

Toplum Bilimleri

Altı Aylık Hakemli Bilimsel Dergi

Vol: 13 Num: 27
Temmuz - Aralık 2019
ISSN 1306-7877
E-ISSN 2147-5644

Journal of Social Sciences

Semi-Annual Academic Journal

Vol: 13 Num: 27
July - December 2019
ISSN 1306-7877
E-ISSN 2147-5644



Toplum
Bilimleri
Dergisi

Journal of Social Sciences

Hakemli Bilimsel Dergi/Semi-Annual Academic Journal

Cilt: 13 Sayı: 27 / Volume: 13 Number: 27
Temmuz - Aralık 2019 / July - December 2019

Sahibi/Owner

Asos Yayıncılık

Editör/Editor-in-Chief

İhsan Çapcıoğlu – Hüsamettin Karataş

Editörler Kurulu/Editors

İhsan Çapcıoğlu, Hüsamettin Karataş, Emrah Yavuz, Abdullah Altuncu

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü/Managing Editor

Hüsamettin Karataş

Sekreteryaya ve Redaksiyon/Secretariat & Proof Reading

Abdullah Altuncu

Yayın Kurulu/Editorial Board

İhsan Çapcıoğlu (Ankara Üniversitesi), Hüsamettin Karataş (Fırat Üniversitesi), Siham Zengi (University of Baghdad), Abdumurad Tilavov (Taşkent Devlet Üniversitesi), Serdar Yavuz (Fırat Üniversitesi), Niyazi Akyüz (Ankara Üniversitesi), Cavide Memmedova (Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi), Celalettin Çelik (Erciyes Üniversitesi), Özcan Bayrak (Fırat Üniversitesi), Najdat Yashar Murad (University of Baghdad), Kemalettin Taş (Süleyman Demirel Üniversitesi), Mehmet Cem Şahin (Ankara Üniversitesi), Emrah Yavuz (Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi), Abdullah Altuncu (Kilis 7 Aralık Üniversitesi)

Danışma Kurulu/Advisory Board

Abdurrahman Aliy (İstanbul Üniversitesi, Türkiye), Adil Çiftçi (Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye), Adnan Jahic (Tuzla Üniversitesi, Bosna-Hersek), Ahmet Cevat Acar (İstanbul Üniversitesi, Türkiye), Ahmet Nedim Serinsu (Ankara Üniversitesi, Türkiye), Ali Bardakoğlu (29 Mayıs Üniversitesi, Türkiye), Asad L. Asad (Harvard University, ABD), Ashirbek K. Muminov (Tashkent State University, Uzbekistan), Ayşe Kadıoğlu (Sabancı Üniversitesi, Türkiye), Ayşe Saktanber (ODTÜ, Türkiye), Beylû Dikeçligil (İstanbul Gelişim Üniversitesi, Türkiye), Cemal Kurnaz (Gazi Üniversitesi, Türkiye), Christopher G. Ellison (University of Texas, ABD), Ebrahim Moosa (Notre Dame University, ABD), Ercan Ömirbayev (Ahmet Yesevi Üniversitesi, Kazakistan), Erdal Toprakıaran (Universität Tübingen, Germany), Grace Davie (University of Exeter, UK), Hakan Kırımlı (Bilkent Üniversitesi, Türkiye), Halil Aydınalp (Marmara Üniversitesi, Türkiye), Hans-Georg Babke (Hildesheim University, Germany), Hasan Onat (Ankara Üniversitesi, Türkiye), Hayati Beşirli (Devlet İktisat Üniversitesi, Azerbaycan), Hüsnü Ezber Bodur (Sütçü İmam Üniversitesi, Türkiye), İbrahim Sadavi (Tunus Üniversitesi, Tunus), İsmail Hakkı Ünal (Ankara Üniversitesi, Türkiye), James A. Beckford (University of Warwick, UK), John Valk (New Brunswick University, Canada), Kenan Çayır (İstanbul Bilgi Üniversitesi, Türkiye), Liliana Elena Boşcan (University of Bucharest, Romanya), Martin Thurner (Ludwig Maximillan University, Germany), Mehmet Ak (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Türkiye), Mehmet Bayraktar (Yeditepe Üniversitesi, Türkiye), Mehmet Görmez (İslam Düşünce Enstitüsü, Türkiye), Metin Heper (Bilkent Üniversitesi, Türkiye), Mustafa Durmuş (Hacettepe Üniversitesi, Türkiye), Mustafa Macit (Atatürk Üniversitesi, Türkiye), Nevin Güngör Ergen (Hacettepe Üniversitesi, Türkiye), Niyazi Akyüz (Ankara Üniversitesi, Türkiye), Numan Aruç (Makedonya Bilim ve Sanat Akademisi, Makedonya), Özgür Arun (Akdeniz Üniversitesi, Türkiye), Patrick Baert (University of Cambridge, UK), Peter J. Kivisto (Augustana College, ABD), Phil Zuckerman (Pitzer College, ABD), Recai Doğan (Ankara Üniversitesi, Türkiye), S. Abulhasan Navab (University of Religions, İran), Serdar Sağlam (Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye), Şaban Ali Düzgün (Ankara Üniversitesi, Türkiye), Şahin Kesici (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Türkiye), Şefika Şule Erçetin (Hacettepe Üniversitesi, Türkiye), Ünver Günay (Erciyes Üniversitesi, Türkiye), Yasser Mohamed (Al-Madinah International University, Malaysia), Zaynabidin Acimamatov (Osh Devlet Üniversitesi, Kırgızistan), Zeki Salih Zengin (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Hakem Kurulu/Referee Board

Toplum Bilimleri Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayınlanmamaktadır.

Journal of Social Sciences uses double-blindreview fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

Toplum Bilimleri Dergisi/Journal of Social Sciences

ISSN 1306-7877

E-ISSN 2147-5644

Asos Yayıncılık

Fırat Teknokent Çaydağra Mahallesi, Hacı Ömer Bilginoğlu Cd. No:63,
23350 Merkez/Elazığ

toplumbilimleridergisi@gmail.com



EDİTÖRDEN

Kıymetli okurlarımız,

Başlangıcından bu yana nicel bir insan birlikteliğinden ziyade karmaşık bir ilişki ağından ibaret toplumu bilimsel açıdan incelemeyi hedef edinen Toplum Bilimleri Dergisi, 2019 yılının son sayısı ile siz okurlarıyla buluşmanın heyecanını ve gururunu yaşamaktadır. Siz akademisyenlere hizmet gayesi taşıyan dergimiz ilk günkü heyecanı ile azmini sürdürmeye devam etmektedir. Aylar boyu süren yoğun bir şekilde ve fedakarca yürütülen çalışmaların karşılığı hiç şüphesiz siz değerli okurlarımızın takdir ve beğenileri olacaktır. 27. sayımızın paydaşları olan tüm yazarlarımıza, değerlendirme süresince eleştiri ve önerileriyle katkı sağlayan tüm hakemlerimize ve yayın kurulumuza katkılarından dolayı teşekkür ederiz.

Bir sonraki sayıda buluşmak üzere...

Editörler

Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU

Dr. Hüsamettin KARATAŞ

İÇİNDEKİLER

Araştırma Makaleleri

316-775

Türkiye’de Askerî İhtilallerin Yapısal Analizi: Dinî, Kültürel Süreklilikler ve Değişimler

Structural Analysis of the Military Revolutions in Turkey:
Religious, Cultural Continuity and Changes

Hakkı KARAŞAHİN

316-352

Yûsuf Peygamber Adına Dâir Etimolojik-Etiyolojik Bir Araştırma

An Etymological and Etiological Enquiry Concerning The Name
of The Prophet Joseph

Mehmet Sait TOPRAK

353-383

İktidar İlişkileri Çerçevesinde Din ve Devlet

Religion and State in the Context of Power Relations

Muhittin IMİL

384-404

John Rawls’un Siyasal Liberalizmi Çerçevesinde Vatandaşlık ve Din

Citizenship and Religion in the Framework of John Rawls’s
Political Liberalism

Özlem ÜLKER SHAHAVATOV, Ali COŞKUN

405-419

Vâkıdî’nin İbn İshâk’tan İntihal Yapıp Yapmadığına Dair Bir Değerlendirme

An Evalation Of Whether Wâqidî Made Plagiarism From Ibn
İshâq

Hacı ATAŞ

420-454

**Cumhuriyet Döneminde Amerikan Emperyalizminin
Türkiye'ye Girişi: Thornburg Raporu**

Entrance of American Imperialism into Turkey During the
Period of the Reublic: Thornburg Report

Yaşar SEMİZ, Güngör TOPLU

455-484

**Yol Kullanıcılarında Trafik Adabı Kavramı: Pilot Çalışma,
Ankara Örneği**

Concept of Manners in Traffic in Road Users: Pilot Study,
Ankara Example

Seda HATİPOĞLU, Yeşim YASAK

485-500

**Câhiliyeden İslâm'a, Yesrib'den Medine'ye Sünnet'in
Toplumu Dönüştürmesi: Sünnet Sosyolojisi Açısından Bir
Değerlendirme**

From the Jâhiliyya to Islâm and from Yesrib to Medîna: The
Transformation of the Society by the Sunnah: An Evaluation in
Terms of Sociology of Sunnah

Ali COŞKUN, Büşra KUTLUAY ÇELİK

501-528

**Analysis of Rejection Sensitivity Levels of Students Studying
at University**

Üniversitede Öğrenim Gören Öğrencilerin Red Duyarlılık
Düzeylerinin İncelenmesi

Tulin ATAN, Şaban ÜNVER, İzzet İSLAMOĞLU

529-538

**Bir "Çoklu Moderniteler" Örneği Olarak Türk
Modernleşmesi**

As a Sample Of Multiple Modernities: Turkish Modernization

Kemal ATAMAN, Gözde ÖZELCE

539-562

**Din Görevlilerinin Hayatı Anlamlandırma Seviyelerinin Ölüm
Kaygısı ve Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi**

Investigation of the Meaning in Life Levels in Terms of Death
Anxiety and Some Factors among Religious Officers

Nurten KIMTER, Yaşar ÜNER

563-602

**Dinler Tarihi Akademisyenlerinin Türkiye’de Hıristiyanlıkla
İlgili Çalışmaları Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi**

A Bibliography Essay on the Studies of Scholars of the History of
Religions on Christianity in Turkey

Ayhan ASLANOĞLU

603-647

**Seçmeli Hz. Muhammed’in Hayatı Dersine İlişkin Öğretmen
Görüşleri Üzerine Bir Araştırma**

A Study Based on Teacher Opinions Regarding the Elective
Education Course on Prophet Muhammad’s Life

Tülay YÜCEL

648-675

**İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinde Din Sosyolojisi Dersi
ve Kazanımları: Ağrı Örneği**

Sociology of Religion Lesson and its Outcomes in The Faculty of
Theology and The Faculty of Islamic Sciences: The Example of

Ağrı

Mustafa SAFA

676-699

**9. Sınıf Coğrafya Ders Kitaplarına Teknoloji Odaklı Bir Bakış:
Kare Kod Uygulaması**

A Technology Focused View On 9th Grade Geography Course
Books: Qr Code Application

Fatih AKBAŞ, Recep BOZYİĞİT

700-727

**Ahmet Hamdi Tanpınar'ın "Her Şey Yerli Yerinde" Şiiri
Üzerine Bir İnceleme**

An Analysis about the Poem of "Her Şey Yerli Yerinde" of
Ahmet Hamdi Tanpınar

Özcan BAYRAK, Ayşe ÇEVİK

728-743

**Matrakçı Nasuh'un Topografik Minyatürlerinde Panoramik
Görünüm**

Panoramic View In Topographic Miniatures Of Matrakçı Nasuh

Tahir ÇELİKBAĞ, Fahrettin GEÇEN

744-757

**Ali b. İbrahim El-Kastamûnî'nin Kudüs Üniversitesi
Kütüphanesindeki "Müseccelü'l-İmâm" Adlı Yazma Eserine
Dair**

About Manuscript Named "Müseccelü'l-İmâm" Which is Belong

Ali b. İbrahim El-Kastamûnî in Al-Quds University

Hatice AVCI, Sema ÇELEM

758-775

Eser Değerlendirmeleri

776-802

**Sami KILIÇ, Türk Halk İnanışlarında Yiyecek ve İçecekler,
Elazığ 2013**

Hüsamettin KARATAŞ

776-780

**İhsan ÇAPCIOĞLU, Küreselleşme Kültür ve Din, Otto
Yayınları, Ankara 2017**

Niyazi AKYÜZ

781-784

**Saadettin ÖZDEMİR, Engelliler ve Din: İstatistiksel Verilerle
Engellilerin Din Eğitimindeki Mevcut Durumu, C Planı
Yayınları, İstanbul 2016
Fatma ÇAPCIOĞLU
785-788**

**Mustafa BAŞ, Hicaz Yahudileri, Kopernik Yayınları,
İstanbul 2019
Şahin KIZILABDULLAH
789-792**

**Dimitra PAPAGIANNI, Michael A. MORSE, Neandertal:
Modern Bilim Onların Hikâyesini Yeniden Yazdı (The
Neanderthals Rediscovered How Modern Science Is Rewriting
Their Story), Çev. İlknur Urkan Kelso,
Trend Yayınevi, Ankara 2017
Hakan YILMAZ
793-796**

**Sönmez KUTLU, Türkler ve İslam Tasavvuru, İSAM Yayınları,
İstanbul 2017
Niyazi AKYÜZ
797-802**

Araştırma Makaleleri

Toplum Bilimleri Dergisi – Journal of Social Sciences

ISSN: 1306-7877 e-ISSN: 2147-5644

Aralık / December 2019, 27 : 316-352

Türkiye’de Askerî İhtilallerin Yapısal Analizi: Dinî, Kültürel Süreklilikler ve Değişimler

Structural Analysis of the Military Revolutions in Turkey: Religious,
Cultural Continuity and Changes

Hakkı KARAŞAHİN

İzmir Katip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı
Öğretim Üyesi

İzmir Katip Celebi University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Philosophy and Religious
Sciences,

İzmir, Turkey

hakkı.karashin@ikc.edu.tr.

<https://orcid.org/0000-0002-6521-4726>

Makale Bilgisi / Article Information

<http://dx.doi.org/10.29228/tbd.2007.39860>

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 21 Kasım / November 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 17 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi / Published: 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2019

Cilt / Volume: 27

Sayfa / Pages: 316-352

Copyright © Published by Toplum Bilimleri Dergisi – Journal of Social Sciences.

All rights reserved. www.toplumbilimleri.com

Türkiye’de Askerî İhtilallerin Yapısal Analizi: Dinî, Kültürel Süreklilikler ve Değişimler

Öz: Bu araştırmada Türkiye’de meydana gelen askerî ihtilaller ile dinî yapı arasındaki ilişkiler ele alınmıştır. Din sosyolojisi açısından ihtilal kültürü ile din arasındaki yapısal, kültürel ilişkiler ve etkileşimler sorununa cevap aranmıştır. Araştırmada askerî ihtilallerin, toplumsal, kültürel ve dinî boyutlarını betimsel olarak anlamak, bununla ilgili meydana gelen süreklilik, değişme ve dönüşümleri tespit etmek hedeflenmiştir. Araştırma sonucunda askerî müdahalelerde bazı düzenliliklerin ve temel yapısal süreçlerin etkin rol oynadığı tespit edilmiştir. Buna karşılık ordunun ihtilal geleneğini, Cumhuriyet dönemiyle birlikte farklı değişim ve dönüşümlere sahne olmuştur. İhtilallerin bazı toplumsal yapısal özellikleri değişmiş ancak dinî ve kültürel yapı süreklilik arz etmiştir. Bu nedenle asırlardır ordu, ihtilal ve din etkileşiminin tetiklediği “din elden gidiyor” veya “şeriat geliyor” şeklinde güdülenen bu paradoksal durum hemen hemen hiç aşınmadan zamanımıza kadar taşınmış sosyo-kültürel ve söylemsel bir kalıptır. İhtilallerin Osmanlı döneminde şeriatın uzaklaşdığı, Cumhuriyet döneminde ise irtica ve şeriatın rejimi tehlikeye attığı gerekçesiyle yapılması, ihtilal hareketlerinde dini faktörün etkinliğini ve sürekliliğini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, İhtilal, Din, Kültür, Değişme, Süreklilik.

Structural Analysis of the Military Revolutions in Turkey: Religious, Cultural Continuity and Changes

Abstract: In this study, occurring in Turkey relations with military rebellions between religious structures are discussed. In terms of sociology of religion, the question of structural, cultural relations and interactions between revolution culture and religion was sought. In this research, it is aimed to understand social, cultural and religious dimensions of military revolutions in a descriptive way, and to determine continuity, changes and transformations that occur related to this. As a result of research, it was determined that some regularities and basic structural processes play an active role in military interventions. The tradition of revolution has witnessed different changes and transformations with Republican period. Some social structural features of the revolutions have changed, but religious and cultural structure has continued. For this reason, this paradoxical situation, which has been motivated for centuries by the interaction of the army, revolution and religion as “religion goes hand in hand” or “shariah is coming”, is a socio-cultural and discursive pattern that has been carried to our time almost without erosion. The fact that revolutions were taken away

from the shariah in the Ottoman period and that fundamentalism and shariah endangered regime in Republican period indicate effectiveness and continuity of religious factor in revolutionary movements

Keywords: Sociology of Religion, Revolution, Religion, Culture, Change, Continuity.

GİRİŞ

Türk tarihinde askerî ihtilal sorunu birçok sosyal bilimcinin dikkatini çekmiş ve bu sorunu çözümlenmeye çalışan pek çok çalışma yapıla gelmiştir. Bu çalışmalar daha çok askerî ihtilallerin toplumsal, siyasal ve ekonomik boyutlarına odaklanmıştır. İhtilaller ile dinî yapı arasındaki ilişkilere ise daha az ilgi gösterilmiştir. Din ile ihtilaller arasındaki etkileşim meselesine bu düşük yönelim içinde Din sosyolojisinin payı neredeyse yok denecek kadar zayıf kalmıştır. Oldukça köklü bir kültürel yapıya sahip olduğu anlaşılan askerî ihtilallerde dinin oynadığı roldeki bariz yapısal sürekliliğe rağmen Din sosyolojisinin bu soruna ilgisiz kalması şaşırtıcıdır. İhtilalci yapının kuruluşunda ve örgütlenişinde dinin oynadığı rol, Osmanlı’dan Türkiye Cumhuriyetine geçişle birlikte azalmış değildir. Osmanlı dönemi ihtilallerinde açık seçik etkili bir faktör görünen dinî sistem, Cumhuriyet sonrasında önceden düşünülmediğinden daha karmaşık bir biçimde ihtilal süreçleriyle bağlantılı görünüm sergilemektedir. İhtilal kültürü ile din arasındaki yapısal ve kültürel ilişkiler ve etkileşimler konusunun Din sosyolojisi açısından incelenmesi önemli bir konu olarak görünmektedir. Bu nedenle araştırmada Din sosyolojisi açısından askerî ihtilaller ile din arasındaki etkileşim ve ilişkiler sorunu ele alınmaktadır. Bu sorun gerek tarihsel gerekse kapsam bakımından oldukça genel ve çok boyutlu olduğundan sınırlandırılmaya gidilmesini şart kılmıştır.

Öncelikle bu sorun tarihsel olarak Türkiye’de Cumhuriyet sonrası gerçekleşen ihtilaller ile sınırlandırılmıştır. Daha sonra ihtilallerin toplumsal, kültürel ve dinî yapısal özelliklerinin süreklilik kazanan, değişen ve dönüşen yönlerini belirlemeye çalışan bir araştırma stratejisi izlenmiştir. Bu araştırma stratejisi, Osmanlı dönemi askerî ayaklanmaları ile Cumhuriyet sonrası ihtilallerini sosyolojik olarak karşılaştırmayı, değişim ve farklılaşmaları anlamak ve açıklamak için zaman zaman Osmanlı dönemi askerî ihtilal kültürüyle ilgili araştırma bulgularına yer vermeyi gerekli kılmıştır. Cumhuriyet öncesi askerî ihtilaller, değişim ve süreklilikleri anlamada kullanılan tarihsel karşılaştırmalar bağlamında konunun kapsamı içerisine dahil edilmiştir. Araştırmanın bu özelliğiyle bir adımı Osmanlı diğer adımı Cumhuriyet dönemi ihtilalleri üzerine atılmış, bu iki adım

arasındaki dinî, toplumsal ve kültürel bağlar, değişim ve süreklilik bakımından kavranmak istenmiştir.

Bu araştırma çerçevesi içinde Türkiye’de meydana gelen ihtilallerde dinin rolü nedir? İhtilal, din ilişkileri ve etkileşiminde süreklilik kazanmış, değişmiş veya dönüşmüş yapısal özellikler nelerdir? İhtilaller, hangi toplumsal kesimlere dayanmakta ve belli başlı aktörleri kimlerdir? şeklindeki sorulara cevap aranmaktadır. Bu araştırma ile Türkiye’de askerî ihtilallerin, toplumsal, kültürel ve dinî yapısının din sosyolojisi açısından incelenmesi amaçlanmıştır. En genel düzeyde askerî ihtilallerin, toplumsal, kültürel ve dinî boyutlarını betimsel olarak anlamak, bununla ilgili meydana gelen süreklilik, değişme ve dönüşümleri tespit etmek hedeflenmiştir.

1. TÜRKİYE’DE ASKERİ İHTİLALLERİN DİNİ VE KÜLTÜREL YAPISI

Osmanlı ağırlıklı olarak bürokrasinin kalifiye eleman ihtiyacını karşılamak üzere Batı’ya özellikle Fransa’ya askerlik, mühendislik ve fen bilimleri alanında birçok öğrenci göndermiştir. Bu öğrenciler, Fransız pozitivistizminin beslediği, jakobenizm ve laiklik anlayışının etkisinde kalmışlar ve Osmanlı devleti aleyhine yıkıcı akımların merkezinde yer almışlardır. Böylece Osmanlı idarecilerin Batı karşısında geri kalmışlığa bir çare olarak düşündüğü Batılı tarzda eğitim, Osmanlı toplumunu Batı standartlarına kavuşturma ve Devleti kurtarma çabaları aksi yönde sonuçlar doğurmuştur. Aslında Osmanlı Batılılaşması her zaman Osmanlı’nın kaçınılmaz sonuna doğru hızla ilerlemesini daha da artırmıştır. Batıda yahut Batılı tarzda eğitim gören yeni kuşakların ekseriyeti, Fransız pozitivistizminin ve Durkheim’cı sosyolojinin teşvik ettiği, laik bir hukuk devleti ve toplum kurmayı amaçlamışlar, sosyal mühendislikçi ve darbeci sınıfın gönüllü aktörleri olmuşlardır. Özellikle ittihatçıların ve Jön Türklerin kahir ekseriyeti sürekli saltanata karşı darbe hareketlerinin en ön saflarında yer almışlardır.¹ Osmanlı son dönem uleması, devleti ve toplumu dizayn etmeye kendilerini adanmışlardır. Osmanlı devletinin ancak bu tür seküler ve pozitivist toplumsal dizayn ve değiştirmeler yoluyla kurtarılabilceğine inanmışlardır.

Batı’dan Osmanlıya demokrasinin, özgürlüğün, laikliğin ve pozitif hukukun getirilmesiyle, merkezî otoritenin yetkilerinin bir kısmının kurulacak meclise bir kısmının da yerel yönetimlere devredilerek kısıtlanmasıyla, Osmanlı toplumunu geri kalmasına neden olan geleneksel din anlayışının rafine edilmesiyle Osmanlı devletinin Batı karşısındaki geri

¹ Richard Tapper, *Çağdaş Türkiye’de İslam*, (İstanbul: Sarmal Yayınları, 1993), 12.

çekilmesinin durdurulabileceğini ve Batı medeniyetinin yakalanabileceğini öngörmüşlerdir.² Fakat Batı’dan etkilenen bu aydınların zihniyet dönüşümü, Osmanlı toplumundaki İslamî geleneğe bağlı ulema, eşraf, esnaf, dinî gruplar ve askeriye arasındaki ittifakın bozulmasına ve dolayısıyla darbelerin yapısal olarak değişmesine neden olmuştur. Çünkü, Osmanlı tarihindeki darbeleri “din elden gidiyor” ve “şariat isteriz” sloganlarında ifadesini bulan Batılılaşma karşıtı³ toplumsal tepkiyle hareket eden sınıfları ortak bir potada buluşturan dinî ideolojinin yerini pozitivist seküler bir ideoloji almıştır. Böylelikle geleneksel darbe hareketlerinin ideolojisi, kültürel ve toplumsal yapısı değişmiştir. Artık darbe hareketlerinde meşruiyet ve söylemsel destek dinden değil, bilim aracılığıyla toplumun korunmasına yönelik laik seküler bir ideolojiden üretilmeye başlanmıştır.⁴ Batıcı ulema sınıfı, toplumu Osmanlı saltanatına karşı kışkırtma ve örgütlemeye dini mekanlar ve çarşı-pazar yerine gazete ve dergi gibi kitle iletişim araçlarını, edebiyatı ve sanatı kullanmışlardır. Böylelikle darbelere din ulemasının, cami ve medrese gibi dinî mekanların rolü de değişmiştir. Osmanlı geleneksel darbe kültüründe önemli rol oynayan dedikodu kültürü⁵ ise siyasî ve politik entrikalara dönüşmüştür. Ayrıca yeni batıcı elitler halk yerine dış güçlerin desteğine talip olmuştur. Batıcı ulema ve üst sınıflar, Osmanlı toplumunun iç dinamik kültürel yapısına dayanan gücü elinde tutan alt, orta sınıflar ve askerî sınıf yerine dış güçlere yönelerek yabancılaşmışlardır. Böylece darbelerin Osmanlı toplumsal yapısına dayanan eksenini Batı’ya doğru kaymıştır. Bu nedenle Osmanlı son dönem darbe girişimlerinin çoğu halk desteğinden ve askerî destekten yoksun oldukları için başarısızlıkla sonuçlanmıştır.

Kurtuluş savaşı ile birlikte mandacılar, saltanat taraftarları ve işbirlikçiler hariç olmak üzere Osmanlı toplumsal yapısında farklı toplumsal kesimler arasındaki kopukluğu ortadan kaldıran, bütün toplumsal kesimleri yeniden bir araya getiren bir toplumsal sözleşme ortaya çıkmıştır. Bu nedenle Kurtuluş savaşında toplumsal yapıda daha etkin olan İslamî fetih ideolojisi ile din uleması, halkın düşman kuvvetlerine karşı örgütlenmesinde önemli bir dayanak noktası olmuştur.⁶ Osmanlıda ilk modernleşme politikalarının uygulandığı kurum olan ordu, kurtuluş inancı inşa etmede, kurtuluş inancı hakkındaki konsensüsü yönetecek

² Murat Yılmaz, “Darbeler ve İslamcılık”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, İslamcılık*, Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekin, 6, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004), 632.

³ Bryan Turner, Max Weber ve İslam, çev. Yasin Aktay, (Konya: Vadi Yayınları, 1999), 226-228; Tarık Zafer Tunaya, İslamcılık Akımı, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003), 117.

⁴ Tapper, *Çağdaş Türkiye’de İslam*, 13.

⁵ Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1992), 114.

⁶ Şerif Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2000), 30-31; Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler Türkiye ve İslam*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 98-99.

siyasal ve askerî örgütlenmeyi kurmada, Cumhuriyetin ilanında etkin bir rol oynamış ve kurucu ideoloji olan Kemalizmin asli taşıyıcısı olmuştur.⁷

Fakat Cumhuriyetin ilanından sonra toplumsal sınıflar, din uleması ve İslamî kültür ile kurulan bu konsensüs, sosyal mühendislikçi aydın ve askerî sınıfın Türk devletini, toplumsal kültürel ve dinî yapısını, bilimsel, laik ve seküler bir ideolojiyle dizayn etme girişimleri nedeniyle ortadan kalkmıştır. Hilafetin, Şeyhül İslamlığın, Şer’iye Vekâletinin, medreselerin, Şer’iye mahkemelerinin kaldırılması ile Osmanlı reformlarının başlangıcından beri dinî, hukukî, siyasî ve toplumsal statü ve konumlarını terke zorlanan, bu sebeple birçok kere reformları geciktiren tarikatlar, İslamcılar ve din kamu ile ilişkili işlevini kaybetmiştir.⁸ Cumhuriyetin ilk yıllarında bilimsel, laik ve pozitif değerlerin eğitim, ekonomi, siyaset, hukuk, sanat, edebiyat ve din gibi kültürel yapının bütün alanlarında hakim kılınması amaçlanmıştır.⁹ Devlet yönetimine hakim olan bu laik ve Batılılaşma taraftarı ideolojinin etkisi altında İslam’ın başta siyaset, hukuk ve eğitim olmak üzere çeşitli sahalardaki düzenleyici değerleri kısıtlanmış, toplumsal ve kamusal ifadesi sıkı denetim ve gözetim altına alınmış hatta bazıları ortadan kaldırılmıştır.¹⁰ Esasen Kemalist laiklik anlayışı dinin kontrolünü amaçlayan, Kemalist elitin Türk toplumunun dininin “ne olması” ve “ne hale” evrilmesine karar veren bir sosyal proje halini almıştır.¹¹ Bu amaçla Kemalistler, İslam’ın kültürel ve toplumsal alanlardaki etkisini ve gücünü kontrol altına almak, böylece dini ve dinî otoriteyi sadece bireysel ibadet ve inanç alanı ile sınırlandırarak bireysel vicdanın insafına terk etmek istemişlerdir.¹² Fakat İslam’ın bireysel ve toplumsal eylemleri düzenleyen normatif sistemi ile çeşitli toplumsal tabakalarla uyumlu ve köklü değerler dizgesi sürekliliğini sürdürecektir alternatif kanallar bularak, bu yeni döneme bir tür uyum sağlayarak, toplumsal yapıya tutunmaya devam etmiştir. İkinci dünya savaşını takip eden yıllarda İslam, gündelik hayatı ve toplumsal münasebetleri düzenleyen boyutları başta olmak üzere birçok bakımdan yeniden görünürlük kazanmaya başlamıştır.¹³

⁷ Suna Kili, *Atatürk Devrimi, Bir Çağdaşlaşma Modeli*, (Ankara, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2008), 84-85; Begüm Burak, “Osmanlıdan Günümüze Ordu Siyaset İlişkileri”, *History Studies*, 3/1, (2011), 46.

⁸ Bernard Lewis, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, çev. Metin Kıratlı (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), 264.

⁹ Suna Kili, *Atatürk Devrimi, Bir Çağdaşlaşma Modeli*, 17-18.

¹⁰ Richard Tapper, *Çağdaş Türkiye’de İslam*, 8.

¹¹ Hakan Yavuz, “Milli Görüş Hareketi: Muhafiz ve Modernist Gelenek”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, İslamcılık*, Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, 6, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004), 600.

¹² Ali Yaşar Sarıbay, *Türkiye’de Modernleşme Din ve Parti Politikası “MSP Örnek Olayı”*, (İstanbul: Alan Yayıncılık, 1985), 73.

¹³ Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, 31.

Ordunun Osmanlıdaki İslam dinini, şeriatı koruma, eski dinî toplumsal düzeni geri getirme¹⁴ ideolojisi de Atatürk ilke ve inkılaplarını, demokratik ve laik Cumhuriyeti iç ve dış tehditlere karşı koruma ideolojisine dönüşmüştür. Ordunun ideolojik yapısındaki bu değişime rağmen devleti, iç ve dış tehditlerden koruma görevi değişmeden Cumhuriyet dönemine taşınmış ve bu dönemdeki bütün ihtilal hareketlerinin kültürel bir parçası olmuştur. Osmanlıda ordunun dini yapısı, Cumhuriyetin ilanından sonra laik, seküler ve Batılı değerlerin hakim olduğu kültürel yapıya doğru değişmesine rağmen, Batılılaşmaya yönelik İslâmcı geleneğin tepkisini motive eden geleneksel İslamî inançların şekillendirdiği dinî yapı aynı kalmıştır. Örneğin, 1925 yılındaki şeyh Sait isyanı bu ideolojiyi temsil eden dinî yapı tarafından organize edilmiştir. Nitekim Başbakan Ali Fethi Bey’e göre isyanın maksadı “şeriatın temininden ibarettir” Örneğin, 1925 yılındaki şeyh Sait isyanı bu ideolojiyi temsil eden dinî yapı tarafından organize edilmiştir. Nitekim Başbakan Ali Fethi Bey’e göre isyanın maksadı “şeriatın temininden ibarettir.”¹⁵ Bu isyan, tarikat gruplarının Tanzimat’tan beri modernleşme hareketlerine karşı aşırı tepkisinin bir örneği olarak değerlendirilebilir. Aynı zamanda Osmanlı döneminde darbelerde yaygın bir biçimde görülen tarikat ordu müttefikliğinin koptuğunu da ortaya koymaktadır. Dervişlerin modernleşme sürecine isyanlarının son örneği 1930 Menemen olayıdır Bununla birlikte modernleşme sürecine karşı, “şeriat isteriz” sloganı ile halkı kışkırtmaya çalışan tarikatçıların en son şeriatçı ideolojik başkaldırı geleneği 1930 Menemen olayıyla sessizliğe bürünmüştür¹⁶. Bu siyasal İslamcı ideoloji, 31 Mart ihtilal hareketinden sonra “irtica” olarak takdim edilmiş, bütün ihtilallerin en önemli gerekçelerinden birisi olmuştur. Buna göre İslamcılığın, Batılılaşmaya, ilerlemeye, laikliğe, demokrasiye, cumhuriyete, Atatürk ilke ve inkılaplarına karşı çıkan, dini siyasete alet eden, halkı rejim aleyhine kışkırtan, fırsat bulduğunda da rejimi ele geçirerek Kemalist modern kazanımları yok etmeye çalışan, Şeriatı geri getirmeyi amaçlayan bir hareket olduğu iddia edilmiştir.¹⁷

1908’den sonra sivil bürokrasinin etkinliği azalmış, seçkinler arasında ordu ön sırayı almıştır. Ordunun kurum olarak siyasette etkinliği dışında Milli Mücadeleye katılan subaylar Cumhuriyetle birlikte mebus olmuşlardır. Ancak Atatürk, bu subaylardan ya askerliği ya da politikayı seçmelerini istemiştir.¹⁸ Bununla birlikte Atatürk’ün ölümünden

¹⁴ Tunaya, *İslâmcılık Akımı*, 107-109; Ahmet Turan Alkan, *II. Meşrutiyet Devrinde Ordu ve Siyaset*, (İstanbul: Ufuk Kitapları, 2001), 51.

¹⁵ Zafer Üskül, *Siyaset ve Asker*, (Ankara: İmge, 1997), 78.

¹⁶ Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti’nde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1981), 293; Kili, *Atatürk Devrimi, Bir Çağdaşlaşma Modeli*, 41.

¹⁷ Yılmaz, “Darbeler ve İslamcılık”, 632.

¹⁸ Kurtuluş Kayalı, *Ordu ve Siyaset*, (İstanbul: İletişim, 2000), 33.

sonraki dönemlerde ordunun, ihtilalci geleneği 27 Mayıs 1960, 12 Mart, 12 Eylül ve son olarak 28 Şubat sürecinde sürdürdüğü görülmektedir. Nitekim 1950 sonrası olaylarda etkin olan askerlerin hepsi, 1938 öncesini Atatürk dönemini tartışmasız bir şekilde müspet olarak nitelemişlerdir. Atatürk’ün vefatından sonra Türkiye’de Tek Parti dönemi başlamıştır. Tek parti iktidarı, kültürel ve dinî açıdan muhafazakar olmayan otoriter bir rejim olarak tezahür etmiştir. Çok katı bir şekilde dinî inanç ve ibadetlerin yapılmasını, din eğitimi, din adamı yetiştirilmesini yasaklamaya varıncaya kadar dinî yapıda çok köklü devrim hareketine girişmiştir. Bu din alanını düzenleyen totaliter ve baskıcı dayatmalar karşısında dindarlığı ile dikkati çeken halkın tepkisi, 1946 yılındaki genel seçimlerde DP’yi ezici bir oy farkıyla iktidara getirmesiyle tezahür etmiştir.¹⁹

1946 yılındaki seçimleri DP’nin kazanmasını hazmedemeyen bazı askerlerin, seçime hile karıştırıldığı bahanesiyle ordu içinde ihtilali amaçlayan örgütlenmesi, Osmanlı dönemindeki ihtilal geleneğinden daha farklı bir ihtilal tipine doğru değişimin ilk örneğini oluşturur. 1950’den hemen sonra İsmet İnönü’ye ihtilal teklifi yapılmıştır.²⁰ Bu olay, Cumhuriyet döneminde geleneksel, eşraf-ulema ve ordu ittifakının değiştiğini göstermektedir.

2. 27 MAYIS İHTİLALİ

1950 yılında yapılan seçimle CHP iktidarı sona ermiş, DP iktidarı dönemi başlamıştır. DP iktidarının, Türkiye’de alt ve üst yapı, tarımsal, ekonomik, sanayi yatırımlarına yönelmesiyle büyük bir ekonomik canlanma başlamıştır Türkiye’nin dört bir tarafına köprüler, yollar, barajlar yapılmış, fabrikalar kurulmuştur. Aynı zamanda Tek Parti iktidarı döneminin din karşıtı baskıcı rejiminin yerine dinî, kültürel ve toplumsal hayatta demokratik ve özgürlükçü yönetim modeline geçi ile birlikte dinî yaşam alanında da büyük bir rahatlama olmuştur. Gerek dinî yaşamdaki özgürlüğü gerekse sosyal ekonomik refah ve konforu artan halkın DP’ye desteği gittikçe güçlenmiştir.²¹

1954 ve 1957 seçimlerinde DP’nin giderek oylarını artırması ve CHP’ye karşı ezici üstünlüğü, artık CHP’nin demokratik yollarla iktidara gelebilme ihtimalini zayıflatmıştır. Böylece Devlet, Kemalist kesimin yönetiminden, Kemalist seçkin sınıfının küçümsediği, hor gördüğü, “çarıklıların” eline geçmiştir. Bu durumu hiç zaman hazmedemeyen kendilerine

¹⁹ Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye’nin Tarihi*, çev. Yasemin Saner Gönen, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2000), 270-271.

²⁰ Abdi İpekci, Ömer Sami Çoşar, *İhtilalin İç Yüzü*, (İstanbul: İş Bankası, 2012), 15.

²¹ Hüseyin Çavuşoğlu, “Türk Siyasî Hayatında Merkez Sağ Çizginin Tarihi”, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi. 19/2, Elazığ, (2009), 266.

Kemalist rejimi “koruma” ve “kollama” misyonu biçen CHP, asker kökenli politikacılar, muvazzaf askerler gibi seçkinler sınıfını harekete geçirmiştir.²² Osmanlı döneminde dinî yönetim ve toplum modelini koruma ve kollama geleneği,²³ Cumhuriyet ile birlikte Kemalist rejimi ve toplum modelini koruma ve kolla eğilimi şekline dönüşmüştür. Ancak ordunun siyasal iktidarlara müdahale etme kültürel yapının içeriği dinden, Kemalizme doğru değişime uğrasa da siyasal iktidarların ürettiği “pisliğini temizleme”, mevcut kurulu düzeni yani statükoyu koruma kültürünün aynen korunduğu görülmektedir.²⁴

1957 yılında ordu içinde başlayan ihtilal komitesi oluşturma çalışmaları, 1959’da Cemal Gürsel’in ihtilalin liderliğini kabul etmesiyle 27 Mayıs 1960 ihtilali gerçekleşmiştir. Aslında görünüşte 27 Mayıs, DP(Demokrat Parti) iktidarının şiddet tedbirleri ile yarattığı baskısının bir sonucu gibidir. Ancak 27 Mayıs, DP’ye karşı, askerî sınıf, Kemalist laik ideolojiyi benimseyen aydınlar, üst sınıflar ve özellikle CHP(Cumhuriyet Halk Partisi)’nin temsil ettiği sol kanat toplumsal kesimlerce bürokrasi içinde artan hoşnutsuzluğa, hükümetin Anayasa ve kanunlara aykırı kararlar aldığı iddialarına, artan sol-sağ siyasal çatışmasına ve ekonominin bozulması gibi nedenlere dayandırılır. Nitekim, DP ile CHP siyasal çatışması, CHP ve bazı gazeteler hakkında soruşturma yapmak üzere TBMM üyeleri arasından bir Tahkikat Komisyonunun 18 Nisan 1960 günü kurulmasıyla doruk noktasına ulaşmıştır. Komisyonun ilk işi, partilerin kongrelerinin, toplantılarının siyasi faaliyetlerinin, yeni örgüt kurmalarının, komisyonun faaliyetleri ile ilgili yayınların yasaklanması olmuştur. DP, meclis çoğunluğunun komisyonun yetkilerini artıran bir yasayı kabul etmesiyle siyasî çatışma sertleşmiştir.²⁵

DP iktidarına karşı yöneltilen rüşvet aldığı, kendi yandaşlarına ekonomik ve siyasal çıkar ve rant sağladığı, İş adamlarına ekonomik ve siyasal baskı uygulayarak kendi partisine geçemeye zorladığı iddiaları hem siyaset hem de basın yoluyla aktarılmaya çalışılmıştır. Bu siyasal eleştirilere 1950-60 arası dönemde ABD’nin etkisi altında uygulanan “hızlı ve çarpık” kapitalistleşme, yüksek enflasyon gibi ekonomik sorunlar da eşlik etmiştir. Girdiği ekonomik dar boğaz nedeniyle Türkiye, dış borçlarını ödemekte zorlanmaya başlamıştır. Dış borçları

²² Durmuş Ali Arslan, Ahmet Çağrııcı, “Elit teorisi Perspektifinden Demokrat Parti Milletvekillerinin Sosyolojik Analizi”, *Journal of Human Sciences*, 14/1, (2017), 940; Çavuşoğlu, “Türk Siyasî Hayatında Merkez Sağ Çizginin Tarihi”, 267.

²³ Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 116-118.

²⁴ William Hale, *Türkiye’de Ordu ve Siyaset*, çev. Ahmet Fethi (İstanbul: Hil Yayınları, 1996), 260.

²⁵ Cem Eroğul, *Demokrat Parti Tarihi ve İdeolojisi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1970), 79; Pertev Bilgen, *1961 Anayasasına Göre Sıkıyönetim*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1976), 57.

yapılandırmak üzere İMF ile yapılan Stand By antlaşması neticesinde Türk lirası, dolara karşı yüzde yüz oranında değer kaybetmiştir. Böylelikle ithal malların fiyatı hızla artmıştır.

Neticede hızlı fiyat artışları, karaborsacılık ve siyasî nüfuz dolayısıyla rant kazanma yolları genişlemiştir. Hırsızlık, yolsuzluk ve rüşvet söylentileri çoğalmıştır. Öyle ki, Menderes dahi, “Çalışıyorlar birader çalışıyorlar. Ne diyeyim Allah belâsını versin! Ama ben ne yapayım? Ben baş vekilim, müfettiş değilim ki” sözleriyle kendi uyguladığı politikadan şikâyetçi olmuştur.²⁶

1960’dan önce, “her mahallede milyoner yaratma”²⁷ sloganı Menderes iktidarının uyguladığı “kapitalist imalatçılığı” politikasının bir göstergesidir. Bu durumun o yıllarda meşhur olan “mutlu azınlık” deyişiyle sloganlaştırıldığını söyleyebiliriz. Çünkü bu deyim, alt ve orta sınıfların gittikçe fakirleşmesine yol açan kolayca zenginleşen bir azınlığa duyulan öfkeyi dile getirmektedir.²⁸ Bununla birlikte ekonomik krizlerden en çok zarar gören sınıflardan birisinin de ordu olduğu anlaşılmaktadır. Osmanlı dönemi ihtilal ve isyan hareketlerinde olduğu gibi ekonomik krizin, yüksek enflasyonun, askerinin aldığı maaşın alım düzeyini düşürdüğü gerekçesi ihtilallerde süreklilik arz eden bir husus olmaya devam etmektedir.²⁹

DP iktidarı döneminde uygulanan ekonomik ve siyasal politikaların, Atatürk ve İnönü dönemindeki laik Batıcı siyasal toplumsal anlayış yerine Amerikan emperyalizminin güdülediği kapitalizmle geleneksel İslamî değerlerin uzlaştırılmaya çalışıldığı özel teşebbüse dayanan kalkınma ideolojisine doğru kayması, Kemalistlerin tepkisiyle karşılanmıştır. Bu sosyal kesimler böylece Türkiye’de dinin yeniden DP aracılığıyla Cumhuriyet kazanımlarını ters yüz etmek üzere geri çağrıldığı inancına kapılmışlardır. Aslında Kemalist sol kanatta yer alanların geleneksel İslamî değerlerin etkisi altındaki sağ siyasal eğilime sahip toplumsal tabakalara değişik ekonomik, siyasal ve dinî avantajlar sağlayarak güçlendiğini düşündükleri DP’ye karşı ihtilalci askerleri destekledikleri anlaşılmaktadır. Bu ittifakın oluşmasını dine karşı tutumların ve din ile ilişkili toplumsal tasarımların belirlediği açıktır. Kemalist dünya görüşünün motive ettiği ordu, sol kanat siyasetçiler ve aydınlar ile üst sınıfların iş birliği ile DP ve onun ittifak ettiği sağ kanat toplumsal kesimleri iktidardan uzaklaştırmak üzere 27 Mayıs ihtilalini gerçekleştirmiştir. Darbeden sonra Genel Kurmay

²⁶ Doğan Avcıoğlu, *Türkiye’nin Düzeni*, II, (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1969), 490-491.

²⁷ Ahmet Yücekök, *100 Soruda Din ve Siyaset*, (İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1983), 48.

²⁸ Avcıoğlu, *Türkiye’nin Düzeni*, II, 490.

²⁹ Akdağ, *Türkiye’nin İçtimai ve İktisadi Tarihi*, I, 659; Mustafa Akdağ, “Yeniçeri Ocak Nizamının Bozuluşu”, *A.Ü. DTCFD*, 5 (1947), 297-298; Turner, *Max Weber ve İslam*, 225-226; Ahmet Elibol, “Yeniçeriler ve İktidar Bağlamında Osmanlı Sisteminin Dönüşümü”, *Gazi Akademik Bakış Dergisi*, 3, 5, (2009), 32.

Başkanı Cemal Gürsel başkanlığındaki Milli birlik Komitesi adındaki komite ülke yönetimine el koymuştur.³⁰

Alpaslan Türkeş’in 27 Mayıs’ta darbe gerekçesini açıkladığı konuşmanın bir bölümü şöyledir: “Yürürlükteki Anayasa idare tarafından çiğnenirse o idarenin meşruiyeti şüpheye düşer. Onun için biz birkaç seneden beri memlekette Anayasanın ihlal edildiğine şahit olduk. Fakat sabırla bekledik ve içten temenni ettik ki bu yol parlamenter nizam içinde mecliste halledilsin. Son bir aylık hadiseler memlekette büyük üzüntüye sebep oldu ve demokrasi hayatımız bir çıkmaza girdi. Fakat bütün ümit ve beklememize rağmen parlamentoda bunun düzelmesine gidilmedi. Diktatörlüğe gidileceğinden bütün memleket endişeye düştü ve bu hal ayrı partilere mensup vatandaşların münasebetlerini de güç hale soktu. Bu durum karşısında memleketin ve milletin iç ve dış tehlikelerden korunması sorumluluğunu üzerinde taşıyan Türk Silahlı Kuvvetleri, kötü şekilde yürütülen bu iç mücadelenin memleketin dış emniyetini de tehlikeye soktuğunu gördü. Bunun hem Ortadoğu bölgesinde sulh ve sükunu temin hem de Anayasanın her türlü tesirden azade bir hale getirilmesi maksadıyla Türk Silahlı Kuvvetleri kendi sorumluluğu dahilinde düzeltmeye karar verdi.”³¹ Dikkat edilirse bu konuşmada ordunun DP iktidarının Anayasal düzeni ihlal ettiği, bu nedenle meşruiyetini kaybettiği, diktatörlük kurmaya çalıştığı, demokrasiyi çıkmaza soktuğu, başka partilere mensup vatandaşlara baskı uyguladığı, ülke içindeki iç çatışma ve mücadelenin, ülkenin dış güvenliğini tehlikeye soktuğu iddiasıyla bozulan iç ve dış barışı ve Anayasal düzeni yeniden sağlamak amacıyla Türk Silahlı Kuvvetlerinin görev ve sorumluluğu kapsamında ihtilal yaptığı vurgulanmaktadır. Bütün bu ihtilal gerekçeleri dışında darbecilerin, ihtilali DP iktidarının Atatürk ilke ve inkılaplarını uygulamadığı ve irticaya yüz verdiği değerlendirmesine de dayandırdıkları bir gerçektir. Bu nedenle ihtilalciler, din, Diyanet İşleri Başkanlığı, vakıflar ve din eğitimi ile ilgili düzenlemeler yaparak dinin yeniden kontrol altına alınmasına yönelik politikalar geliştirmeye çalışmışlardır. Bu politikayla dinin irticai ve siyasî hareketler tarafından kullanılmasını engellemeyi amaçlamışlardır

Bu gerekçe, ihtilal öncesi DP iktidarının uyguladığı siyasî ve ekonomik politikalarından rahatsızlık duyan Kemalist laik ideolojiye mensup solcu öğrenci, işadami, aydın, siyasetçi ve alt ve orta sınıfların şikayetlerini içermektedir. DP iktidarından şikayetçi olan bu sol kanat koroya ihtilal öncesi sesi çıkmayan ama ihtilalden sonra adeta ihtilali

³⁰ Orhan Erkanlı, *Anılar, Sorunlar, Sorumlular*, (İstanbul: Baha Matbaası, 1972), 18-22; Emre Kongar, *Türkiye’nin Toplumsal Yapısı*, I, (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1994), 170.

³¹ Yılmaz, “Darbeler ve İslamcılık”, 634.

sevinçle kutlayan basın da katılmıştır. Hürriyet, “Türk ordusu vazife başında silahlı kuvvetlerimiz bütün yurttta idareyi fiilen ele aldı”, Tercüman, “milletçe bayram sevinci içindeyiz”, Cumhuriyet, “Kahraman Türk Ordusu bütün memlekette dün gece sabaha karşı idareyi ele aldı”, Milliyet, “idare orduda”, şeklindeki manşet ve haberler yoluyla ihtilalcilerin yanında yer almışlardır. Abdi İpekçi, Çetin Altan, Mümtaz Soysal, ve Doğan Avcıoğlu gibi yazarlar, sevinçle ihtilali destekleyen ve öven yazılar yazmışlardır.³² Aynı şekilde Ankara’da tıp, hukuk ve siyasal bilgiler fakülteleri öğrencileri de ihtilali sevinçle kutlama gösterilerinde bulunmuşlar, Anıtkabir’e çelenk koymuşlar, Milli Türk Talebe Birliği de darbeden dolayı orduya teşekkür etmiştir.³³ Böylece Osmanlıda ihtilal ittifakının en önemli yapısal ögesi olan medrese ve medrese öğrencilerinin ihtilal hareketlerindeki işlevini Cumhuriyet döneminde Üniversite ve üniversite öğrencileri görmüş, onların din temelli ideolojik yapısı, Kemalist ideoloji ile yer değiştirmiştir.³⁴

Ordunun kendine vazife edinerek hiçbir ittifak arayışına girmeden gerçekleştirdiği ihtilal hareketi Osmanlı döneminde sıkça göze çarpan ulemanın ve halkın desteğini alma ve kamuoyu oluşturma girişimlerinin yerini,³⁵ basın, üniversite öğrencileri, belli ideolojik eğilimleri temsil eden siyasal partiler ve parti liderleri almıştır. Özellikle sol Kemalist basın ve CHP bu müttefikliğin gönüllü aktörleri olmuşlardır. Aynı zamanda ihtilal öncesi farklı toplumsal kesimler arasında kurulan ittifaklar, ihtilallerden sonra kurulmaya doğru dönüşmüştür.

ABD, bir yandan DP hükümetini desteklediği imajını korurken diğer taraftan ordu bünyesinde gizlice örgütlenmiş cuntacıları birleştirmeye çalışmış, gerektiğinde darbeyi farklı düşüncelerdeki küçük darbeci guruplara yaptırarak bunlar arasındaki çatışma ve iktidar mücadelesinden yararlanarak Türkiye üzerindeki inisiyatifini güçlendirmek istemiştir.³⁶ 27 Mayıs ihtilalinden sonra ihtilalcilerin ABD’den ekonomik yardım talebine 24 saat gibi kısa bir süre içinde çok hızlı bir cevap veren ABD, ihtilalcilere bir milyar lira yardım sağlamıştır.³⁷ ABD’nin ihtilalcilere yönelik bu tutumu, iç toplumsal koşullar ve ittifaklarla tezahür eden Türk tarihindeki ihtilal geleneğinin dış güçlerle müttefiklik eksenine doğru kayarak

³² Nurşen Mazıcı, “Türkiye’de Askerî Darbelerin Sivil Rejimler Üzerindeki Etkileri”, (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1988), 128-134.

³³ Mazıcı, “Türkiye’de Askerî Darbelerin Sivil Rejimler Üzerindeki Etkileri”, 75.

³⁴ Lewis, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, 234; Sina Akşin, *Jön Türkler ve İttihat Terakki*, (Ankara: İmge Kitabevi, 1998), 129- 130; Ecvet Güresin, *31 Mart İsyanı*, (İstanbul: Habora Kitabevi, 1969), 25.

³⁵ Turner, *Max Weber ve İslam*, 226-228; Akşin, *Jön Türkler ve İttihat Terakki*, 129- 130.

³⁶ Osman Ağır, “Türkiye’de Askerî Darbeler Karşısında Siyaset Kurumunun Tutumu”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 15, (2018), 6.

³⁷ Mazıcı, “Türkiye’de Askerî Darbelerin Sivil Rejimler Üzerindeki Etkileri”, 77.

değiştiğini göstermektedir. Aynı zamanda 27 Mayıs, sonraki ihtilallerde de izleri sürülebilecek ABD öncülüğünde kurulan Nato-ordu müttefikliğinin ilk örneğini de teşkil etmektedir. Bu durum ordunun ihtilal girişiminden önce değişik toplumsal kesimlerle ittifak arayışının dış müttefik arayışına dönüşmesinin göstergesidir. Artık dış müttefikle ihtilallerin gerçekleşmesi yapılaşmıştır.

Her ne kadar ihtilal bildirisinde, “teşebbüsün hiç bir kişiye ya da gruba karşı” olmadığı öne sürülmüşse de ihtilalin, DP’ye karşı düzenlendiği bir gerçektir.³⁸ Çünkü Hükümet üyeleri, DP’nin milletvekilleri, darbeciler tarafından tutuklanmış, tutuklananların yargılanmaları için Yassıada’da özel mahkeme kurulmuş, dışişleri bakanı Fatin Rüştü Zorlu, Maliye Bakanı Hasan Polatkan ile Adnan Menderes idam edilmişlerdir. Milli Birlik Komitesi, bu kez ordu ve üniversitede tasfiye hareketine girişmiştir.³⁹ Nitekim Komitenin askerlere karşı tavrı, ordu içinde Mart 1961’de SKB (Silahlı Kuvvetler Birliği) adı altında darbeci bir örgütün kurulmasına neden olmuştur. 6 Haziran olayı olarak bilinen SKB’nin, Milli Birlik Komite başkanına, “orduda yapılacak tayin ve terfilere MBK karışmayacak” şeklinde bir ultimatoma vermiştir.⁴⁰ Bunu 147 öğretim üyesinin üniversitelerden tasfiyesi izlemiştir. Bu tasfiye hareketleri, darbeyi destekleyen sivil sınıflarla ihtilali yapan ordu arasındaki ilk çatışmayı ortaya çıkarmıştır.

Üniversite öğretim üyelerinin tasfiyesi ile beraber, 27 Mayısçılar, sol ideolojiye karşı mücadele başlatmışlardır. Nitekim 27 Mayısçıların bu politikasını 11 Mayıs 1961’de Milliyet Gazetesi “komünizme karşı mücadele açıldı” manşetiyle ifade etmiştir. Zaten sivil destekten yoksun bulunan 27 Mayısçılar, sol kanat aydınlara yönelik baskıcı politikaları ile iyice sivil destekten yoksun kalmıştır. 27 Mayısçıların, DP iktidarı döneminde yeniden açılan 19 İmam Hatip okuluna, 7 imam hatip daha açarak sayıyı 26’ya çıkarmaları,⁴¹ geniş toplumsal kitlelerin desteklediği DP iktidarına karşı yaptıkları ihtilalin halk tabakalarında meşruiyetini ve desteğini sağlamaya dönük politik bir taktik olarak değerlendirilebilir. 27 Mayısçıların bu tutumunda, bütün ihtilal hareketlerinde sürekli kalıplaşmış bir yapı olarak ortaya çıkan din, toplum, devlet ve ordu dörtlüsünün organik bütünleşmesini sağlamak amacı etkili olmuştur. Aslında ihtilalciler bu imajı yıkmak amacıyla din karşıtı oldukları düşünülen yapılar üzerine giderek din aracılığıyla hem ihtilale meşruiyet kazandırmak hem de halk desteği almak

³⁸ Kongar, *Türkiye’nin Toplumsal Yapısı*, I, 167-168.

³⁹ Kongar, *Türkiye’nin Toplumsal Yapısı*, I, 171; Osman Doğru, *27 Mayıs Rejimi*, (Ankara: İmge Kitabevi, 1998), 12.

⁴⁰ Kayalı, *Ordu ve Siyaset*, 85.

⁴¹ Mustafa Öcal, “İmam Hatip Liselerinde Din Eğitimi”, *Din Eğitimi* içinde, ed. Mustafa Köylü, Nurullah Altaş, (İstanbul: Ensar, 2017), 240.

istemişlerdir. Çünkü halk desteği olmadan hiçbir ihtilalin kalıcı olmadığı tarihsel sosyolojik bir gerçekliktir. Aslında ihtilalciler bu imajı yıkmak amacıyla din karşıtı oldukları düşünülen yapılar üzerine giderek din aracılığıyla hem ihtilale meşruiyet kazandırmak hem de dini kontrol ve denetim altına almak istemişlerdir. Örneğin, ihtilalcilerin oluşturduğu Kurucu Meclis’in hazırladığı Anayasa taslağının, halkoyuna sunulması ve halkın çoğunluğunun kabul oyu vermesinin sağlanması gerekmiştir. Bu ise Türkiye’de dinin etkisini her zaman sürdürdüğü toplumsal tabaka ve sınıfların gönlünü ve rızasını kazanacak politikalarla mümkün olabilirdi. Nitekim 9 Temmuz 1961’de halk oylamasına sunulan Anayasa taslağı seçmenlerin çoğunluğu tarafından onaylanmıştır⁴². Bununla birlikte ekonomik, kültürel ve dinî yaşama bakımından rahatlayan toplumsal kesimler, DP’yi kendi din anlayışlarıyla özdeşleştirmiş, ona karşı muhalefet akımlarına çok itibar etmemiştir. Bu nedenle halkın ve dinin temsilcisi olarak kabul edilen DP’ye karşı yapılan 27 Mayıs ihtilalini İslam’a karşı yapılmış ve din düşmanlarını iktidara getirmeye çalışan bir hareket olarak görmüş, ihtilalden kısa bir süre içinde yapılan seçimlerde ihtilalcilerin desteklemediği ancak halk, DP’nin devamı olarak gördüğü AP(Adalet Partisi)’ni iktidara getirmiştir.⁴³

27 Mayısçılar, aynı zamanda ordunun siyasette etkin ve söz sahibi olabilmesi için 1961 Anayasasının 111. Maddesiyle MGK (Milli Güvenlik Kurulu)’nun kurulmasını sağlamışlardır.⁴⁴ MGK’nın kurulmasıyla 1960’lara kadar süregelen “askerî otoritenin sivil otoriteye” bağlı kalması ile her zaman sivil iktidarın iş başında olması anlayışı değişerek, sivil yönetim üzerine askerî otoritenin denetim ve kontrolü hakim kılınmıştır. Bu anlamda 27 Mayıs ihtilali askerlerin siviller üzerinde egemenlik kurmasıyla ve bizzat devlet yönetimini ele almasıyla, Yeni Anayasa hazırlanmasıyla, Anayasayı halkoyuna sunmasıyla, devlet kurumlarını yeniden ihya ve düzenlemesiyle ihtilal geleneğinin yapısal ve kültürel olarak değişmesine ve farklılaşmasına neden olmuştur. Nitekim Osmanlı döneminde Yeniçeriler, sık sık ihtilal yapmalarına rağmen Osmanlı hanedanını korumuşlar ve ona bağlı kalmışlardır. Sadece Osmanlı hanedanından bir sultanı ha’l edip, uygun gördükleri bir başka sultanı yönetime getirmişler veya isteklerine boyun eğenlere dokunmamışlardır. Üstelik hiç bir ihtilalde yeniçeri yönetimi ele almamıştır.⁴⁵ Türkiye Cumhuriyetinin kurulmasında başrolü oynayan askerlerin Cumhuriyetten sonra siyasetle bağını koparmaya çalışan

⁴² Feroz Ahmad, *Modern Türkiye’nin Oluşumu*, çev. Yavuz Alagon (İstanbul: Sarmal Yayınları, 1994), 182; Kayalı, *Ordu ve Siyaset*, 87.

⁴³ Yücekök, *100 Soruda Din ve Siyaset*, 49.

⁴⁴ Çetin Yetkin, *Türkiye’de Askerî Darbeler ve Amerika*, (Ankara: Ümit Yayıncılık, 1995), 81.

⁴⁵ Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 41-47; Tunaya, *İslâmcılık Akımı*, 107-109; Mustafa, Baydar, *31 Mart Vak’ası*, (İstanbul: Anıl Matbaası, 1955), 6-10; İsmail Hami Danişmend, *31 Mart Vak’ası*, (İstanbul: İstanbul Kitapevi, 1961), 21-22.

düzenlemelere gidilmiş ancak bu tedbirler çok partili döneme geçişle birlikte ordunun siyasete ilgisinin artmasını engelleyememiştir. 27 Mayıs ihtilali ile birlikte askerlerin ülke yönetimine müdahale etme ve ortak olma mekanizması tekrar işlemeye başlamış, bu kültür yeni bir biçim almıştır.⁴⁶ Aslında aynı zamanda 27 Mayıs, Türk ordusunun sivil otoriteye bağlı kalma geleneğinden bir kopuşu ama ihtilalin tertiplendiği yöneticileri değiştirme geleneğini de aynen korumuştur. Bütün bu ihtilal geleneğinde görülen değişim ve süreklilikler daha sonra karşılaşılan ihtilallerde başvurulan yapısal ve kültürel unsurlar olmuştur.

MGK ile Türk Silahlı Kuvvetlerinin iç disiplini sağlamak amacıyla çıkarılan İç Hizmet Kanununun, “Türk Silahlı Kuvvetlerinin görevi, Türk yurdunu ve Anayasa ile tayin edilmiş olan Türkiye Cumhuriyetini kollamak ve korumaktır” şeklindeki 35. Maddesi, sivil iktidarlar üzerindeki askerî otoriteyi güçlendirmekle birlikte ihtilalcilere yasal dayanak sağlamıştır.⁴⁷ Hem iç hizmet kanunundaki “korumak ve kollamak” hem de bu kurulun adındaki “güvenlik” kavramları “askerî milli güvenlik” ideolojisinin oluşmasına imkan tanımıştır. Esasen bu kavramlar ve askerî milli güvenlik ideolojisi daha sonraki ihtilallerin gerekçesini oluşturmuştur.⁴⁸

Osmanlının son dönemlerinde başlayan askeri bürokrasinin sistem içinde özerklik kazanımı,⁴⁹ 1950 öncesi dönemde kısmen zayıflamış ancak, 1960 sonrasında gittikçe güçlenmiştir. 1971 ve 1980 müdahaleleri ile de ordunun sivil otorite üzerindeki hakimiyeti ve özerkliği kuvvetlenmiş ve çeşitli biçimlerde yeniden üretilmiştir.⁵⁰ Böylece ordu, Türkiye’de Atatürkçü, laik demokratik yapının koruyuculuğu ve savunuculuğu rolünü üstlenen özerk bir kuruma dönüşmüştür. 27 Mayıs’tan sonra ordu, sivil otorite üzerindeki siyasal konumuyla yetinmemiş tıpkı, Osmanlı döneminde yeniçerilere tanınan savaş zamanı dışında ekonomik ve ticari hayatta doğrudan yer alma, maaş artışı, ulufe dağıtma gibi uygulamaları hatırlatacak şekilde ekonomik ve toplumsal avantajlar, imtiyazlar elde etmiştir.⁵¹

⁴⁶ Hakan Temiztürk, “Türkiye’de Ordunun Siyasete Müdahale Geleneği ve Basın: 27 Nisan 2007 Muhtırasından Önce ve Sonra”, *Erciyes Üniversitesi İletişim Fakültesi Akademik Dergisi*, 1/1, (2009), 9.

⁴⁷ MAZICI, “Türkiye’de Askeri Darbelerin Sivil Rejimler Üzerindeki Etkileri”, 88-89.

⁴⁸ Ahmad, *Modern Türkiye’nin Oluşumu*, 183-184.

⁴⁹ Burak, “Osmanlıdan Günümüze Ordu Siyaset İlişkileri”, 45.

⁵⁰ Ümit Cizre, *Muktedirlerin Siyaseti*, çev. Cahide Ekiz (İstanbul: İletişim Yayınları, 1999); Hikmet Özdemir, *Rejim ve Asker*, (İstanbul: Afa Yayınları, 1989); Metin Öztürk, *Ordu ve Politika*, (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1993); Serdar Şen, *Geçmişten Geleceğe Ordu*, (İstanbul: Alan Yayıncılık, 2000).

⁵¹ Akdağ, *Türkiye’nin İçtimai ve İktisadi Tarihi*, I, 659; Elibol, “Yeniçeriler ve İktidar Bağlamında Osmanlı Sisteminin Dönüşümü”, 32; Kemal Karpat, *Osmanlı Modernleşmesi Toplum, Kuramsal Değişim ve Nüfus*, çev. Akile Zorlu Durukan (Ankara: İmge Kitabevi, 2008), 61; Sabri F. Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, (İstanbul: Der Yayınları, 1999), 153-154; Miyase Koyuncu Kaya, “Esnaf Loncalarında

27 Mayısçı zihniyetin ve 1961 anayasasının ordu mensuplarına, sağladığı bütün bu siyasî-ekonomik ayrıcalıklara rağmen ordu içinde çatışma ve ayrılaşmaların sürdüğü görülmektedir. 21 Mayıs 1961 ve 22 Şubat 1962 tarihlerinde iki kez ihtilal denemesinde bulunan Talat Aydemir olayı, ordu içindeki çatışmanın bir ürünü olarak görülebilir.⁵²

1965 yılı seçimlerinden sonra hükümeti kuran Demirel Hükümeti, Meclis çoğunluğuna sahip olmasına rağmen yetki eksikliğinden yakınmaya başlamıştır. Genel Kurmay Başkanı Cevdet Sunay, görevinden ayrılarak, kontenjan senatörlüğüne atanmış ve 28 Mart 1966 tarihinde Cemal Gürsel’in yerine Cumhurbaşkanı seçilmiştir. Bu seçim ordunun baskıları sonucu gerçekleşmiştir. Bu yüzden Sunay’ın cumhurbaşkanlığı seçimi problemi, 1961 seçimlerinden bu yana devam eden rejimi sivilleştirme faaliyetlerinin başarısızlığını ve ordunun siyaset üzerindeki nüfuzunun sürdüğünü göstermektedir.

3. 12 MART 1970 MUHTIRASI

1968 yılında öğrenciler arasında başlayan sağ-sol çatışması, grevler, İslami hareketin partisi olan Milli Nizam partisinin, Kemalizm karşıtı tutumu, ekonomik krizler ve Demirel hükümetinin adetâ kaosa sürüklenen ülkeyi yönetmede aciz kalması, Silahlı Kuvvetleri bir kez daha harekete geçirmiştir. Böylece 12 Mart 1970 tarihinde Generaller (Genelkurmay başkanı ve üç kuvvet komutanı), Türk silahlı Kuvvetleri adına sivil yönetime “Parlamento ve hükümet süregelen tutum, görüş ve icraatlarıyla yurdumuzu anarşi, kardeş kavgası, sosyal ve huzursuzluklar içine sokmuş, Atatürk’ün bize hedef verdiği çağdaş uygarlık seviyesine ulaşmak ümidini kamuoyunda yitirmiş ve Anayasasının ön gördüğü reformları tahakkuk ettirememiş olup, Türkiye Cumhuriyeti’nin geleceği ağır bir tehlike içine düşürülmüştür” şeklinde bir muhtıra vermişlerdir.⁵³

Muhtırayı önceden haber alan Demirel, muhtıracıları emekli edebileceklerini ve darbe girişimini bertaraf edebileceklerini, Cumhurbaşkanı Sunay’a belirtmiş, ancak Sunay’ın bu politikaya destek vermemesi üzerine “muhtıra ile Anayasa ve hukuk devleti anlayışını bağdaştırmak mümkün değildir” diyerek istifa etmiştir.⁵⁴

Neredeyse 27 Mayıs ihtilal bildiriyle aynı gerekçeleri barındıran Muhtıra metninde siyasal iktidar, ülkeyi anarşiye, kardeş kavgasına, sosyal ve ekonomik krizlere

Yeniçeriler”, *History Studies*, 5/4, (2013),193; Halil, İnalçık, *Turkey and Europe in History*. (İstanbul: Eren Yayıncılık, 2006), 67.

⁵² Kongar, *Türkiye’nin Toplumsal Yapısı*, I, 175-176; Kayalı, *Ordu ve Siyaset*, 104.

⁵³ Temiztürk, “Türkiye’de Ordunun Siyasete Müdahale Geleneği ve Basın: 27 Nisan 2007 Muhtırasından Önce ve Sonra”, 10.

⁵⁴ Cüneyt Arcayürek, *Darbeler ve Gizli Servisler*, (İstanbul: Bilgi Yayınevi, 1989), 165-171.

sürüklemekten sorumlu tutulmuş, Anayasayı uygulamamakla, Atatürk’ün gösterdiği yönetim modelinden sapmakla, suçlanmıştır. Bu nedenle hedef alınan siyasal iktidarın istifasını ordunun kabul edilebilir bulduğu partiler üstü bir hükümet kurulmasını talep etmişlerdir. Hiç kuşkusuz, hükümet, şiddetin artmasından sorumludur. Bununla birlikte 12 Mart’tan bir ay önce yapılan MGK toplantısında kurulun asker üyelerinin Demirel’in, Ankara ve bazı illerde sıkıyönetim ilanı isteğine karşı çıkmış olmaları, onların da sorumluluğunun olduğunu göstermektedir.⁵⁵

Nedenleri ve zamanlaması bakımından tam olarak anlam verilemeyen⁵⁶ bu muhtırada ordu, hükümetin istifasını talep ettikten sonra mevcut siyasal istikrarsızlığı, toplumsal çatışma ve gerilimleri giderecek, Atatürk ilke ve inkılaplarına bağlı, güçlü bir hükümetin kurulmasını istemektedir⁵⁷. Aslında ordunun bu tutumu, gelenekleşmiş sivil iktidara müdahale zihniyetinin bir başka dönüşümüne işaret etmektedir. Esasen 27 Mayısçılar, demokrasiyi yeniden rayına oturtmak için harekete geçmelerine rağmen ihtilalle yönetimi ele almışlardır. 12 Martçılar da demokrasi talep etmektedir. Ancak, 12 Martçılar, Anayasayı askıya almadan, Parlamento ve siyasal partileri kapatmadan hükümeti devirmekle 27 Mayısçılardan ayrılmaktadır. Böylelikle Osmanlı dönemi ihtilal kültüründeki siyasal iktidarı yönetime el koymadan devirme, ordunun kabul edilebilir bulduğu bir diğer sivil yönetimi iktidara taşıma⁵⁸ kalıbı -27 Mayıs’ta, 12 Eylül’de akamete uğrayıp işlev görmese de- yeniden işlev görmeye başlamıştır. Nitekim bu yöntem, 28 Şubat sürecinde de kullanılmıştır. 12 Mart’la birlikte ordunun bu ihtilalci tavrındaki değişimin farklı toplumsal kesimlerin 27 Mayıs ihtilaline karşı gösterdiği demokratik tepkinin bir sonucu olabilir. Bütün bunlara rağmen yine de muhtıradaki, “...Türk Silahlı Kuvvetleri kanunların kendisine vermiş olduğu Türkiye Cumhuriyetini korumak ve kollamak görevini yerine getirerek, idareyi doğrudan doğruya üzerine almaya kararlıdır” şeklindeki madde, ordunun ihtilalci eğiliminin sürdüğünü göstermektedir.

12 Mart muhtırası, hükümeti sadece anarşi ve terör karşısında aciz kalmakla, Anayasayı çiğnemekle suçlamamış, aynı zamanda Atatürk ilke ve inkılaplarının yozlaştırılmasına neden olmakla suçlamıştır. Bu nedenle muhtıra ile ihtilal kültürüne ilk defa, siyasal iktidarın Atatürk ilke ve inkılaplarını uygulamadığı gerekçesi yeni bir ideolojik yapısal unsur olarak eklenmiştir.

⁵⁵ Üskül, *Siyaset ve Asker*, 192.

⁵⁶ Burak, *Osmanlı’dan Günümüze Ordu-Siyaset İlişkileri*, 57.

⁵⁷ Kongar, *Türkiye’nin Toplumsal Yapısı*, I, 184-185.

⁵⁸ Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 41-47; Danişmend, *31 Mart Vak’ası*, 21-22; Hale, *Türkiye’de Ordu ve Siyaset*, 260.

Muhtıradaki, askerlerin partiler üstü hükümet kurma talebine uygun olarak, CHP’den istifa eden Nihat Erim 20 Mart günü bağımsız başbakan olarak atanmıştır. Nihat Erim’in Partiler üstü Hükümetin başbakanı olarak atanması, 1972 de CHP’yi bölmüştür. CHP genel sekreteri olan Bülent Ecevit 12 Mart muhtırasının sol ideolojiye karşı verildiğini öne sürerek partiden ayrılmıştır.⁵⁹

1961 yılında kurulan MGK’nda askerler, hükümet kanadından gelen sivillere karşı azınlıkta bulunmaktadır. Partiler üstü Nihat Erim hükümetinin yaptığı düzenleme ile Genel Kurmay Başkanı ile birlikte kuvvet komutanları ve Jandarma genel komutanın da MGK’na katılmasıyla askerlerin konumu güçlendirilmiştir. 1982 Anayasasıyla da hükümet kanadından gelen bakanların sayısı azaltılmış ve böylelikle MGK’nda askerlerin sayısı belirgin bir şekilde artırılmıştır.

12 Mart muhtırasını verenlerin uyguladığı bir başka politika da, tıpkı 27 Mayısçılar gibi ordu içinde tasfiye hareketlerine girişmeleridir. Nitekim 12 Mart muhtırasını izleyen günlerde bir general ve on albay ordu içinde “sol kanadı oluşturan devrim gurubu yandaşları oldukları” suçlaması ile Silahlı kuvvetlerden emekliye sevk edilmişlerdir.

27 Mayıs ihtilalinde olduğu gibi Muhtıraya Kemalist ideolojiye mensup aydınlar, sol kanat basın, köşe yazarları, TİP, DİSK gibi işçi sendikaları, sol Kemalist dernekler ve CHP, iş adamları ve üniversite öğrencileri destek vermişlerdir⁶⁰. Bu olgu, muhtıracılar ile basın, sol Kemalist ideolojiyi temsil eden aydınlar, iş adamları, öğrenciler ve sol siyasetçiler ittifakının sürekliliğini ancak bu muhtırayla birlikte bu sınıflar içinde artan muhafazakâr sağ çeşitlenme nedeniyle muhtıracılara karşı tepkisel kopmaların gerçekleştiğine şahit olunmuştur. Artık basının, siyasetin, sol kesimlerin, CHP’nin ve Kemalist ideolojinin darbecilerle kurduğu ittifakın tek yapı ve tek ses senfonisi bozulmuş, muhtıraya karşı tutumlarla karşılaşmıştır.⁶¹ Bununla birlikte 27 Mayısçıların ihtilalin meşruiyetini sağlamak ve kendilerini güvence altına almak için gerçekleştirdikleri anayasal düzenlemeler, muhtıracıların meşruiyet ve güvence kaynağını oluşturmuştur. Böylece ordunun ihtilallerin meşruiyetini sağlayacak ve kendilerini güvence altına alacak tedbirleri anayasal ve kurumsal düzenlemelere bağlaması, yeni ihtilal hareketlerine hukuksal, kurumsal ve toplumsal zemin hazırladıkları, bu zeminin sonraki ihtilaller için bir dayanak teşkil ettiği anlaşılmaktadır.

⁵⁹ Ahmad, *Modern Türkiye’nin Oluşumu*, 211.

⁶⁰ Ağır, “Türkiye’de Askeri Darbeler Karşısında Siyaset Kurumunun Tutumu”,10.

⁶¹ Mazıcı, “Türkiye’de Askeri Darbelerin Sivil Rejimler Üzerindeki Etkileri”, 132-138.

4. 12 EYLÜL İHTİLALİ

Siyasal istikrarı sağlamayı, ekonomiyi düzeltmeyi, anarşi ve terörü durdurmayı hedefleyen 12 Mart Muhtırası bu hedefini tutturamamıştır. Nitekim şiddet eylemleri, siyasi istikrarsızlık ve çatışmaya ilaveten ekonomik çöküş giderek artan bir şekilde devam etmiştir. Bütün bunlar yine bir başka ihtilalin gerekçesi olmuştur. Gerçekten de 12 Eylül öncesi Türkiye’de toplumsal şiddet, anarşi, kaos, siyasi ve ekonomik kriz ortamı hakim olmuştur. Ecevit-Erbakan koalisyonunca gerçekleştirilen 1974 Kıbrıs Barış Harekâtından sonra ABD ve Avrupa ülkeleri, Türkiye’ye ağır ekonomik ambargo uygulamışlardır. Zaten kötü durumdaki ekonomi, bu ambargo ile daha da kötüleşmiş, enflasyon artmış, Türk Lirasının değeri çok düşmüş, günlük hayatı idame ettirmek için gerekli pek çok zaruri ihtiyaç maddesi bulunamaz hale gelmiş ve bunun sonucunda karaborsacılık yayılmıştır. Bununla birlikte ideolojik farklılıklar ekseninde sağ-sol gruplar arasında çatışmalar, şiddet ve anarşi artmıştır. Hükümet bu çatışmaların önüne geçmek, anarşi ve terörü bitirmek üzere sıkıyönetim ilan etmiş ancak başarılı olamamıştır. Koalisyonlarla idare edilen ülkede, parlamentoda görev süresi biten cumhurbaşkanının yerine aylarca seçim turları yapılmasına rağmen cumhurbaşkanı seçilememiştir⁶².

Toplumsal, ekonomik, siyasi krizler, 12 Eylül 1980 sabahı saat 03.00’de bir askerî darbe ile sonuçlanmıştır. Radyo ve Televizyonda yayınlanan mesajında Kenan Evren, “ülkenin devletimizin ve milletimizin bekasını tehdit eden tarihinin en ağır buhranına” sürüklenmiş olduğunu vurgulamıştır. Ülkenin ekonomik çöküş, anarşi ve şiddet ortamına sürüklenmesinde siyasi iktidarı suçlamıştır:

“...Ülkenin ve milletin bütünlüğünü, milletin hak, hukuk ve hürriyetini korumak, can ve mal güvenliğini”, “refah ve mutluluğunu sağlamak, kanun ve nizam hakimiyetini...tesis ve idame etmek gayesiyle devlet yönetimine el koymak zorunda kalmıştır”.

Bu arada Genel Kurmay Başkanı Evren’in başkanlığında dört kuvvet komutanının üyesi olduğu Milli Güvenlik Konseyi kurulmuştur. 12 Eylülde ordu içerisinde 27 Mayıs ihtilalinden sonra ortaya çıkan çatışma ve farklılıklar oluşmamıştır. Darbeyi askerî sınıf sıkıyönetim kadrosunu desteklemiştir. Anarşi ve terör, aşırı enflasyon, temel tüketim malları kıtlığı yüzünden bıkan halk, ihtilali ve sıkıyönetimi desteklemiştir. Böylelikle 27 Mayıs ve 12 Mart Muhtırasının en büyük eksiği olan halk ordu birlikteliği ve desteği 12 Eylülde sağlanmıştır.

⁶² Ağır, “Türkiye’de Askerî Darbeler Karşısında Siyaset Kurumunun Tutumu”, 10-11.

İç ittifak arayışına girmeden ordu içi hareket olarak gerçekleştiren 12 Eylül ihtilalinden önce başta ABD olmak üzere Nato ile darbe olmadan önce işbirliğine gidildiği anlaşılmaktadır. 12 Eylül askerî darbesinin olduğu gece, ABD Güvenlik Konseyi’nin Türkiye masası şefinin, ABD Başkanı Carter’a, “Senin çocuklar işi bitirdi”⁶³ şeklindeki ifadesi, Türkiye’deki darbelerde ABD’nin aktif rolünü ortaya koymuştur. Bu durum, Cumhuriyet sonrasında askerlerin önce kurduğu dış ittifaklarla darbeleri gerçekleştirdiği, daha sonra ülke içi Kemalist ve sol kesimlerin gönüllü desteğiyle karşılandığı ancak 12 Eylül de ise darbe öncesi kardeş kavgası, toplumsal çatışma gibi faktörlerin etkisi altında ezilen geniş toplumsal kesimlerin yönlendirilmesiyle halkın rızasının sağlanması yönünde kamuoyu oluşturulduğunu göstermektedir.

Milli güvenlik konseyi, anayasayı askıya almış, Meclisi kapatmış, önde gelen partilerin liderlerini tutuklamış, sendikal faaliyetleri yasaklamıştır. Eski siyasetçilerin tasfiyesiyle siyasi ve ekonomik olarak yeniden yapılanma yolu açılmıştır. Bununla beraber, işçi eylemleri yasaklanmış, grevde olan işçilere işbaşı yapmaları emredilmiştir. Aynı gün DİSK (Devrimci İşçi Sendikaları Konfederasyonu) ve MİSK (Milliyetçi İşçi Sendikaları Konfederasyonu) yöneticilerine 48 saat içinde sıkıyönetim yetkililerine teslim olmaları emredilmiştir. Bu emirle ihtilalciler sağ ve sol arasında ayırım yapmadıkları izlenimini uyandırmak istemiş olmalıdırlar. 12 Eylülcülerin bu tutumlarının arkasında daha önceki ihtilal hareketlerinin de başvurduğu iktidar sahiplerinin iktidardan uzaklaştırılması ve bozulan ekonomik, siyasi ve toplumsal düzenin yeniden sağlanması için gerektiğinde polis, asker ve yargı gibi baskıcı devlet aygıtlarını ve din, eğitim, medya gibi ideolojik araçları kullanma kültürü yatmaktadır.

27 Mayıs ve 12 Mart müdahaleleri ile önlenemeyen anarşi ve terör eylemleri 12 Eylül sabahı birden bitmiştir. Bu durum ordunun anarşi ve terör tehdidine karşı kararlılığının bir sonucu da olabilir. Ancak askerî müdahale öncesi toplumsal şiddet ve kaos ortamı, ihtilal için elverişli toplumsal koşulların oluşmasında, böylece kardeş kavgasından bıkan halkın desteğinin kazanılmasında çok etkili olmuştur. Artan şiddet ve güvelik sorunu, ihtilalin meşruluğu konusunda toplumu ikna etme işlevi görmüştür. İhtilal sabahı şiddetin bıçak gibi kesilmesi, ihtilalcilerin ülke içindeki olaylara hakim olduğunu, bildiğini, takip ve kontrol ettiğini göstermektedir. Nitekim Kenan Evren’in, “terörle mücadele başlıca görevimizdir. Çünkü, ülkenin en büyük ve yurttaşları rahatsız eden problemi budur... sol örgütlere

⁶³ Ağır, “Türkiye’de Askerî Darbeler Karşısında Siyaset Kurumunun Tutumu”, 12.

mensup binlerce kişi her gün ölü ya da yaralı olarak ele geçiriliyor ve adli makamlara teslim ediliyor” şeklindeki ifadesi bu durumu ortaya koymaktadır.⁶⁴

Darbeciler en çok Anayasa yapmak ve değiştirmekle meşgul olmuşlardır. 27 Mayısçılar, DP iktidarını çiğnemekle suçladıkları 1924 Anayasasını, 12 Martçılar, 1961 Anayasasının “bol elbise” olarak niteledikleri maddelerini, 12 Eylül ihtilalcileri de 1961 Anayasasını değiştirmişlerdir. Cumhuriyet öncesi bütün ihtilal hareketleri, siyasal istikrarsızlıktan veya toplumsal kaostan, Osmanlı anayasal düzenine yani şeriat ve örfü⁶⁵ iktidarı sorumlu tutmada; Cumhuriyet devrinde ise Anayasal düzeni, anayasayı çiğnemekle ya da uygulamamakla suçlamada birleşmişlerdir. Bu nedenle darbeciler hep “düzeni” tekrar sağlama vaadiyle toplum karşısına çıkmışlardır.

5. 28 ŞUBAT 1997 POST MODERN DARBE SÜRECİ

Terör ve anarşinin önüne geçen 12 Eylül cunta yönetimi, 1982 yılında hazırladığı Anayasa taslağını halkoyuna sunmuştur. 1982 Anayasası yüzde 91 evet oyuyla kabul edilmiştir. Bu anayasaya göre Evren cumhurbaşkanı olmuş ve Ekim 1983’te seçimlere gidileceğini açıklamıştır. Kasım 1983’te yapılan seçimleri, Turgut Özal’ın Anavatan Partisi ezici bir çoğunluğun oyunu alarak kazanmıştır. Bunun üzerine ordu iktidarı Özal’a teslim ederek kışlasına geri dönmüştür.

12 Eylül ihtilalinden sonra Kenan Evren ve Özal’ın uyguladığı politikalar, Türkiye’de İslamcı hareketin geri çekildiği kamusal alanlara yeniden yayılmasıyla sonuçlanmıştır. Özal döneminde her alanda uygulanan liberalleşme, hak ve özgürlüklerle ilgili politikalar, dini kamusal alanda daha görünür kılmıştır. Bazılarının iddiasına göre devletin dine karşı bu politik tutumundaki değişimin önünü 12 Eylülcüler açmıştır. Bunun sonucunda İmam Hatip okullarının, Kuran Kurslarının sayısı hızla artmıştır. Üniversiteye girişlerde İmam Hatiplilerin önünün açılmış, üniversitelerin İlahiyat dışındaki bölümlerine bu okul mezunlarının girişi kolaylaşmıştır. Böylelikle hem imam hatip lisesi mezunu olanların hem de üniversite mezunu imam hatiplilerin devletin önemli mevkilerine atanmaları mümkün olmuştur. Kamu bürokrasisinde imam hatiplilerin, bu okullara ve kuran kurslarına giden öğrencilerin sayıları gittikçe artmıştır.

Türkiye’de dinî hayat alanındaki bu gelişmeler, 1995 seçimlerinden İslamcı siyasetin temsilcisi olan RP(Refah Partisi)’nin birinci parti çıkmasında etkili olmuştur. Seçimlerden en

⁶⁴ Ahmad, *Modern Türkiye’nin Oluşumu*, 260.

⁶⁵ Lewis, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, 234; Akşin, *Jön Türkler ve İttihat Terakki*, 129- 130; Baydar, *31 Mart Vak’ası*, 6-10; Danişmend, *31 Mart Vak’ası*, 21-22.

fazla oyu alan RP’nin genel başkanı Necmettin Erbakan’a hükümeti kurma görevi verilmiş ve Erbakan’ın Başbakanlığında Refah-Yol koalisyon hükümeti kurularak göreve başlamıştır. Refah-Yol hükümeti asker ve laik toplumsal kesimleri rahatsız etmiştir. Kemalistler, RP’nin laikliğe ve cumhuriyete karşı olduğu tezini destekleyen, Atatürkçülük, laiklik ve demokrasi ile ilgili söylemlerinden dolayı RP’nin koalisyon hükümetinin ortağı olmasına en başından itibaren kuşkuyla bakmıştır. Bu tezin yanında Kemalist laik kamuoyunu, İslamcı bir partinin arka arkaya seçim kazanması endişelendirmiştir.⁶⁶ RP’nin genel başkanı Necmettin Erbakan’ın başbakan olması, hem ordu hem de toplum içindeki Kemalistleri rahatsız etmiştir. Bütün bu rahatsızlığın farkında olan Erbakan’ın kendisine yönelik ihtilal tehdidine çözüm arayışı olarak, Genel Kurmay Başkanlığını, Milli Savunma Bakanlığı’na bağlamaya çalışması ordunun RP ye yönelik muhalefetini keskinleştirmiştir.⁶⁷

Ordudaki bu alerjik reaksiyon, seçimle iş başına gelmiş olan Refahyol Hükümetini iktidardan indirmek amacıyla yargı mensuplarına, akademik çevrelere ve medyaya sunduğu brifingler yoluyla dile getirilmiştir. Bu durum ordunun toplum mühendisliği rolünün brifinglerle yapılaşmış olarak tezahür ettiğini kanıtlamaktadır.⁶⁸ Bununla beraber, Refah-yol iktidarının başbakanı Erbakan, ordu ile iyi ilişkiler kurma ve yakınlaşma politikasını benimsemiştir. Bu yüzden, İsrail’le askerî antlaşmaları imzalamış, ordudan atılan subaylar konusunda sorun çıkarmayarak bir tür ordu ile “uyum sürecine” girmiştir. Erbakan, ordu ile bu tür uyum süreci uygulama politikasıyla paradoksal olarak ilk uluslararası gezisini İran’a ve Batı’nın soyutladığı Libya’ya yapmıştır. Erbakan’ın İran ve Libya gezileri, hem sol çevreler hem de sağ çevreler tarafından tepkiyle karşılanmıştır. Diğer taraftan, bu gezilerin yarattığı tepkilerin sürdüğü sıralarda Susurluk kazası meydana gelmiştir. Erbakan’ın Susurluk kazasında beliren mafya, devlet ve polis ilişkisine tepki gösteren kitle eylemlerine “gulu gulu dansı” nitelendirmesi yapması, üst düzey bir parti yöneticisinin “mum söndü” benzetmesiyle Alevîliğe hakarete bulunması, başlangıçta laik çevrelerce gösterilen tepkinin farklı toplumsal kesimlere yayılmasına neden olmuştur.

Bu süreçte RP’nin hem kendi tabanıyla hem de çeşitli İslamcı kesimlerle çelişkileri artmıştır. Sonunda parti ve İslamcı kesimlerden gelen tepkiler nedeniyle RP, iktidarda kendi çizgisiyle tutarlı bir politika izlemeye çalışmıştır. Ramazan ayında kendi kitlesine yönelik mesajlar vermeye başlamıştır. Bu amaçla devlet dairelerinde Ramazan mesaisi, türbanın serbest bırakılması, kurban derilerinin THK(Türk Hava Kurumu) yanında İslamî Vakıflara

⁶⁶ Yavuz, “Milli Görüş Hareketi: Muhalif ve Modernist Gelenek”, 600.

⁶⁷ Metin Heper, *Türkiye’nin Siyasal Hayatı*, (İstanbul: Doğan Kitap, 2011), 286-287.

⁶⁸ Ahmet İnsel, “Ulusal Güvenlik Siyaseti ve Silahlı Kuvvetler Partisi”, *Birikim*, 149 (2001): 13.

verilmesi, Erbakan’ın başbakanlıkta tarikat şeyhlerine iftar yemeği vermesi, Taksime cami projesi gibi politikaları Kemalist çevreleri rahatsız etmiştir. Nitekim, Erbakan’ın “kanlı mı olacak kansız mı olacak” sözleri ile Sincan Belediye Başkanı Bekir Yıldız’ın, Sincan gecesinde “Şeriatı bir ilaç gibi şırınga edeceğiz” sözleri RP iktidarına karşı laik ve askerî kesimlerdeki reaksiyonu daha da artırmıştır.

Aczimendiler’in, 6 Ekim 1996’da Kocatepe Camisi’nde “şeriat isteriz” sloganı atması, Sincan belediyesinin 30 Ocak 1997’de düzenlemiş olduğu Kudüs gecesinde “cihat” adlı oyunun gösterilmesi, 23 Şubat 1997’de Fatih Camii’nde kılınan öğle namazına müteakip “şeriat isteriz”, “yaşasın Hizbullah” sloganlarıyla bir grubun yürüyüş yapması yazılı ve görsel medyada geniş yankı bulmuştur. Bütün bu girişimler, Türk Silahlı Kuvvetleri’nde tepkiyle karşılanmış, hatta Oramiral Güven Erkaya “İrtica, PKK’dan daha tehlikelidir” şeklinde açıklama yapmıştır. Kuvvet komutanları Erbakan ve Çiller’i eleştirmekle kalmamış, 4 Şubat’ta Sincan’da 20 tank ve 15 zırhlı araçla geçiş yaptırmıştır. Ordu, Sincan’dan tankların önderliğinde askerî konvoyu geçirmekle aslında RP politikalarına karşı açık bir mesaj vermiştir. Nitekim bu tanklı uyarıya Genel Kurmay ikinci başkanı Çevik Bir, “demokrasiye balans ayarı yapıldı” yorumunu yapmıştır.

. Zaten refah-yol iktidarına karşı kuşkuyla bakan laik çevreler, RP’nin bu tutumu nedeniyle hükümete karşı topyekun bir savaş başlatmışlardır. Nitekim, “dinin siyasete alet” edildiğini, rejimin tehlikeye düştüğünü ve RP’nin “şeriatı” getirme gayreti içinde olduğunu düşünen Kemalist toplumsal çevreler harekete geçmiştir. İktidara karşı duyulan memnuniyetsizlik, ilk önce basın aracılığıyla kışkırtılmış, daha sonra aydınlar, sendikalar, burjuvazi, siyasetçiler vb. gibi bazı toplum kesimleri, Osmanlı geleneğinde⁶⁹ olduğu gibi adetâ ihtilal ittifakı yapmışlardır. Böylece Osmanlı dönemindeki ihtilal geleneğinin bir yansıması olarak ordu ihtilalin içine çekilmeye çalışılmıştır.

Nihayet ordudaki Refah-Yol iktidarına karşı duyulan rahatsızlık, 28 Şubat günü yapılan MGK toplantısına yansımıştır. Komutanlar, Batı çalışma grubu tarafından hazırlanan MGK’dan geçirmek istedikleri, irtica tehdidiyle ilgili önlemleri değerlendiren raporlarla hazırlıklı gitmişlerdir. 28 Şubat 1997 günü 9 saatlik uzun bir toplantı yapan MGK’nun yayınladığı bildiri hükümete karşı bir muhtıra niteliği taşıyordu. Bu bildiride “Atatürk milliyetçiliği”, “Atatürk ilke ve inkılapları”, “çağdaşlık”, “rejim aleyhtarlığı”, “çağdıslık”, “devleti güçsüzleştirmek” “irtica”, “irtica ile mücadele eylem planı”, “çağdaşlıktan ve çağdaş medeniyetten ayrılma” şeklindeki ifadeler, Kemalist devletçi-ideolojik bir kaygıyı,

⁶⁹ Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 116-118.

Kemalist elitist dünya görüşünü ve toplum projesini hakim kılmak, toplumun dini hayatını, dinî grupları ve siyasal İslam’ı kontrol ve denetim altına almak olduğunu göstermektedir.⁷⁰ Üstelik bu bildiri, önerilen tedbirler paketinin uygulanmaması halinde yaptırım öngörmekteydi. Bu yaptırım, başbakanın ve hükümetin istifasından içerisinde RP’nin olmadığı başka bir hükümet kurulmasına ve askerî darbe tehdidine varıncaya kadar muhtemel birçok müdahaleyi içermektedir.

Görüldüğü üzere Laik Kemalist ideolojiyi benimseyen aydınların, gazetecilerin, işadamlarının ve askerlerin irticanın yükselişe geçtiği değerlendirmesi, 28 Şubat sürecinde etkin bir rol oynamıştır. Kemalist toplumsal kesimler ile ordunun RP iktidarına muhalefet noktasında bütünleştiği 28 Şubat süreciyle birlikte ordu, “dinin siyasete alet edilmesinin” önüne geçebilmek için bir dizi önlemleri sivil iktidara empoze etmiştir. Toplumsal kesimlerden bağımsız olarak gerçekleştirilen 27 Mayıs, 12 Mart ve 12 Eylül ihtilal hareketlerinde sonradan kurulan ordu, Kemalist sol kesim ittifakının aksine 28 Şubat süreci Kemalist ideolojiyi ülkü edinen yargının, basın, aydınların, öğrencilerin, sendikaların, iş adamlarının, CHP’nin ve taraftarlarının işbirliğinin ve ortaklığının sonucudur.⁷¹ Aynı zamanda 28 Şubat sürecinde ordu, İslamcılar, geleneksel sivil yönetici, tarikat, cemaat bütünleşmesi ve ittifakını yeniden kurma teşebbüsü ile cumhuriyet rejimiyle çatışma içinde olan tarikat ve cemaat liderlerini yeniden barıştırma girişimleri karşısındaki tepkisini ortaya koymuştur. Ordu, siyasal iktidara Kemalist ideoloji işbirliği ile din ve dinî kurumlar üzerine birçok düzenleme yapması yönünde baskı uygulamıştır. İrticanın önüne geçmek amacıyla, örgün ve yaygın din eğitimini kısıtlayan birçok düzenlemeye gidilmiştir. Kamusal alanda türban yasağı getirilmiştir. Ancak ordunun bu tepkisinden sonra MGK’nda alınan kararların uygulanması neticesinde İslamcı kesimlerin önderliğinde post modern darbecilere karşı türbanın simgelediği dinî hak ve özgürlükler talep eden gösteriler başlamıştır.

Aslında türban merkezli bu gösteriler, darbeler tarihinde ilk defa darbecileri protesto ve tepki gösteren, demokrasi, insan hak ve özgürlükleri ve sivil siyasetin yanında yer alan toplumsal tepkinin bir ifade biçimi olmuştur. Darbecilerin polis, asker ve yargı gibi devlet aygıtları yoluyla güç kullanması; demokratik darbe karşıtı tepkileri aşırı şekilde cezalandırarak; medya, siyaset ve din gibi ideolojik araçlarla kamuoyu oluşturmaya çalışması, elitizmin meşruiyet arayışına işaret eder. Bütün bunlara rağmen darbe karşıtı geleneksel İslam ve çağdaş İslamcı ideoloji, alternatif modernlikler ve tampon mekanizmalar

⁷⁰ Mustafa Erdoğan, *28 Şubat Süreci*, (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 24.

⁷¹ Bekir Berat Özipek, “28 Şubat ve İslamcılar”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, İslamcılık*, Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekinil, 6, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004), 640-641.

aracılığıyla toplumsal ve kültürel yapıya tutunmaya çalışmıştır. Bu kapsamda türbanlı kızlara yönelik baskı sonucu peruk takma, şapka takma veya geçici bir süreliğine okula ara verme şeklinde farklı tampon mekanizmalar üretildiğine şahit olunmuştur. Aslında 28 Şubatçılar, irticacı ve gerici olarak gördükleri RP’yi ve imam hatiplileri kamusal alandan kovma stratejileri tam tersine İslam’ın güdülediği toplumsal ve siyasal hareketlerin daha da güçlenerek iktidara ve kamusal alana taşımakla sonuçlanmıştır. 28 Şubatçıların geçmiş ihtilallerden farklı olarak İslamcılık veya irtica karşıtlığının sınırlarını alabildiğince genişletmeleri ve yaymaları, bu ideolojinin ölçüt ve göstergelerini oldukça esnek ve belirsiz hale getirmeleri halkın geleneksel İslamî inanç ve ibadetlerine müdahale etme işlevi görmüştür. Örneğin, ordu evlerine, askerî yemin törenlerine, okullara başörtülü kadınların alınmaması, devlet dairelerinde başörtü yasağı, Kuran kurslarına gitme yaşının artırılarak hafızlık eğitimine kısıtlama getirilmesi gibi uygulamaların hedef kitlesi “irtica” veya İslamcı ideoloji ile birlikte bizatihi toplumun kendisi olmuştur. 28 Şubatın simge isimlerinden Çevik Bir’in “bin yıl sürecek” dediği post modern darbe ile askerlerin doğrudan devlet yönetimini ele geçirmek yerine, sivil siyasal iktidarlara hükmetmek, bütün istek ve taleplerine boyun eğmelerini sağlamak amaçlanmıştır. 28 Şubatçılar, Kemalist rejim için “sakıncalı” gördükleri din temelli akımların veya aktörlerin yani “irticanın” yeniden Ülke yönetimine gelmesini engellemek amacıyla sürekli bir askerî müdahaleyi ve denetimi kurumsallaştırmak istemişlerdir. Sonuçta rejimin ve ülkenin asıl sahipleri rolüne soyunan ordunun müdahalesi, Batı Çalışma Grubu, medya, yargı, işçi, işveren örgütleri, STK’lar, Kemalist toplumsal kesimler tarafından “irtica ile mücadele” misyonu kullanılarak meşrulaştırılmıştır. Hatta Osmanlı’da darbecilerin din adamlarından ihtilalleri meşrulaştırmak üzere fetva alma uygulaması, Cumhuriyet dönemi bütün ihtilal hareketlerinde olduğu gibi⁷² Şubat askerî müdahalesi esnasında da görülmüştür. Bu durum fetva alma uygulamasının sürekli kurumsallaştığını göstermektedir. Fakat bu kurumsallaşma sürecinde fetva makamı, Osmanlı’da din uleması sınıfı iken Cumhuriyet sonrasında Kemalist aydınlar ve hukukçular olmuştur. Bunlar 28 Şubat askerî müdahalesini haklı, meşru ve hukuka uygun, siyasal iktidarın ise din istismarı yaparak laik sistemi yıkmaya çalıştığı ve anayasal düzeni çiğnediği için suçlu olduğu fetvasında icma etmişlerdir.

⁷² Erol Maraşlı, *Türkiye’de Askerî Darbe Teşebbüsleri*, (İstanbul: Bilgeoğuz Yay. 2015), 22.

6. 27 NİSAN 2007 MUHTIRASI

28 Şubat Postmodern darbesi, Türkiye’de toplumsal, dinî, siyasal, ekonomik ve kültürel bakımdan oldukça gerilimli, istikrarsız, kaotik, krizlerle dolu bir sosyal ortamı beraberinde getirmiştir. Esasen siyasal iktidar tarafından bozulan, Kemalist devlet ve toplumsal statükoyu yeniden geri getirme ve bir daha bozulmayacak şekilde uzun soluklu, sağlam bir siyasal ve toplumsal model inşa etme hedefiyle hareket eden darbeciler, halkın dinî inançlarına, ibadetlerine ve kamusal alanda dinin görünür biçimlerine radikal bir şekilde müdahale eden ve denetim altına almayı amaçlayan “gardiyan”⁷³ tipi bir eğilim sergilemişlerdir. Daha önceki ihtilallerde-12 Eylül hariç- olduğu gibi asker, yargı, Kemalist sol kesimler ve medya, işbirliği ile dinî kurumlar ve yapılar üzerine kurulan baskı ve denetim bir süre işlevsel olsa da darbecilerin hedef aldığı İslamcı siyasal geleneğin uzantısı olan RP içinden AKP (Ak Parti) hareketini üretmiştir. Kemalist toplum ve dünya görüşünü devlete ve toplumsal sistemin geneline hakim kılmak isteyen bu müdahale AKP’nin geniş toplumsal kesimlerce kabul görmesine yol açmıştır. Bu süreçte askerî vesayetin MGK, medya, STK (sivil toplum kuruluşları) ve yargı aracılığıyla hükümetler üzerine kurdukları baskı ve dayatmalardan geniş toplumsal kitleler dinî, ekonomik ve siyasal açılardan çok etkilenmişler ve post modern darbeye karşı birleşmişlerdir.

Okuduğu bir şiir yüzünden siyasi yasaklı konumuna düşürülen Recep Tayyip Erdoğan’ın partisinin 2002 yılı seçimlerinde tek başına iktidara gelmesini vesayetçi yapı hazmedememiş; yargı, medya ve MGK aracılığıyla siyasal iktidarı kontrol ve denetim altında tutmaya yönelmiştir. Örneğin, 23 Nisan 2003 tarihinde düzenlenen Ulusal Egemenlik ve Çocuk Bayramı resepsiyonuna Genelkurmay Başkanı, Meclis Başkanı Arınç’ın eşinin türbanlı olduğu gerekçesiyle katılmamıştır. Genelkurmay Başkanının bu eyleminden sonra 5 Mayıs 2003 tarihinde Genel Kurmay Başkanlığı bir basın açıklaması yayımlamıştır. Bu açıklamada laikliğin, demokratik ve sosyal hukuk devletinin en önemli teminatı olduğu vurgulanmıştır. Yine 2003 yılı Ekim ayında General İlker Başbuğ, “her yıl İmam Hatip Liselerinden 25000 öğrencinin mezun olduğu, ancak Diyanet İşleri Başkanlığının 5500 din görevlisi atadığı” şeklinde bir basın açıklaması yaparak, bu okullara ve mezunlarına sınırlamalar getirilmesi gerektiğini ileri sürmüştür.⁷⁴

Ordunun iktidara karşı aldığı açık tavra rağmen Recep Tayyip Erdoğan liderliğindeki AKP iktidarının dinî, ekonomik, siyasal ve kültürel alanda uyguladığı politikalar sonucu

⁷³ Hale, s.259-260; Birsen Örs, Türkiye’de Askeri Müdahaleler (Bir Açıklama Modeli), (İstanbul: Der Yayınları,1996), 120.

⁷⁴ Burak, *Osmanlı'dan Günümüze Ordu-Siyaset İlişkileri*, 63.

Türkiye’de büyük bir sosyal ve ekonomik gelişme ve istikrar ortaya çıkmıştır. Kemalist toplumsal kesimler, AKP üzerine kurmaya çalıştıkları hegemonyaya toplumsal destek bulmada zorlanınca askeri yardıma çağırma geleneğine başvurmuştur. 2007 yılında Cumhurbaşkanlığı seçimi sürecinde aradığı fırsatı bulan askerî darbe taraftarları bir kez daha iş başı yapmıştır. Görev süresi 16 Mayıs 2007’de dolan Cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer’in yerine AKP, Abdullah Gül’ü cumhurbaşkanı adayı olarak önermiş, TBMM’de ilk tur oylama gününü 27 Nisan olarak belirlemiştir. AKP iktidarı sürecinde yapılan laiklik, rejim, başörtüsü tartışmaları Cumhurbaşkanlığı seçim sürecinde Kemalist sol ve askerî çevreler tarafından tırmandırılmıştır. Çeşitli şehirlerde "Cumhuriyet Mitingleri" adıyla gösteriler düzenlenmiş ve mitinglerde “ordu göreve” pankartları açılmıştır.⁷⁵

İktidar partisinin, kendi siyasal çizgisinden türbanlı eşi olan bir ismin Cumhurbaşkanlığına seçilmesini, Kemalist rejim için tehdit olarak algılayan ordu başta olmak üzere STK, medya, Kemalist sol kesimler, yargı ve CHP engellemek istenmiştir. Cumhurbaşkanlığı seçiminden dört ay önce meşhur 367 tartışmaları başlatılmış, meclisteki Cumhurbaşkanlığı seçimi toplantısında en az 367 milletvekilinin hazır bulunması gerektiği, bu sayıya ulaşamaması durumunda seçimin hukuka aykırı olacağı öne sürülmüştür. Meclisteki milletvekili sayısı 354 olan iktidar partisinin, tek başına Cumhurbaşkanı seçmesi önlenmek istenmiştir. İslamcı gelenekten gelen bir Cumhurbaşkanı seçilmesine karşı örgütlenen muhalefet çevreleri, Genel Kurmay Başkanlığının Cumhurbaşkanı olacak kişinin “Cumhuriyet rejimine sözde değil özde bağlı olmalı ve bunu davranışlarına yansıtmalı” şeklindeki açıklaması ile güçlenmiştir. Ordu ile Kemalistler ve sol toplumsal kesimler arasında kurulan ittifakın bütün baskılarına rağmen mecliste Cumhurbaşkanlığı seçimi 27 Nisan’da yapmış, ilk tur oylamada, iktidar partisinin adayı Abdullah Gül 357 oy almıştır. Oylamanın hemen sonrasında CHP, TBMM’de 367 toplantı yeter sayısı olmadığı gerekçesiyle Anayasa Mahkemesine başvurmuştur.

27 Nisan 2007’de yapılan ilk tur oylamanın akşamı, Genel Kurmay Başkanlığı internet sitesinden bir muhtıra yayımlamıştır. Gerek içeriği, gerek hedefleri bakımından daha önceki ordunun muhtıra geleneğinin sürekliliğini yansıtan muhtırada Cumhurbaşkanlığı seçim sürecinde "laikliğin tartışılması", “Türk Silahlı Kuvvetlerinin laikliğin kesin savunucusu ve taraf olduğu”; “Türk Silahlı Kuvvetleri’nin laiklikle ilgili yapılmakta olan olumsuz yöndeki yorumların kesin olarak karşısında” olduğu vurgulanmış, gerektiğinde “TSK bu niteliklerin korunması için kanunlarla verilmiş olan açık görevleri yerine getirme konusundaki sarsılmaz kararlılığını muhafaza etmektedir ve bu kararlılığa olan bağlılığı ile inancı

⁷⁵ Ağır, “Türkiye’de Askerî Darbeler Karşısında Siyaset Kurumunun Tutumu”, 13.

kesindir” şeklindeki ifadeler. Cumhurbaşkanlığı seçimi sürecine ve hükümete darbe tehdidiyle doğrudan bir müdahale niteliği taşıdığını göstermektedir. Bildiri ile AKP’nin Cumhurbaşkanlığına “laikliğe sözde değil özde bağlı”⁷⁶ birini seçmesi istenmiştir. Muhtırada, halkın dinî duygularının istismar edildiği, Şanlıurfa’da ve Denizli’de Kutlu Doğum Haftası kapsamında düzenlenen etkinliklerde başörtülü küçük kız çocuklarının ilahi okumaları gibi hadiselerden dolayı rejimin “irtica” tehdidi altında olduğu ileri sürülmüştür.⁷⁷

Ordunun iktidara verdiği muhtıraya karşılık, hükümet sözcüsü Cemil Çiçek, Anayasa ve kanunların vermediği bir yetkiyi hiç kimsenin kullanamayacağını, Genelkurmay Başkanlığı’nın Anayasaya, kanunlara ve demokratik ilkelere göre hükümete karşı açıklama yapma yetkisinin olmadığı, Genelkurmay Başkanı’nun başbakana bağlı ve sorumlu olduğunu dile getiren bir basın bildirisi sunmuştur. Muhtıraya karşı hükümetin bu tavrı darbelere karşı siyasal iktidarın ilk güçlü direnişinin örneğini oluşturur.⁷⁸ Bu arada CHP’nin Cumhurbaşkanlığı seçim oturumunda TBMM’de 367 toplantı yeter sayısı olmadığı gerekçesiyle yaptığı iptal başvurusunu Anayasa Mahkemesi kabul etmiş ve 1 Mayıs’ta verdiği kararla, birinci tur oylamayı iptal etmiştir. Bunun üzerine 6 Mayıs’ta Mecliste Cumhurbaşkanlığı seçimi için iki kez toplantı yeter sayısına (367) ulaşamaması nedeniyle 11. Cumhurbaşkanı seçilememiştir.

Askerî ve müdahaleler nedeniyle Cumhurbaşkanının seçilemeyeceğini anlayan Hükümet çareyi seçime gitmekte bulmuştur. Yine askerî vesayet zihniyetinin temsilcilerinin yenilgisiyle sonuçlanan seçimlerden AKP iktidarını güçlendirerek çıkmış ancak 367 toplantı yeter sayısına ulaşamamıştır. Fakat MHP (Milliyetçi Hareket Partisi)’nin Cumhurbaşkanlığı seçimi sürecinde Meclisteki oturumlara katılmak suretiyle AKP’ye verdiği destek sayesinde Abdullah Gül 11. Cumhurbaşkanı olarak seçilmiştir. 11. Cumhurbaşkanı olarak Abdullah Gül’ün seçilmesiyle askerî muhtıra hedefine ulaşamamıştır. Bundan sonra AKP iktidarına karşı asker liderliğindeki muhalefet gücü ve etkisi azalarak bir süre daha devam etmiştir. Ancak AKP iktidarının medya, ekonomi, hukuk, siyaset, kültür ve din gibi toplumsal yapının bütün alanlarında gittikçe artan egemenlik ve otoritesi askerî alanda da etkisini göstermiştir. Bununla birlikte Fetöçüler, “Ergenekon” adı altında bazı siyasetçilerin, aydınların, gazetecilerin, misyonerlik ve dinî diyalog karşıtı din adamlarının ve askerlerin

⁷⁶ Temiztürk, “Türkiye’de Ordunun Siyasete Müdahale Geleneği ve Basın: 27 Nisan 2007 Muhtırasından Önce ve Sonra”, 13.

⁷⁷ Burak, *Osmanlı’dan Günümüze Ordu-Siyaset İlişkileri*, 64.

⁷⁸ Temiztürk, “Türkiye’de Ordunun Siyasete Müdahale Geleneği ve Basın: 27 Nisan 2007 Muhtırasından Önce ve Sonra”, 14.

hedef alındığı bir operasyon başlatmıştır. Ergenekon sürecinde Ülke’nin kozmik odasına girilmiş, mit tırları durdurulmuş, Ülke sınırları ifşa edilmiş, genelkurmay başkanları, üst düzey muvazzaf ve emekli askerler tutuklanmıştır. Böylece ordu içine sızmış ancak alt kademelerde terfi bekleyen Fetöcü askerlerin önü açılarak, onların üst rütbelere hızla yükselmesi sağlanarak örgütün askerî yapılanması güçlendirilmiştir. Fakat Fetöcüler, hükümetin dersaneleri kapatması, özel okul desteklerini sınırlandırması gibi bir takım tedbirleri uygulamaya koymasıyla, Hükümet üyeleri hakkında rüşvet, yolsuzluk, adam kayırma vb gibi iddiaları içeren sahte delilleri, Fetöcü ve muhalif medya aracılığıyla kamuoyuna servis etmeye başlamıştır. Böylece askerî müdahale için elverişli sosyal ortam oluşturmaya, iktidarın meşruiyetini yitirdiği, kirlendiği imajını ve algısını topluma yaymaya çalışmıştır. 17-25 Aralık olarak bilinen bu Fetöcü müdahaleyi siyasal iktidar püskürtmüştür. Fakat Fetöcüler ve müttefikleri, nihayet Ağustos 2016 tarihinde yapılacak askerî şurada örgüt mensubu olan askerlerin ordudan ihracı ile ilgili liste hazırlıkları nedeniyle yıllarca Türk devletini ele geçirmek için yaptıkları yıkıcı faaliyetin heba olacağını anlayınca 15 Temmuz 2016 gece yarısı Hükümeti devirmeye yönelik darbe planını uygulama koymuşlardır

7. 15 TEMMUZ 2016 DARBESİ

15 Temmuz 2016’da Türk Silahlı Kuvvetleri (TSK) içerisine sızan Fetullahçı Terör Örgütüne (FETÖ) mensup bir grup askerın darbe girişimi Türk tarihindeki askerî darbe kültüründen birçok yönüyle farklılık gösterir. Darbenin hedef aldığı Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan’ın medya aracılığıyla darbecilere karşı halkı direnmeye çağırması ve iktidarın bütün kurum ve kuruluşlarıyla bu hainlere geçit vermeyeceğini bildirmesiyle halk meydanlara ve sokaklara akın etmiştir. Camilerden gece yarısı salalar verilmiş, halk darbecilere karşı direnişe davet edilmiş, belediyeler bütün imkanlarını seferber etmişler, Emniyet güçleri canları pahasına hainlere geçit vermemiş, kahraman insanlar gözünü kırpmadan tank paletlerinin önüne yatmıştır. Fetö’nün askeriyeye yerleştirdiği örgüt mensupları aracılığıyla başlattığı bu girişim Türkiye’deki darbeler tarihinde alışık olunmadık bambaşka bir olguya işaret eder. Darbe girişiminin kendisi kadar önlenme biçimi de kendine özgü özellikler sergiler. Halkın, siyasal iktidarın, siyasetçilerin, muhalefetin devletine ve milletine sadık askerlerin ve polislerin desteği ile hain darbe girişimi püskürtülmüştür. Darbecilerin silah zoruyla TRT’den yayımladıkları bildiri neredeyse daha önceki askerî muhtıra ve darbelerde kullanılan bildirilerin birebir kopyası olsa da bu girişim örgütlenme, organizasyon, aktörler gibi darbenin yapısal unsurlarıyla darbecileri güdüleyen dinî, ekonomik, kültürel ve ideolojik saikler bakımından önceki hiçbir darbe girişimiyle örtüşmemektedir. 15 Temmuz Darbe girişimi, Fetö’nün masonik örgütlenme biçimi, İslam

dışı ezoterik inançları; İslam’ı kendi örgütsel amaçları için araçsallaştırması, halkın dini hassasiyetlerini küresel güçlerin amaçları doğrultusunda istismar etmesi, dinler arası diyalog çalışmaları, katalog evlilik, fişleme, sınav yolsuzluğu, mesihçi, mehdici tasavvurları ve takiyye anlayışı gibi özellikleri nedeniyle ne bundan önceki ihtilallerin kültürel, dinî ve toplumsal özelliklerine ne de darbelerin dinî ve toplumsal saiklerine benzemektedir. Fetönün anılan özellikleri yanında içinde doğup büyüdüğü kültür, gelenek ve dinle kurmaya çalıştığı bağın sahteliği nedeniyle hareketin foyasının ortaya çıkması da toplumsal destekten yoksun kalmasına neden olmuştur.

Daha önceki darbelerde etkin bir rol oynayan medya –Fetöcü Medya hariç- bu darbenin karşısında yer alan siyasal iktidara ve toplumsal kesimlere aktif bir destek vermiştir. Özellikle Cumhuriyet dönemindeki askerî darbelerde genellikle darbecileri destekleyen medyanın büyük çoğunluğu, ilk defa siyasal iktidarın yanında yer almıştır. Geleneksel olarak 5 Temmuz Fetö kalkışması darbecilerin ittifak kültürü içerisinde toplumsal tabaka ve sınıflarla veya bazı toplumsal kesimlerin askerleri darbeler içine çekme şeklinde almaya çalıştıkları iç toplumsal destekten yoksundur. Darbe girişimi esnasında ve sonrasında yaşanan hadiseler, darbecilere verilen destekler ve darbecilere başta sığınma olmak üzere sağlanan imkanlar ise açık bir dış desteğin varlığını göstermektedir. Hatta örgütlenme düzeyinde çok uzun bir geçmişe dayanan bu dış destek sebebiyledir ki fetöcüler iç toplumsal desteği/kamuoyunu hiç hesaba katmamışlardır. 15 Temmuz öncelleyen günlerde ve bazı hadiselerde (Dershane tartışmaları, Mit Krizi, Mit turları, Gezi Olayları, 17-25 Aralık gibi) siyasal ve ekonomik kriz yaratma, kamuoyunu çeşitli manipülasyonlarla yönlendirme arayışında olan ve muhalefet çevrelerinin desteğini arayan/alan Fetö darbe girişimine destek bulamamıştır. Az veya çok belirli sosyal çevrelerden destek gören diğer askerî darbelerden farklı olarak, toplumun büyük çoğunluğu Fetö’nün kalkışmasına karşı ittifak etmiştir. Türkiye’de bu darbeyi meşrulaştıracak siyasi, ekonomik ve toplumsal yönden bir karışıklık veya kriz ortamının bulunmaması/oluşturulamaması da bu darbeyi diğerlerinden farklılaştırmaktadır.

Önceki darbelerde, toplumsal kaos ve şiddet, siyasal ve ekonomik kriz, sivil iktidarların Anayasayı çiğnedikleri ve rejimi yıkmaya çalıştıkları gibi gerekçeler öne sürülürken, 15 Temmuz kalkışması sosyal, ekonomik ve hukukî olarak Türkiye’nin en istikrarlı bir döneminde olmuştur. Zaten bu terörist kalkışmanın acımasız bir şekilde şehirlerin ve Meclisin üzerine bomba yağdırması, halka ateş etmesi, tankları halkın üzerine sürmesi, 250 masum vatandaşı şehit etmesi, Cumhurbaşkanı suikast planlanması gibi eylemler, askerî darbeler tarihinde görülmuş bir şey değildir. Bütün bu özelliklerinden

dolayı 15 Temmuz Fetöcü terörist hareketin ülke yönetimini ele geçirmek üzere kalkıştığı eyleme darbe olarak tanımlamak sosyolojik olarak mümkün değildir.⁷⁹ Bütün bu nedenlerle Fetöcü kalkışmayı Türkiye darbeleri içinde hatta askerle veya ordu ile ilişkili sosyolojik bir olgu olarak nitelenecek doğru değildir. Bu hareket açıkça tarihte meydana gelmiş hiçbir askerî darbeye, muhtıraya veya ayaklanmaya benzemeyen, eşi görülmemiş, bambaşka yeni ve farklı bir olgu olarak ele alınmalıdır. Belki sosyolojik açıdan olayın bütün boyutlarını kavramak güç olabilir ancak bu açıkça İslam, gelenek ve kültür karşıtı; küresel ve emperyal hedefleri olan kimi güçlerin taşeronlaştırdığı bir kült terörist hareketidir/ yeni dini harekettir.

SONUÇ

Türk tarihindeki doğrudan veya dolaylı askerî müdahalelerde bazı düzenliliklerin ve temel yapısal süreçlerin etkin rol oynadığı anlaşılmaktadır. Bunun en kolay gözlemlendiği alan ordunun sivil idare üzerindeki etki ve nüfuzunun süreklilik kazanmış olmasıdır. Buna karşılık ordunun ihtilal geleneğinin, Cumhuriyet dönemiyle birlikte farklı değişim ve dönüşümlere sahne olduğu anlaşılmaktadır. Değişim hem ideolojik hem de sivil idareyi ele alma ve yönetme bakımından söz konusudur. Çünkü Osmanlıda gerçekleşen ihtilaller mevcut hanedanı korurken, Cumhuriyet döneminde sivil otoriteyi devirmekle kalmamış bizzat yönetimi ele almış ve belli bir süre yönettikten sonra tekrar başka bir sivil otoriteye bırakmıştır. Ordunun belli aralıklarla yaptığı her müdahaleden sonra kendi güdümündeki sivilleri veya bizzat sivilleştiği general ve subayları devlet yönetimine getirdiği, iktidar üzerinde kontrol ve denetim görevini bu yolla üstlendiği anlaşılmaktadır. Cumhuriyet dönemi darbecilerin hem kendilerini güvenceye alacak hem de iktidar üzerindeki otoritelerini güçlendirecek Anayasal ve kurumsal düzenlemelere gitmeleri, ihtilal kültüründeki önemli bir yapısal dönüşüme işaret etmektedir. Cumhuriyet dönemi gerçekleştirilen her ihtilal hareketi bir sonraki meşruiyet zemini sağlayarak aynı pratiğin yeniden üretimine imkan tanımıştır. Cumhuriyet öncesi askerî ayaklanmalarla Cumhuriyet sonrası ihtilaller arasında sivil otoritenin anayasal düzeni çiğnediği veya yıkmaya çalıştığı suçlaması ortak bağlantı noktasını oluşturmaktadır. Bu bağlantıyı, Osmanlı Devletinin yöneticiler tarafından bozulan, çiğnenen dine dayanan yönetim modelinin, Cumhuriyet devrinde ise Cumhuriyetin laik, demokratik, Atatürk ilke ve inkılaplarına dayanan sisteminin yöneticiler tarafından bozulan yapısını yeniden tamir ve sürekliliğini temin etme iddiası belirginleştirmiştir. Osmanlıdaki ihtilal kültüründe hakim olan dine dayanan şer’i

⁷⁹ Ağır, “Türkiye’de Askerî Darbeler Karşısında Siyaset Kurumunun Tutumu”, 14-20.

devlet sistemi savunuculuğuna karşılık Cumhuriyet dönemi ihtilal kültüründe ise din temelli devlet sistemi karşıtlığı ile laik, demokratik Kemalist sistem koruyuculuğu ve savunuculuğu etkindir.

Osmanlı ordusunun Batılılaşmaya karşı İslamcı ideolojiye bağlı olarak, “dinin elden gittiği” gerekçesi ve “şeriat isteriz” sloganı ile Cumhuriyet ordusunun ise Kemalist ideoloji ile hareket ederek Atatürk ilke ve inkılaplarının uygulanmadığı, Anayasal düzenin çiğnendiği, irticanın devleti ele geçireceği iddialarıyla ihtilal eylemlerine giriştiği anlaşılmaktadır. İncelediğimiz ihtilal bildirimleri, orduda Kemalist ideolojinin hegemonya kurmuş olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda orduda, Atatürk’ün gösterdiği çağdaş uygarlıklar düzeyine çıkabilmek için modernleşme ve reform yanlısı bir tavrın benimsendiği görülmektedir. Buna göre Osmanlı döneminde geleneksel anlamda Batılılaşmaya karşı İslamcı gelenekle ortak hareket eden ordunun, II. Meşrutiyet yıllarından başlayarak ve daha belirgin biçimde Cumhuriyet ile birlikte Batılılaşmacı bir tutumla İslamcı geleneğe karşı pozisyon alması da en önemli dönüşüm olarak değerlendirilebilir.

Tarihsel süreçte toplumun ihtilallerdeki yapısal ve işlevsel rolünün değiştiği görülmektedir. En önemli değişim, ihtilallerin gittikçe sivillerden bağımsızlaşmasıdır. Nitekim Cumhuriyet öncesi ulema, eşraf, esnaf, dinî gruplar ve yeniçeri birlikteliği neticesinde oluşan ihtilaller, daha sonraları bu sınıflardan kopmuştur. Bu sınıfların ihtilallerin kültürel yapısındaki işlevini, dış güçlerle kurulan mekanizma yerine getirmiştir. Osmanlıda iç sosyal ve kültürel yapının güdülediği ihtilal hareketleri, Cumhuriyet sonrasında ABD ve Nato gibi dış güçlerin işbirliğine ve desteğine yönelmesiyle değişmiştir. Böylece askerî darbelerde dış destek alma ve bu yolla meşruiyet kazanma eğilimi kalıplaşmıştır. Osmanlı’da darbelerin dinî toplumsal ve kültürel meşruiyet kaynağı, Cumhuriyetle birlikte Kemalist sistem, Anayasal düzen yanın da dış destek alma biçimine dönüşmüştür. Osmanlıda ihtilallerden önce çeşitli toplumsal sınıflarla kurulan ittifak kültürü, Cumhuriyetle birlikte ihtilali gerçekleştiren ordunun ihtilal sonrası müttefik devşirme arayışına dönüşmüştür. Cumhuriyet öncesi dinî yapıya ve bu yapının sınıfsal aktörlerine dayanan ihtilal hareketleri, Cumhuriyet döneminde Kemalist ideolojiyi benimseyen sol kanat aydınlar, basın, sendikalar, dernekler, işadamları, öğrenciler, CHP ve CHP taraftarının gönüllü desteğini almıştır. Osmanlı döneminde dinin motive ettiği ihtilallerin toplumsal ve kültürel yapısı, Cumhuriyet sonrası İslamcılık karşıtı Kemalist çevrelerin birleştirdiği bir yapıya doğru evrilmiştir.

Ordu, ihtilal ilişkisinde din ulemasının, camilerin, medresenin rolü de değişmiştir. Osmanlı dönemi ihtilallerinde din ulemasının din merkezli kamuoyu oluşturma geleneğine,

Tanzimat’la birlikte kitle iletişim araçları, edebiyat ve sanat eklemelenmiş, Cumhuriyet sonrası ise tamamen Batıcı Kemalist ideoloji, pozitivist bilim adamları, gazete köşe yazarları, edebiyatçılar, sanatçılar ve basın yoluyla kamuoyu oluşturma biçimi almıştır. Medreselerin ve öğrencilerin ihtilallerdeki işlevini, üniversiteler ve üniversite öğrencileri yerine getirmiştir. Aslında ihtilallerdeki okul-öğrenci ikilisi yapısal olarak değişmeden sürmüştür ancak Osmanlı dönemi okul ve öğrencilerin din merkezli kültürel yapısı, Batıcı Kemalist merkezli kültürel yapı formuyla yer değiştirmiştir.

Ekonomik kriz, toplumsal bunalım ve kaos ortamlarının ihtilalleri motive ettiği olgusu da değişmemiştir. Hem Osmanlı hem de Cumhuriyet dönemi ihtilalleri toplumu sosyo-ekonomik olarak yeniden istikrarlı ve dengeli bir yapıya kavuşturma, düzeni sağlama vaadiyle gerçekleştirilmiştir. Özellikle Cumhuriyet dönemi ihtilallerinde kardeş kavgası ve anarşi, toplumsal ve devlet düzeninin bozulduğu iddiası, bütün bu toplumsal düzensizlikleri giderme vaadi dikkat çekmiştir. Yine bütün ihtilallerde toplumsal düzensizliğin, ahlaki bozulmanın, ekonomik krizlerin nedeni olarak hedef alınan siyasal iktidarların gösterilmesi de süreklilik kazanmış bir yapısal unsurdur.

12 Mart, 28 Şubat ve 27 Nisan muhtıraları, aktörleri, kültürel, dinî ve toplumsal yapısı, kullanılan araçlar ve işlevleri bakımından bir sürekliliği işaret etmektedir. Askerlerin ve Kemalist çevrelerin rejimin muhafızlığı rolü ile siyasal iktidarı kontrol ve denetleme görevine soyunmaları kalıp olarak aynen korunmuştur. İslam’ın siyasetçiler eliyle devlete ve kamusal alanı ele geçirmesiyle Kemalist kültürü ve yaşam tarzını tehdit edeceği değerlendirmesi nedeniyle siyasal İslam karşıtlığı ile İslam’ın toplumsal görünümünü dizayn etme eğilimlerinin de değişmeden korunduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte 27 Nisan muhtırası siyasal iktidarın asker ve Kemalist ittifaka karşı ilk defa tepki göstermesiyle geleneksel darbe kültüründen farklılaşmıştır. Bu muhtıra ile darbeler karşısında boyun eğen siyasal aktör tipi, askerlerin siyasal iktidar üzerinde egemenlik kurmaları karşısında direnen ve onlara karşı gelen bir siyasal lider ve siyaset kültürüne dönüşüm yaşanmıştır.

Cumhuriyet dönemi ihtilallerinin İslamcı ideoloji karşıtlığı ile halk dindarlığını kabul ettiğini kanıtlamaya dönük dinî yaşamla ilgili politik taktikler geliştirmesine neden olmuştur. Bu nedenle her ihtilalden sonra eş zamanlı olarak İslamcı ideoloji ile din karşıtı sol hareketleri baskılayan ve onu kamusal alandan kovmaya dönük reform hareketleri ile halk dindarlığına yönelik olumlu ve destekleyici politikalar güdülmüştür. Bu anlamda Osmanlı dönemi dinin ihtilal hareketlerindeki olumlu işlevi, Cumhuriyet sonrası İslamcı ideoloji ile sınırlı olumsuz bir işleve dönüşmüştür. Bu olumsuz işlevin, Atatürk ilke ve inkılaplarına bağlı laik demokratik sosyal devletin toplumu, Batılı medeniyetlere ulaştıracak

kazanımlarını bozduğuna veya şeriatı devlet sistemine geri getirme yani “irticanın” devleti yıkararak bir din devleti kurma görevi göreceğine inanılmıştır. Bu nedenle ihtilaller, Osmanlıda şeriat düzeninin hakim olduğu, Cumhuriyet döneminde ise Atatürk ilke ve inkılaplarına bağlı, laik pozitif hukuku ve değerleri benimsemiş bir toplum modeli inşa etmeyi hedeflemiştir. Böyle ele alındığında ihtilaller, mevcut düzenin korunması ve savunulması iddiasını taşımıştır. Bu olgunun ihtilallerde hiç değişmeyen yapılaşmış bir sistem olarak korunduğu görülmektedir.

Netice olarak ordu, ihtilal ve din ilişkilerinin dış kalıpları ve onlarla ilişkilendirilen isimler ve sınıflar ne kadar değişirse değişsin ihtilalin içyapısını şekillendiren dinî ve kültürel ruh eskisinden pek de farklı değildir. Ordu ve ihtilal süreçlerinin dış kalıpları değişmiş ancak içyapısını biçimlendiren dinî kültürel yapı değişmemiştir. Bu nedenle asırlardır ordu, ihtilal ve din etkileşiminin tetiklediği “din elden gidiyor” veya “şeriat geliyor” şeklinde güdülenen bu paradoksal durum hemen hemen hiç aşınmadan zamanımıza kadar taşınmış sosyo-kültürel ve söylemsel bir kalıptır. İhtilallerin Osmanlı döneminde şeriatın uzaklaştığı, Cumhuriyet döneminde ise irtica ve şeriatın rejimi tehlikeye attığı gerekçesiyle yapılması, ihtilal hareketlerinde dini faktörün etkinliğini ve sürekliliğini göstermektedir.

KAYNAKÇA

Ahmad, Feroz. *Modern Türkiye'nin Oluşumu*. çev. Yavuz Alagon, İstanbul: Sarmal Yayınları. 1994.

Ağır, Osman. “Türkiye’de Askeri Darbeler Karşısında Siyaset Kurumunun Tutumu”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 15, (2018), 1-26.

Akdağ, Mustafa. “Yeniçeri Ocak Nizamının Bozuluşu”. *A.Ü. DTCFD* 5, (1947), 291–309.

Akdağ, Mustafa. *Türkiye'nin İctimaî ve İktisadî Tarihi*. I. Ankara: Barış. 1999.

Akşin, Sina. *Jön Türkler ve İttihat Terakki*. Ankara: İmge Kitabevi. 1998.

Alkan, Ahmet Turan. *II. Meşrutiyet Devrinde Ordu ve Siyaset*. İstanbul: Ufuk Kitapları. 2001.

Arcayürek, Cüneyt. *Darbeler ve Gizli Servisler*. İstanbul: Bilgi Yayınevi. 1989.

- Arslan, Durmuş Ali, Çağrıcı, Ahmet. “Elit teorisi Perspektifinden Demokrat Parti Milletvekillerinin Sosyolojik Analizi”. *Journal of Human Sciences* 14 (1), (2017), 914-949.
- Avcıoğlu, Doğan. *Türkiye’nin Düzeni. II*. Ankara: Bilgi Yayınevi. 1969.
- Baydar, Mustafa. *31 Mart Vak’ası*. İstanbul: Anıl Matbaası. 1955.
- Bilgen, Pertev. *1961 Anayasasına Göre Sıkıyönetim*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları. 1976.
- Burak, Begüm. “Osmanlıdan Günümüze Ordu Siyaset İlişkileri”. *History Studies* 3 (1), (2011), 45-67.
- Cizre, Ümit. *Muktedirlerin Siyaseti*. çev. Cahide Ekiz İstanbul: İletişim Yayınları, 1999.
- Çavuşoğlu, Hüseyin. “Türk Siyasî Hayatında Merkez Sağ Çizginin Tarihi”. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19 (2), Elazığ, (2009), 265-278.
- Danişmend, İsmail Hami. *31 Mart Vak’ası*. İstanbul: İstanbul Kitapevi, 1961.
- Doğru, Osman. *27 Mayıs Rejimi*. Ankara: İmge Kitabevi, 1998.
- Elibol, Ahmet, “Yeniçeriler ve İktidar Bağlamında Osmanlı Sisteminin Dönüşümü”. *Gazi Akademik Bakış Dergisi* 3 (5), (2009): 21-40.
- Erdoğan, Mustafa. *28 Şubat Süreci*. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.
- Erkanlı, Orhan. *Anılar, Sorunlar, Sorumlular*. İstanbul: Baha Matbaası, 1972.
- Eroğul, Cem. *Demokrat Parti Tarihi ve İdeolojisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları. 1970.
- Güresin, Ecvet. *31 Mart İsyanı*. İstanbul: Habora Kitabevi. 1969.
- Hale, William. *Türkiye’de Ordu ve Siyaset*. çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Hil Yayınları. 1996.
- Heper, Metin. *Türkiye’nin Siyasal Hayatı*, İstanbul: Doğan Kitap. 2011.
- İnalçık, Halil. *Turkey and Europe in History*. İstanbul: Eren Yayıncılık. 2006.
- İnsel, Ahmet. “Ulusal Güvenlik Siyaseti ve Silahlı Kuvvetler Partisi”. *Birikim*. 149 (2001), 8-13.
- İpekci, Abdi & Çoşar, Ömer Sami. *İhtilalin İç Yüzü*. İstanbul: İş Bankası. 2012.

Karpat, Kemal. *Osmanlı Modernleşmesi Toplum, Kuramsal Değişim ve Nüfus*, çev. Akile Zorlu Durukan. Ankara: İmge Kitabevi. 2008.

Kaya, Miyase Koyuncu. “Esnaf Loncalarında Yeniçeriler”. *History Studies* 5 (4), (2013): 189-205.

Kayalı, Kurtuluş. *Ordu ve Siyaset*. İstanbul: İletişim, 2000.

Kili, Suna. *Atatürk Devrimi, Bir Çağdaşlaşma Modeli*. Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları. 2008.

Kongar, Emre *Türkiye’nin Toplumsal Yapısı*. I, İstanbul: Remzi Kitabevi. 1994.

Lewis, Bernard. *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, çev. Metin Kıratlı Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi. 1988.

Maraşlı, Erol. *Türkiye’de Askeri Darbe Teşebbüsleri*. İstanbul: Bilgeoğuz Yay. 2015.

Mardin, Şerif. *Türk Modernleşmesi*. İstanbul: İletişim Yayınları. 1992.

Mardin, Şerif. *Türkiye’de Din ve Siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.

Mazıcı, Nurşen. “Türkiye’de Askeri Darbelerin Sivil Rejimler Üzerindeki Etkileri”. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi. 1988.

Ocak, Ahmet Yaşar. *Türkler Türkiye ve İslam*. İstanbul: İletişim Yayınları. 2013.

Örs, Birsen. *Türkiye’de Askeri Müdahaleler (Bir Açıklama Modeli)*. İstanbul: Der Yayınları. 1996.

Öcal, Mustafa. “İmam Hatip Liselerinde Din Eğitimi”. *Din Eğitimi*. ed. Mustafa Köylü, Nurullah Altaş. 224-268. İstanbul: Ensar. 2017.

Özdemir, Hikmet. *Rejim ve Asker*. İstanbul: Afa Yayınları. 1989.

Özipek, Bekir Berat. “28 Şubat ve İslamcılar”. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, İslamcılık*, Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, 6, 640-651. İstanbul: İletişim Yayınları. 2004.

Öztürk, Metin. *Ordu ve Politika*, Ankara. Gündoğan Yayınları. 1993.

Sarıbay, Ali Yaşar. *Türkiye’de Modernleşme Din ve Parti Politikası “MSP Örnek Olayı”*. İstanbul: Alan Yayıncılık. 1985.

Şen, Serdar. *Geçmişten Geleceğe Ordu*. İstanbul: Alan Yayıncılık. 2000.

Tapper, Richard. *Çağdaş Türkiye’de İslam*, (İstanbul: Sarmal Yayınları. 1993.

Temiztürk, Hakan. “Türkiye’de Ordunun Siyasete Müdahale Geleneği ve Basın: 27 Nisan 2007 Muhıtrasından Önce ve Sonra”. *Erciyes Üniversitesi İletişim Fakültesi Akademik Dergisi* 1 (1), (2009): 6-26.

Tunaya, Tarık Zafer. *İslâmcılık Akımı*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. 2003.

Tunçay, Mete. *Türkiye Cumhuriyeti’nde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları. 1981.

Turner, Bryan. *Max Weber ve İslam*, çev. Yasin Aktay Konya: Vadi Yayınları. 1999.

Ülgener, Sabri F. *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*. İstanbul: Der Yayınları. 1999.

Üskül, Zafer. *Siyaset ve Asker*. Ankara: İmge, 1997.

Yavuz, Hakan. “Milli Görüş Hareketi: Muhalif ve Modernist Gelenek”. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, İslamcılık*. ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil. 6591-603. İstanbul: İletişim Yayınları. 2004.

Yetkin, Çetin. *Türkiye’de Askeri Darbeler ve Amerika*. Ankara: Ümit Yayıncılık. 1995.

Yılmaz, Murat. “Darbeler ve İslamcılık”. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, İslamcılık*, Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil. 630-639. İstanbul: İletişim Yayınları. 2004.

Yücekök, Ahmet. *100 Soruda Din ve Siyaset*. İstanbul: Gerçek Yayınevi. 1983.

Zürcher, Erik Jan. *Modernleşen Türkiye’nin Tarihi*. çev. Yasemin Saner Gönen. İstanbul: İletişim Yayınları. 2000.

Toplum Bilimleri Dergisi – Journal of Social Sciences

ISSN: 1306-7877 e-ISSN: 2147-5644

Aralık / December 2019, 27 : 353-383

Yûsuf Peygamber Adına Dâir Etimolojik-Etiyolojik Bir Araştırma

An Etymological and Etiological Enquiry Concerning The Name of The Prophet Joseph

Mehmet Sait TOPRAK

Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Süryani Dili ve Edebiyatı
Anabilim Dalı

Assoc. Prof. Dr., Mardin Artuklu University, Faculty of Letters, Department of
Syriac Language and Culture

Mardin, Turkey

msaittoprak@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5252-5875>

Makale Bilgisi / Article Information

http://dx.doi.org/10.29228/tbd.2007.39757

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 15 Kasım / November 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 08 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi / Published: 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2019

Cilt / Volume: 27

Sayfa / Pages: 353-383

Copyright © Published by Toplum Bilimleri Dergisi – Journal of Social Sciences.

All rights reserved. www.toplumbilimleri.com

Yûsuf Peygamber Adına Dâir Etimolojik-Etiyolojik Bir Araştırma

Öz: Bu makale, Arapça'da bilinen okunuşuyla 'Yûsuf', İbranca 'Yosef', Aramca 'Yawsef' adının etimolojisini dilbilimsel araçlar vasıtasıyla multidisipliner bir tarzda ele almaya dâir 'theo-linguistik' bir deneme özelliğini taşımaktadır. Bu açıdan, 'Prosopografi'nin araştırma alanı içerisinde kişi adları ve/veya tarihte kim kimdir'in tesbiti bağlamında 'Yûsuf' adının mevcut veriler ışığında gerçek etimolojik kökeninin etiyojik yorumlarıyla belirlenmesi ve 'Onomastik' açıdan bu özel adı bir antroponim olarak derinlemesine incelenmesi teşebbüsü, kilit noktada olan bu adın Kutsal Kitaplar kronolojisine, Kutsal Kitap araştırmalarına (Tanakh, İnciller, Kur'ân) önemli bir bilimsel katkı ve değer sunacağı kanaatindeyiz. Bu özeldede, Yûsuf antroponiminin Mısır hânedanları, bu dönemlerdeki adlandırma gelenekleri / teâmülleri, Yûsuf peygamberin yönetimdekilerle olan ilişkisinin ve sahip olduğu yetilerinin bu şekilde adlandırmada ne denli etkin ve etkili olduğu hususu Dilbilim, Tarih, Arkeoloji, Teoloji, Mitoloji'nin sunduğu veriler ışığında ele alınacaktır. Kutsal Kitap metinleri içerisinde geçen özeldede Yûsuf adı, genelde ise bu kitaplarda geçen diğer tüm adların yazmanlarca hangi şartlar altında ve nasıl kaydedildiği ve adlandırıldığı sorunsalına dâir ortaya koyacağımız ipuçları, bize sadece Yûsuf adının değil, bu bağlamda diğer tüm adların -her bir ad ayrı bağlamlarda olsalar da- adlandırma kurallarını sunma olasılığı tanıyacağı kanısını taşımaktayız. Elde ettiğimiz veriler ve bunlara dayalı olarak inşa ettiğimiz kâideler ışığında, sözkonusu Bibliik-Yeni Ahidsel-Kurânsal şahsiyetlere verilen adların / adlandırmaların tarihsel zaman içerisinde hangi dönemde yaşadıkları ve 'gerçek'te kim olduklarını belirlemede önemli bir veri sunabileceğini düşünmekteyiz. Bunun yanında, görüleceği üzere tanıtlamayı ve kanıtlamayı ümit ettiğimiz; özel adlar olarak bilinen Kutsal Kitaplarda geçen adlandırmaların ve ad verme geleneğinin, yer adlarının 'olaylar-kurgular' özelinde şahıs adları yardımı ile bir takım tarihsel algıları oluşturma-kurma-kurgulama ve bunları mitolojik öğelerle daha güçlü kılma amacını taşıdığını söyleyebiliriz. Kutsal kabul edilen kitaplardaki özellikle şahıs adlarını / adlandırmalarını ele alan özel bir Onomastik Bilimi'nin kurulmasının bu söz konusu Kutsal Kitap kişi(lik)lerinin yerli yerine oturtulmasında önemli bir katkı sunacağı ümidini taşımaktayız. Bu türden yer adlarının bilimsel bir tarzla ele alındığı 'Toponimi' ile yine Yûsuf' adı üzerinden etnik kökeni ile ilgili değerlendirmelerde yapılan kimi saptamaların 'Etnonim' araştırmaları üzerine kişinin etnik öz kimliği veya kendisini nasıl adlandırdığı üzerinden 'Etimolojik' bir araştırmayı sürdürmenin bilimselliğe uygun olacağı kanaatindeyiz.

Anahtar Kavramlar: Etimoloji, Iu, Yu, Yo, Yaw, Sif, Sef, Suf, Seph, Zeph, Zaph, Iusif, Yosef, Yawsef, Yûsuf, Şafnaṯ Pa^cnêaḥ, Şofnaṯ Pa^cnêaḥ, TŞafnaṯ Pa^cnêaḥ, Zafnaṯ Pa^cnêaḥ Psonthomphanêch, Mısır, Çıkış, Hyksos, Tanakh, İnciller, Kur'ân, Prosopografi, Onomastik, Toponomi, Etnonim, Antroponim.

An Etymological and Etiological Enquiry Concerning The Name of The Prophet Joseph

Abstract: This article holds the feature of being a 'theo-linguistic' essay on dealing with the etymology of the name 'Yusuf' in Arabic, 'Yosef' in Hebrew and 'Yawsef' in Aramaic through linguistic tools in a multidisciplinary way. In this respect, we believe that the attempt to determine the real etymological origin of the name 'Joseph' in the light of the available data in the context of 'Prosopography' research field concerning names of people and/or 'who is who in history' and to examine this particular name in detail as an anthroponym in terms of

1. Kutsal Kitaplardaki Ad(landırma)lara Dâir Yeni Bir 'Anlam(a)' Çabası

1.1. Kutsal Kitaplar bağlamında özel şahıs adlarının 'etimolojik analizleri'ni ortaya koyarken, öncelikle bu ad(landırma)ları Kutsal Kitaplardaki 'etiolojik yorumları'na bağlı olarak ele almak, araştırmaya konu ettiğimiz sorunsalı uygun bir yöntemle anlaşılır kılacağı kanısındayız. Mitolojik karakterler giydirilen adlarla ilgili 'etimolojik' analizin 'etioloji' ile ve onun da 'mitolojik' anlatının sembolik üslûbu ve 'teoloji'nin kendine özgü dili ile bağlantılı olması olasıdır. Zira sözlü-yazılı olarak dolaşımda olan mitsel-folklorik kurgusal rivâyetlerin doğrudan veya bu rivâyetlerin kalıntılarında 'râvî-rivâyet' yoluyla aktarılması sonucu olarak; (a) Şahısların kişilikleri ve özel adları/adlandırılmaları, kurmaca-mitsel veriler üzerine inşâ edilen aktarıların tarihselleştirilmesinden ibaret olup olmadığı, (b) Özelde Yûsuf adı bağlamında genelde ise Kutsal Kitaplarda bütün ad(landırma)lara konu olan söz konusu imaj-ikiz kişi(lik)lerin² kutsal kitaplarda yaptıkları eylemle ilişkili olarak kurgulanan hikayeye göre adlarının teşekkül edip etmediği konusu önem taşımaktadır.

1.2. Zira, makale konumuz olan 'Yûsuf'un babası Yaçkub'un kendisini Tanrıyla sabaha kadar güreştiği sanrısıyla Tanrı 'EL'³ ile 'GÜREŞEN' anlamına gelen 'Yisra^{el}'⁴ olarak tanıtması/ adlandırması⁵, Yaçkub'un babası Yitşah'ın yaşlı ve kısır Sare ile İbrahim'in bir anne ve babanın sevincini ve gülüşünü anlatan adlandırması⁶, Yûnus'un⁷ Ninova ve 'Nûn'la yani

² İmaj-ikiz-çift-çift-eş izlek olarak düşünülmelidir.

³ 'el-LAT' ve/veya 'al-LAT'taki (الآت) ve 'el-LAH' ve/veya 'al-LAH'taki (الاه), 'Î(L)-LAT' /Î(L)-LAH' (الله - الله) ve dahi 'ÎLAH' (اله) ve çoğulu 'ALİHET'deki (الاهة) 'TA', 'ta-i merbutedir ki; yani burada 'kapalı te (ة)' 'açık te'den (ت) farklı olarak dişil olan isimlerin sonuna gelir ve sözel dilde telaffuzda sonda 'h' /ah/ eh/ olarak telaffuz edilir. Buna göre; Akadça 'EL' ya/da 'İL', eril tekil Tanrı [Sumerce'de DİNGİR-DİGİR-il bir tür TENGRİ ve/veya Sümerlice cinsiyet olmayan bir dil olduğu için Tanrıca da olabilir]- İLU /İL-um ve İLlati ve İLlatum da bu isimlerin sırasıyla eril ve dişil çoğullarıdır. Böylece, Semitlerin 'EL'i / İL'i de sonuna aldığı eklerle İbranilerce, Elamlarca, Aramilerce, Nabatlarca, Araplarca (ve diğer Samilerce) dillerin fonolojik ve morfolojik kurallarına uygun olarak nasıl dönüştürüldüğünü rahatça görmek olanaklıdır. İlgili makaleden bir fragman için Bk. Mehmet Sait Toprak, "al-LAT, al-LAH ve el-LAT Kelimelerinin Etimolojik ve Etiyolojik Kök(en)leri Üzerine Bir Araştırma: Theo-linguistik Bir Okuma Denemesi", (yayın aşamasında makale).

⁴ Yakub'un Tanrı'yla güreşip İsrail ad(landırmas)ını aldığı oldukça problemlili mitolojik anlatısı şöyledir: Yaradılış 32/22-32: Yakup o gece kalktı; iki karısını, iki cariyesini, on bir oğlunu yanına alıp Yabbuk Irmağı'nın sığ yerinden karşıya geçti²². Onları geçirdikten sonra sahip olduğu her şeyi de karşıya geçirdi²³. Böylece Yakup arkada yalnız kaldı. Bir adam gün ağarınca kadar onunla güreşti²⁴. Yakup'u yenemeyeceğini anlayınca, onun uyluk kemiğinin başına çarptı. Öyle ki, güreşirken Yakup'un uyluk kemiği çıktı²⁵. Adam, "Bırak beni, gün ağarıyor" dedi. Yakup, "Beni kutsamadıkça seni bırakmam" diye yanıtladı²⁶. Adam, "Adın ne?" diye sordu. "Yakup."²⁷ Adam, "Artık sana Yakup değil, İsrail denecek" dedi, "Çünkü Tanrı'yla, insanlarla güreşip yendin."²⁸ Yakup, "Lütfen adını söyler misin?" diye sordu. Ama adam: "Neden adımı soruyorsun?" dedi. Sonra Yakub'u kutsadı²⁹. Yakup, "Tanrı'yla yüzyüze görüştüm, ama canım bağışlandı" diyerek oraya Peniel adını verdi³⁰. Yakup Peniel'den ayrılırken güneş doğdu. Uyluğundan ötürü aksıyordu³¹. Bu nedenle İsraililer bugün bile uyluk kemiğinin üzerindeki siniri yemezler. Çünkü Yakub'un uyluk kemiğinin başındaki sinire çarpılmıştı³². Burada her satırda Sumer, Babil-Mezopotamya, Akad, Yunan tanrı ve yarı-tanrı figürlerinin anlatılarının Torah yazarlarınınca dönüştürülerek hikaye formuna sokulduğu oldukça açıktır. Söz konusu 'Yisra^{el}-EL' ad(landırmas)ının daha sonra ulus adı olarak Kur'ân'da da 'Benî İsrâîl' şeklinde yer alması, bu mitolojik anlatının oluşturduğu adlandırmanın 'Kur'ân'da aynı bağlamda benimsenip kullanılmasının devam ettirildiğini görmekteyiz. [Makalede İbranca Kutsal Kitabın Rud Kittel, A. Alt, Otto Eissfeldt, P. Kahle, W. Baumgartner, G. Beer, *Biblia Hebraica*, Württembergische Bibelanstalt Stuttgart 1937 baskısı kullanılmıştır.].

⁵ Epiphanius- Frank Williams, *The Panarion of Epiphanius of Salamis*, Book I, Sects 1-46 (Leiden: Brill Academic Publishers, 1987), 21, 1:11.

⁶ Bk. Yaradılış 21 /3; 17/19.

⁷ Dikkat edilirse Kur'ân'da adların ilk hecesinin Arapça 3. teklik eril şahıs kipinde muzariyat harfi 'y' [İbranca 'i' olabilir] şeklindeki okuyuşla Yû, Ya, İs (sırasıyla İbranca:Yo, Ya, Yis) başlamasının eylem ile adlandırma arasında bir ilişkinin var olduğuna, ve bu ilişkisellikten doğan geleneğin Tanakh'taki şekliyle olduğu gibi kabul gördüğü varsayılabilir.

balıkla ilişkisi, Davud'un⁸ demirle, İsmail'in 'Yişma^eil' okunuşuyla çölde sesini duyan tanrısı⁹, Adem'in adoma¹⁰ 'kırmızı toprak ve kan' ile aynı kelime kökünden gelmekliği gibi Tanakh'ta geçen özel adların neredeyse tamamı özel ad olmaktan ziyade kendisiyle özdeşleşen eylemin kendisine eşlik eden kurgu-anlatı ile adlaşmış şekli olarak karşımıza çıkmaktadır.

1.3. Kutsal Kitapların onomastik incelemesinde tesbit ettiğimiz kadarıyla ad verme geleneğinin; kişiye kimi zaman verilen bir lakaptan, kimi zaman eylemden türetilmiş bir sıfattan ibaret olduğunu görürüz. Ad vermeler, kişiye bir olay üzerine onunla bir şekilde ilişkilendirilebilecek olan ancak o olayın gerçekleşip gerçekleşmediğine bakılmaksızın veya şahsın o olayı yaşayıp yaşamaması göz önünde bulundurulmaksızın tarihsel kurguyu tamamlayacak mitolojik veya yarı-mitolojik bir anlatıyla özdeşleştirilerek, o söz konusu kurgusal olayı özetleyecek tarzda genellikle iki kelimedenden oluşturulan bir terkiplerle arz-ı endam ettiğini görmekteyiz. Buna dâir örnekleri Tanakh, İnciller ve Kur'ân özelinde tek tek sıralamak istesek de, bu makalenin sınırlarını aşacağından, -yazım aşaması biten ve yayım sürecine giren bir çalışmamızdan bir alıntı yaparak- burada bazıları İnciller'de ve Kur'ân'da da yer alan ve bazısı da sadece Tevrat'ta geçen adlara göndermede bulunarak asıl konumuza dönmek isteriz:

1.4. Sözelimi Torah-Yaratılış 10/25. pasukta [וְלַעֲבָר יֵלֵךְ שְׁנֵי בָנָיִם שֵׁם הָאֶחָד פֶּלֶגַּי כִּי הִנְמִיּוּ נִפְלְגָה] kalın olarak verdiğimiz kısımda "Ever'in iki oğlu oldu. Birinin adı PeLeG idi; çünkü onun zamanında yeryüzü ikiye ayrıldı 'niP^oLeGah'. Ever'in iki oğlu oluyor: Biri

⁸ Bk. es-Sebe^o 34/10. [Kur'ân'da geçen âyetlerin çevirileri tarafımızdan yapılmış olup, hiçbir tercüme ve meale başvurulmamıştır].

⁹ Yaratılış 21/1-13. pasukları arasında iki karılı bir adam olan İbrahim'in 100 yaşında iken soylu kısır karısı Sare'den ilk 'OĞUL' 'Yitşhak' olunca, Sare, İbrahim'e Mısırlı cariye Hacer'den doğma 'oğul'u ve anayı (burada adı konmamış 'oğul'un anası câriye Hacer için adı verilmeksizin 'amah tabiri kullanılıyor), İshâk'la beraber mülke mirasçı olmasın diye sürmesini (GaReŞ) söylediği üzücü hikaye var. Torah yazarının Tanrı adına konuşarak burada acımasız bir üvey anne ve buna eşlik eden merhametsiz bir babanın durumunu 12.pasukta bu duruma üzülen İbrahim'e "Oğul'un ve cariye'nin durumu seni üzmesin! Sare'nin bu husustaki sözlerini anlayışla karşıla, çünkü soyun İshâk'la anılacaktır" diyerek teselli etmesi oldukça şaşırtıcıdır. 21: 14-17. pasuklar arasında ise İsmâ^eil'in oldukça hazîn adlandırılma hikayesi yer almaktadır. Bu hikaye aynıyla Kur'ân'daki İbrahim 14: 37. âyeti karşılamaktadır. Kur'ân'daki 'أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ', 'eskontu min zurriyeti bi-wâdin ğavri zî-zar^ein' ibaresinde altı çizili ve kalın olarak verdiğimiz yer, 'ekin yetişmeyen-kıraç-çöl gibi bir vâdi'de 'oğul' ile 'ana'yı yerleşmeye zorluyor. Burada âyetteki 'eskontu' 1. teklik eril çekimli fiili yerleşmeye zorlamak olarak çevirmemiz, ef'ale kalıbı ile gelmesi ve olaya uygunluğu içindir. Torah'a göre henüz adı olmayan 'oğul', kırbada suyu ve azığı biten anası tarafından yüreği dayanmayacağı için ölümünü görmesin diye acılı çılgınlıklarıyla bir ağacın altına bırakılmıştı. Nihayet 21/17. pasukta 'wa-YİŞMA^e Elohim' et-qol ha-na'ar "Ve Tanrı 'oğul'un sesini işitti" ibaresiyle 'OĞUL'un adı 'TANRI İŞİTTİ' [Yişma^eel] olarak olaya göre belirlendi.

¹⁰ Bu kelime, Akadça'da kızılımtarak, kızılımsı, kırmızımsı anlamına gelen 'adantu <adamu < adammu' şeklinde kullanılır. Bk. Jeremy Black vd., *A Concise Dictionary of Akkadian* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2000), 4. Adam(m)u ise kırmızı anlamına ilaveten kan anlamına da gelir. Adamatu₁ kelimesinin 'adanatu' şeklinde okunması aklımızı İbranca efendi, rab anlamına 'Adon/Adonî' arasında bir ilişki kurmaya zorlar. Zira, Kur'ân'da adem türü insanın yaratılış hikayesi anlatılırken; A'raf (Arabölge-Arada Kalmış-Purgatory) sûresi 12. âyette Tanrı'nın İblis'e 'Âdem'e secde etmesini emrettiği/söylediği (emretuke= emar/omer=إمر) bağlamda, İblis 'ene hayrun minhu halaqtanî min 'NARin' we-halaqtahu min 'TÎN' yani "Ben ondan daha üstünüm, zira sen beni 'NUR'dan -(bize göre bu ayette nâr kelimesi ateş değil, ışık olarak çevirilmeli. Şeytanın Adem'i 'civıklaşmış kırmızı topraktan 'BALÇIK'tan yarattın" demesinin ADAM kelimesi ADAN / ADON kelimesi arasında büyük olasılıkla bir ilişkinin var olduğunu bize hissettirmektedir. Yûsuf Peygamber ad(landırmas)ı özelinde ele aldığımız bu makalede aslında Kutsal Kitaplarda geçen diğer bütün kişi adları, yer adları ve diğer adlandırmaların kendi oluşturduğumuz savı yakında yayımlayacağımızı belirterek, burada sadece 'ÂDEM' kelimesi hakkındaki bakış açımızı bir fragmanla vermiş olmayı umduk. Bk. Mehmet Sait Toprak, "Sumerce 'DU.MU' Kelimesi Üzerine Etimolojik-Etiyolojik Bir Araştırma", (yayın aşamasında makale).

PeLeG, diğeri Yoqtan. PeLeG adı ile yeryüzünde insanların onun döneminde parçalanmasını ve bölünmesini, Tevrat'ın yazarlarından biri böylece olayla-adlandırmayı özdeşleştirmiştir¹¹.

1.5. İshâk'ın Abraham'ın yaşlılık döneminde ve Sara'nın kısır-çocuktan kesilmiş yaşlılığında doğmasını¹², Yaratılış 21/1-8.pasukları arasında anlatılan hikayede İshâk adının 'קֶצֶף' 'ZaḤaQ' qal fiilinin zaman ha-^oatîd yani gelecek zamanlı çekimiyle 'קֶצֶף' 'yiTŞHaQ/ yiTZHaQ 'gülecek' yani Arapça 'ضحك - ضحك' 'DaḤiKa-yaDḤaKu' anlamıyla, bir erkek çocuk doğurmalarının Sara'nın şu sözleriyle uyumlu olarak: "Tanrı beni GÜLDÜRDÜ"¹³ 'TZḤoQ ^oasah lî' (פָּקַדְתָּ לִּי אֶת־בְּרִיתִי) 'أضحكني ربي' 'aDḤaKanî Rabbî' derken devamında "bunu duyan herkes 'bana GÜLECEK'; 'kol ha-şome^oa yİTZḤaQ lî' (כָּל־מִן־יִשְׁמַע־בְּצַח־לִי) 'Kullu men yesma^ou yaDḤaK lî' pasuğuyla da doğacak çocuğun adı 'GÜLECEK' anlamına gelen 'yİTZḤaQ' 'קֶצֶף' olarak verilmiştir. 'Güldü' 3. teklik şahıs geçmiş zamanlı üçlü köklü sağlam bir fiil olarak İbranca 'קֶצֶף'¹⁴ 'ZaḤaQ', Aramca ise 'ܟܫܦ' 'G^oḤeK' ve Arapça'da 'ضحك' 'DaḤiKa' hepsi aynı anlamda olmasına rağmen İbranca'da kelimenin söz başı 'Tsadi', Aramca'da 'Gomel', Arapça'da ise 'Dâd' harfiyle başlayıp, ^oayne'l-fiil yani üçlü kökten oluşan fiilin ikinci harfi bütün dillerde aynı harf iken yine sondaki lame'l-fiil yani üçüncü harf İbranca'da 'Qaf' 'ק', Aramca'da 'Kof' 'ܟ' ve Arapça'da 'Kaf' 'ك' olarak gelmiştir. Asıl sorunsal şu ki, Arapça'da 'ضحك' 'DaḤiKa' fiili biliniyor olmasına, yaygın olarak kullanılmasına ve Kur'an'da 17 kez 'إِسْحَاق' 'İshâq' adı bu bağlamda geçmesine ve dahi 11. sûrenin 71. âyetinde "وَأَمْرًا أَنَّهُ قَانِمَةٌ فَضَحِكْتَ فَبَشَّرْنَاَهَا بِإِسْحَاقَ" "We^omre^oetuhu qâ^oimetun fe-'DaḤiKat' fe-beşşarnâhâ bi-'İSHÂQ'in min werâ^oi 'İSHÂQ'e 'Ya^oqûb'e" "Dimdik hayretler içerisinde duran (İbrahim'in) karısını 'İSHÂQ'la ve onun ardından Ya^oqûb'la müjdeleyince karısı (Sara) bunun üzerine 'GÜLDÜ' 'DaḤiKat' " şeklinde yer almasına rağmen, 'إِسْحَاق' imlâsı ile yani baştaki 'Elif'i İbranca'daki muzâriyat 'Yûd'u olarak kabul edecek olursak kelime köküne dâir olarak kalan 'Sin. Ḥa. Qaf' harflerinden oluşan 'İSHÂQ' adının 'سَحَق' 'SaḤaQa' ve 'سَحَق' 'SaḤuQa' bablarından türeyen anlamlarına baktığımızda, leksikon yazarları 'ef^oale' yani bu fiillerin 'أسحَق' 'aSḤaQa' kalıbını kullansalar da ısrarla 'İshâq' adına değinmemeye dikkat etmektedirler¹⁹. Zira, ilk siga ile 'سَحَق' 'SaḤaQa' bir şeyi dövmek, un ufak edip inceltmek;

¹¹ Torah'da geçen bu ad(landırma) hakkında yazdığımız ayrıntılı bir makale için Bk. Mehmet Sait Toprak, "Torah'da Geçen 'PeLeG' Ad(landırması) Üzerine Etimolojik Bir Araştırma", (yayın aşamasında makale).

¹² Torah'daki bu pasuk, Kur'an'ın Hûd sûresi 11/72. âyetiyle aynı anlamda, farklı dillerde ifade bulmuştur: "(Sarah) Eyvah! Ben bir kocakarı âcuzenin teki iken mi doğuracağım?! Ve işte kocam da zaten yaşlının teki! Şüphesiz bu gerçekten şaşılacak bir şey!". Anlaşılan o ki, Sara bu durum karşısında hem hayret ve şaşkınlık içinde, hem de gülünecek denli görülmemiş garip bir durum olmasından da ötürü kendi kendine tebessüm etmektedir. Aslına bakarsanız bu yaşlı-kısır karı kocaların 90-100'lü yaşlarındaki doğumlarına dair örneklemeyi Zekeriya adı üzerinde yazmayı sürdürdüğümüz çalışmamızda ele aldığımızı ifade ederek konuyu oraya havale ediyoruz. Bk. Mehmet Sait Toprak, "Zekeriya Peygamber Adına Dâir Etimolojik-Etiyolojik Bir Araştırma" (yayın aşamasında makale).

¹³ Yaratılış 21/6.

¹⁴ David J. A Clines, *The Dictionary of Classical Hebrew, (riş-tsadi)* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2011), 7/112.

¹⁵ Yuyakim d-beth Ya^oqûb, *Syriac Dictionary: Key of Language / Leksiqûn Sûryoyo: Q^olîḏo^o d-Leşono^o* (Nusaybin: St. Augin Monastery Publisher, 2016), 330-32.

¹⁶ Bk. el-Bakara 2/133, 136,140; Âl-i İmrân 3/84; en-Nisâ 4/163; el-En'am 6/84; el-Hûd 11/71; Yûsuf 12/6, 38; İbrahîm 14/39; Meryem 19/49; el-Enbiyâ 21/72; el-Ankebut 29/27; es-Saffat 37/112.

¹⁷ Ebû'l-Fazl İbn Manzûr İbn Mükerrrem Cemaeddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî er-Rüveyfî el-İfrîkî el-Mısırî, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru'-s-Sadr, 1990), 10/152-155.

¹⁸ Bk. İbn Manzûr, *Lisan*, 10/ 152 vd.

¹⁹ Bu yasaklı adlandırmaya ^oacemî yani Arapça ve onun benzeri dillerden olmayan bir kelime olarak Sibeveyh tarafından ifade edilmiş olması da bir başka garip durumdur.

²⁰ Arapça'daki bu babdaki kullanımı 'سَهَكَ' 'SeHeKe' fiili ile eşanlamlıdır. Bu da oldukça ilginçtir. Çünkü şayet bu iki fiilin girtlak ve nefes harflerinde 'h' ve 'h'nin benzerlikleriyle 'k' ve 'k'nin benzerlikleri bize bu

ikinci sigâ ile 'سَخَقُ'²¹ 'SaHuQa' ise 'uzak oldu' ve 'ef'ale' kalıbında ise 'eşhaqa' ile 'uzaklaştırdı' anlamı ile masdarı 'İşhâq' ile ver(il)mesi oldukça ilginçtir. Burada Kur'ân'da geçen şekliyle İshâk-âyette fe-'**DaHiKat**' ibaresi geçmesine rağmen- okunuşu düşünüldüğünde, Yahudiler'le daha doğrusu İbrânîler 'עברי' ile Araplar 'عربي' arasındaki İslam öncesi ve Hz. Muhammed dönemi çekişmelerinin bir dil oyunu vasıtasıyla ata-adının altında sunulması da akla gelebilecek olasılıklardan biri olarak kaydedilmelidir.

1.6. Kutsal kabul edilen kitaplarda geçen isimlerin tarihsel gerçek 'kim'likleri veya gerçekte(n) kim oldukları son derece önem arz etmektedir. Bu bağlamda, söz konusu önem sadece Yûsuf için değil, özelde Tanakh, İnciller ve Kur'ân'da adı geçen diğer peygamberler kadar, Mısır ve Firavun'la ilişkisi açısından Yahudiliği ilgilendiren yönüyle de oldukça geçerli ve önemlidir. Kutsal kitaplarda tarih algısı, yazmanların olayları anakronik bir tarzda ele almaları ve/veya farklı zamanlarda biri birinden bağımsız ve sözlü rivâyet kaynaklı anlatıları rivâyet tekniğine²² uygun olarak birleştirmelerinden veya farklı farklı zamanlarda çeşitli yazmanlarca kaydedilmesinden ötürü bu metinlerde aynı konu hakkında oldukça fazla biri biriyle çelişen aktarının yer aldığı görülmektedir. Belgesel Hipotezi'nin²³ asıl kaynak kritiğinin de kanıtlandığı üzere, Yûsuf hikayesinin Y(ahwist), E(lohist), K(âhinlere âit) ve T(esniyeci) yazarların farklı kaynakları farklı zamanlarda ve başka başka yazmanlarca çok sonradan yazıya geçirildiği anlaşılmıştır²⁴.

2. TANAKH, İNCİLLER VE KUR'ÂN'DA YÛSUF AD(LANDIRMASI)

2.1. Tanakh'ın Torah yani Musa'nın Beş Kitabı ve dahi tüm Tanakh için yazılı kaynak-eleştirel metodlarını uygulamak sûretiyle araştırmalar yapan Eski Ahid araştırmacıları, bu kitapların en erken M.Ö. 3. yüzyılda yazıya geçirildiklerini, hatta Gmirkin gibi yazarlar açık bir şekilde Pentatök'ün yaklaşık olarak M.Ö. 270'de Grekçe eğitim alan Yahudi bilginlerce İskenderiye Kütüphanesi'nin erken Hellenistik dönemin yazılı kaynakları ışığında kaleme alındığını ifade etmektedirler²⁵. Bunun yanında, İbranî geleneği, Sumer²⁶, Babil-

kelimenin Kur'ân'da geçen İşhâk adıyla bir bağının olamayacağı savını güçlendirebilir. Buna karşılık, 'سَخَقُ' 'SaHuQa' babından gelen ve anlamı 'uzak oldu' ve 'aŞhaQ' kalıbından ise 'uzaklaştırdı' anlamının, Sara'dan olma ve Yahudiler'in atası, ilk erkek çocuk 'bekûr', Tanrı'ya adanan kurban olarak İşhâq ile câriye olan ve İbrahim ile Sara'nın kendilerinden uzaklaştırıp çölde bıraktıkları Araplar'ın atası 'İsma'il'e atf edilen etiyojik yorumun Kur'ân'ın istinsâhi esnâsında kâtiblerce göz ardı edilmeyerek, -Kur'ân'da İşhâk adının 'gülmek' fiilinin geçtiği bağlamına rağmen (Bk. Kur'ân, Hûd 11. sûrenin 71. âyetinde "وَأَمْرًا لَهُ قَائِمَةٌ فَضَحَكْتُ فَبِشْرَانَا بِإِسْحَاقَ" "We'mre'etuhu qâ'imetun fe-'**DaHiKat**' fe-beşşarnâhâ bi-'iSHâQ'in min werâ'i 'iSHâQ'e 'Ya'qûb'e")- ikinci sigâda gelen adlandırmanın tercih edilmesi oldukça şaşırtıcıdır. Şayet, adlandırma geleneğinin Semitiklerdeki uzantısına uymuş olsalar idi, bu durumda Kur'ân'da 'Sin. He. Qaf' üçlü kök harflerinden türetilen 'إِسْحَاقُ' 'iSHâQ' adı yerine, bu kurala uygun olarak 'إِسْحَاقُ' 'iDHaK' şeklindeki 'güldürmek' fiil kökünden türetilerek 'İf'âl' kalıbında ad verilmiş olması daha uyumlu olacaktı.

²¹ Bk. İbn Manzûr, *Lisan*, 10/152-155.

²² Bk. Mehmet Sait Toprak, *Talmud ve Hadis: Karşılaştırmalı Bir Araştırma* (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2012).

²³ Joel S. Baden, *The Composition of the Pentateuch: Renewing the Documentary Hypothesis* (New Haven: Yale University Press, 2012); Umberto Cassuto, *A Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch* (Jerusalem: Hebrew University-Magnes Press, 1961).

²⁴ Ronald S. Hendel, *The Book of Genesis: a Biography* (Princeton: Princeton University Press, 2013), 17-24.

²⁵ Bk. Russell E. Gmirkin, *Berosus and Genesis, Manetho and Exodus: Hellenistic Histories and the Date of the Pentateuch* (New York: T & T Clark, 2006); Russell E. Gmirkin, *Plato and the Creation of the Hebrew Bible* (New York: Routledge Press, 2017).

²⁶ Bk. Samuel Noah Kramer, *The Sumerians: Their History, Culture, and Character* (Chicago: University of Chicago Press, 2008); Samuel Noah Kramer, *Sumerian Mythology: A Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millennium B.C.* (Philadelphia: American Philosophical Society Press, 1947); Samuel Noah Kramer, *Sumerian Mythology: A Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millennium B.C.* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972).

Mezopotamya²⁷ ve Mısır'ın mitolojik ve efsanevî inançlarıyla karşılaştırmanın daha verimli bir kaynak kritiğine kapı araladığı açıktır²⁸. Bunun tersten olanını yani Yunan kültürünün Yakındoğu üzerinden teşekkül ettirildiğinin izlerini sürerek gösteren Burkert de haklı ve geçerli gerekçeler ve kanıtlar sunarak ortaya koymaktadır²⁹. Doğrusu yazılı-kaynak veya materyal kültürü karşılaştırma olasılığı bulunanlar bu şekilde birbirileriyle etkileşimleri tesbit edilebilirken³⁰, arada kayıp olan bağ ve halkaların da aslında şu ana dek açığa çıkarılmayan veya bir şekilde açığa vurulmak istenmeyen bazı izlerin de silikleşmesine veya görmezden gelinmesine yol açmıştır.

2.2. 'Yûsuf'un gerçek kimliği' hakkında, hem Tanakh, hem İnciller³¹ ve hem de Kur'ân özelinde tam bir belirsizlik arzetedir. Tanakh'da 'Yosef' ismi farklı bağlamlarda 213 kez

²⁷ Bk. Jean Bottéro, *Religion in Ancient Mesopotamia* (Chicago: University of Chicago Press, 2004); Jean Bottéro-Samuel Noah Kramer, *Mezopotamya Mitolojisi*, çev. Alp Tümertekin (İstanbul: İşbankası Yayınları, 2017).

²⁸ Bk. Leonard William King, *Legends of Babylon and Egypt in Relation to the Hebrew Tradition* (London: H. Milford Press, 1918).

²⁹ Bk. Walter Burkert-Margaret E. Pinder, *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age* (Cambridge: Harvard University Press, 1997). Ayrıca Bk. Jean Bottéro vd., *Ancestor of the West: Writing Reasoning, and Religion in Mesopotamia, Elam and Greece* (Chicago: University of Chicago Press, 2003).

³⁰ Bordreuil, Chatonnet ve Michel'in kaleme aldıkları *Tarihin Başlangıçları* adlı kitapta günümüze kadar ulaşan ve Kutsal Kitap'ta yer bulan az sayıda Levant Sami edebiyatından söz ederken "Bunlardan, kardeşleri tarafından satılarak firavunun sarayına doğru yola çıkan ve muhtemelen Pers dönemine ait olan Yûsuf'un hikayesi Yararılış Kitabı'na sonradan eklenmiştir" der. Bk Pierre Bordreuil vd., *Tarihin Başlangıçları: Eski Yakındoğu Kültür ve Uygarlıkları*, çev. Levent Başaran (İstanbul: Alfa Yayınları, 2015), 409.

³¹ Aslında sadece Tanakh'ta değil Yeni Ahit Külliyatı'nda da Yûsuf'un kimliği tartışmalıdır. Sözelimi Matta 1/16. pasajda "יְהוֹשֻׁעַ בֶּן-יָכוֹב מֵעִיר צָרְתָּן" [Yunancası : "Ἰακώβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσήφ τὸν ἀνδρᾶ Μαρίας, ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος χριστός.] " 'Yakub' Meryem'in kocası 'Yûsuf'un babasıydı. Meryem'den Mesih diye adlandırılan İsa doğdu". Burada " 'Yakup' (...) 'Yûsuf'un babasıydı" ibaresi literal olarak çevirildiğinde 'Yakub Yûsuf'u doğurttu' [Ἰακώβ δὲ ἐγέννησεν " τὸν Ἰωσήφ] şeklinde olur ki, burada Yakub'un hangi sebepten buraya sokuşturulduğu ve Yûsuf'a baba olarak neden yer verildiği problemlidir. Bize göre bunun nedenlerinden belki bir tanesi Matta 1/2.pasajda saklıdır. Çünkü burada İsa Mesih'in soy kütüğü verilirken (Matta 1/1), "İbrahim 'İshâk'ın babası, 'İshâk' 'Yakub'un babasıydı, 'Yakup' Yahuda ve kardeşlerinin babasıydı" (Matta 1/2) cümlesinde o dönem için çok bilinen bir figür olan ve Yahudilerin kurucu babası Yakub'un oğlu 'Yûsuf'u ilk 'oğul' olarak zikretmemesinin burada açıklamasına girdiğimizde uzun sürecek sebepleri vardır. Anlaşılan o ki, Matta İncili'nin meçhul yazarı hem sözlü rivayetlerden haberdardır, hem de bu haberdar olduğu rivayetlerin hangisinin nasıl ve nerede kullanılması gerektiği hususunda oldukça mâhirdir. Metzger ve Ehrman'ın haklı olarak işaret ettikleri yazmanların metinleri inanışlarına göre düzeltme sevdasına girdiklerine dair verdikleri Luka 2/33'te çocuk İsa annesi ve babasına dair örnekleme burada daha anlamlı olacaktır. Metnin en eski formunda Yûsuf'un İsa'nın babası olduğu şeklinde ibare yer almasına rağmen, İsa'nın bir bakireden doğduğuna sıkı sıkıya bağlı olan yazmanlar, Luka 2/33'ü, pek çok Grekçe, Eski Latince, Koptça yazmada "İsa'nın annesiyle babası, onun hakkında söylenenlere şaşıtlar" şeklinde olmasına rağmen bu ibareyi daha sonra "Yûsuf ve onun annesi, onun hakkında söylenenlere şaşıtlar" şeklinde değiştirmişlerdir. Bruce Manning Metzger-Bart D. Ehrman, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption and Restoration* (New York: Oxford University Press, 2005), 285.

geçmektedir³². Kur'ân'da ise 27³³ defa tekrar etmektedir. Ancak zamirlerin onunla ilgili olarak kullanıldığı yerler daha çoktur: el-En'âm 6/84; el-Mü'min 40/34; Yûsuf 12/1-104 arası âyetlerde ahsene'l-kasas, öğüt için oluşturulmuş en güzel hikayedir ki, kanaatimizce bu kısca tarihsel bilgi parçacıklarının edebî bir üslûpla derlenerek farklı kaynak ve rivayetlerin birleştirilmesiyle tamamlanmış gözükmektedir. Sebebine gelince, 3. âyette Hz. Muhammed'in 'وإن كنت من قبله لمن الغافلين' **'we-in kunte min qablihi le-mine'l-ğâfilin'** ibaresinden anlaşıldığı kadarıyla bu kıssadan habersiz olduğundan bahsedilir ki, kanaatimizce bu 'habersiz olma meselesi' ile ya 'Yûsuf Hikayesi'ne³⁴ dâir haberlerin tamamının, ya hikayenin detaylarının veya âyetin oluştuğu zamandaki bilgilere ulaşma olanağının ya olmaması ya da kısıtlı olması kast edilmektedir. Doğrusu Torah'da 213 yerde Kur'ân'daki Yûsuf sûresindeki bütün hikayenin çok daha ayrıntılı anlatımı, Midraşik yorumları o gün hem Yahudiler, hem de Hıristiyanlar arasında dolaşımdadır³⁵. Anlaşılan o ki, büyük olasılıkla sözlü olarak aktarılmış bu hikayenin Hz. Peygamber tarafından birlikte yaşadığı ehl-i kitaptan çeşitli rivayet farklılıklarıyla anlatıldığı şekliyle duyulmuş olma olasılığı yüksektir. Çünkü o dönemde, hadis rivâyetlerinden de anlaşılacağı üzere hem Tanakh hem de İnciller Hz. Muhammed'in yaşadığı zaman ve coğrafyada dolaşımdadır.

3. TANAKH'A GÖRE YÛSUF'UN AD(ANDRILMASI): YÛSUF'A DOĞUMDA VERİLEN AD

3.1. Yûsuf'un adının Yaratılış 30/23. pasukta Semitiklerin ad(landırma) geleneğine uygun olarak verildiğine dâir anlatıyı her bir kelimesine üst simge olarak verdiğimiz harfleri takip ederek, 'e' üst simgesinde yer alan ve kalın punto ile verdiğimiz **'asap'** fiilinin İbranca 'qal' hali ve z^oman ha-^obar yani geçmiş zamanlı üçüncü teklik şahıs eril çekiminde 'o **arttırdı, ekledi, ilave etti'** anlamıyla **'Yosef'** **'יוסף'** adının konulduğu ifade edilir: wat-tahar [וְתָהָר] ^a wat-téled [וְתֵלַד] ^b bën [בֶּן] ^c wat-tōmer [וְתֹמֵר] ^d **'asap'** [אָסַף] ^e 'Ēlōhîm [אֱלֹהִים] ^f 'et- [אֶת-] ^g herpā-tî

³² Bk. Yaratılış 30/24-25; Yaratılış 33/2, 7; Yaratılış 35/24; Yaratılış 37/2-3, 5, 13, 17, 23, 28, 29, 31, 33; Yaratılış 39/1-2, 4-7, 10, 20-22; Yaratılış 40/3-4, 6, 8-9, 12, 16, 18, 22-23; Yaratılış 41/14-17, 25, 39, 41-42, 44-46, 49-51, 54-57; Yaratılış 42/3-4, 6-9, 14, 18, 23, 25, 36; Yaratılış 43/15-19, 24-26, 30; Yaratılış 44/2, 4, 14-15; Yaratılış 45/1, 3-4, 9, 16-17, 21, 26-28; Yaratılış 46/4, 19-20, 27-31; Yaratılış 47/1, 5, 7, 11-12, 14-17, 20, 23, 26, 29; Yaratılış 48/1-3, 8-9, 11-13, 15, 17-18, 21; Yaratılış 49/22, 26; Yaratılış 50/1-2, 4, 7-8, 14-17, 19, 22-26; Çıkış 1/5-6, 8; Çıkış 13(19); Çölde Sayım 1/10, 32; Çölde Sayım 13/7, 11; Çölde Sayım 26/28, 37; Çölde Sayım 27/1; Çölde Sayım 32/33; Çölde Sayım 34/23; Çölde Sayım 36/1, 5, 12; Yasa'nın Tekrarı 27/12; Yasa'nın Tekrarı 33/13, 16; Yeşu 14/4; Yeşu 16/1, 4; Yeşu 17/1-2, 14, 16-17; Yeşu 18/5, 11; Yeşu 24/32; Hakimler 1/22-23, 35; 2 Samuel 19/21; 1 Krallar 11/28; Hezekiel 37/16, 19; Hezekiel 47/13; Hezekiel 48/32; Amos 5/6, 15; Amos 6/6; Obadiya 1/18; Zekeriya 10/6; Özdeyişler 77/15; Özdeyişler 78/67; Özdeyişler 80/2; Özdeyişler 105/17; Ezra 10/42; Nehemya 12/14; 1 Tarihler 2/2; 1 Tarihler 5/1-2; 1 Tarihler 7/29; 1 Tarihler 25/2, 9.

³³ Yûsuf adı için Bk. el-En'âm 6/84; Yûsuf 12/4, 8, 9, 10, 11, 17, 21, 29, 46, 51, 56, 58, 69, 76, 77, 80, 84, 85, 87, 89, 90, 94, 99; el-Mü'min 40/34.

³⁴ Yûsuf kıssası için ayrıca bk. Samuel Cyrus Emadi, *Covenant, Typology, and the Story of Joseph: A Literary-Canonical Examination of Genesis 37-50* (Louisville: The Southern Baptist Theological Seminary, ProQuest Dissertations Publishing, Doktora Tezi, 2016); James Kugel, *In Potiphar's House: The Interpretive Life of Biblical Texts* (Cambridge: Harvard University Press, 1994); John D. Yohannan, *Joseph and Potiphar's Wife in World Literature: An Anthology of the Story of the Chaste Youth and the Lustful Stepmother* (New York: New Directions Books, 1968); Thomas Mann-John E. Woods, *Joseph and His Brothers: The Stories of Jacob, Young Joseph, Joseph in Egypt, Joseph the Provider* (New York: Everyman's Library, 2005). Wilson, Emily, *The Story of Joseph and Potiphar's Wife: Thomas Mann's Joseph and His Brothers and his Early Jewish and Christian Sources* (Michigan: University of Michigan Press, 2009).

³⁵ Bu türden İsrâilî rivayetlerin sözlü gelenekle hadislere de sirâyet ettiği, bu yolla da Yûsuf sûresinin anlaşılması ve yorumlanmasında ve etrafında bir edebiyat teşekkül etmesinde rol oynadığı görülmektedir. Yahudi ve Müslümanlarda sözlü rivâyet geleneklerinin karşılaştırması için Bk. Mehmet Sait Toprak, *Talmud ve Hadis*, 1-169.

[יְהוֹשֻׁעַ]ᵃ . Bu pasuktan ve öncekilerinden³⁶ anlaşıldığı üzere, İbrahim oğlu İshâk, Yakub oğlu Yûsuf ve Zekeriyya oğlu Yahya, babaları ve anneleri geç yaşta ve kısır oldukları halde mucizevi bir şekilde ‘benzer’ olaylar zinciriyle çocuk sahibi olmuşlardır. Son halkada Meryem oğlu İsa ile bu ‘Bakire Doğum miti’³⁷, ‘Kutsal Rûh’un temessülü-tecessümü’³⁸ ve ‘Atılan Kelime’³⁹ formülüyle aynı ‘mucizevi’ ilk ‘Oğul’, ‘DUMU’⁴⁰ olma mitolojik soy kütüksel silsilesini tamamlamışlardır.

3.2. Yukarıda verdiğimiz 23. pasuğun devamındaki Yaratılış 30/24. pasukta: “wat-tiqrā [וַתִּקְרָא]ᵃ et- [אֶת-]ᵇ šamō [שָׁמוֹ]ᶜ yôsêp- [יֹסֵף]ᵈ lêmôr [לְמֹר]ᵉ yôsêp- [יֹסֵף]ᶠ Yahweh [יְהוָה]ᶜ lî [לִי]ᵇ bên [בֵּן]ᵇ ᵃahêr [אָחֵר]ᵇ”. “Ve o (Rahel) gebe kaldı, bir ‘oğul’ doğurdu. Elohim benim ayıbımı derleyip topladı/örttü [‘âsap]”. Rab bana bir ‘OĞUL DAHA’ (bên [בֵּן] ᵃahêr [אָחֵר]) versin! diyerek ‘OĞUL’a YÛSUF adını verdi. Burada yôsêp- adının verilmesinin arka planında ilkinde göre farklı bir anlam yüklenmiş gibi gözüküyor. Anlaşılan Rahel hem Yûsuf’tan başka bir ‘*daha*’ oğul / oğul *daha*’ istemekte -ki daha önceki pasuklarda bunun için adını Yosef koymuştu- hem de Tanrı’nın onun ayıbını toplaması anlamında Yôsêp- adını verdiğini söylemekle adlandırmada iki ayrı etiyojik kurguyu akla düşürmektedir.

4. PAR^cO’NUN YÛSUF’A VERDİĞİ AD-SIFAT /SIFAT-AD

4.1. Par^coh yani Firavun, Tanakh’ın Yaratılış 41/45. pasuktaki anlatımına göre inceleyebiliriz: İbranca: “וַיִּקְרָא פַרְעֹה שֵׁם-יֹסֵף שָׁפְנָת פַּעֲנָח וַיִּתֶּן-לּוֹ אֶת-אֲסֵנַת בַּת-פּוֹטִי פַרַע פְּתוֹן אֵן לְאִשָּׁה וַיֵּצֵא יֹסֵף :וַיִּקְרָא מִצְרָיִם :עַל-אֶרֶץ מִצְרָיִם”. Çevriyazı: “wa¹-yiqra² Par^co³ šem⁴-Yosef⁵ ‘Şafnat⁶ Pa^cnêah⁷’ we⁸-yiten⁹-lo¹⁰ et¹¹-Asnat¹² bat¹³-Poti¹⁴ para^c¹⁵ kohen¹⁶ On¹⁷ l^e18-işah¹⁹ wa²⁰-yatsa²¹ Yosef²² al²³-arets²⁴ Mitsrayim²⁵”. Sözdizimi: (A)^{İbranca} 1-2-3-4-5-6-7. (B)^{İbranca} 8-9-10-11-12-13-14-15-16-17-18-19. (C)^{İbranca} 20-21-22-23-24-25. Türkçe çeviri: “ve¹ Par^co/Firavun³, Yosef⁵ adını⁴ ‘Şafnat⁶ Pa^cnêah⁷’ koydu². Ve⁸ ona¹⁰ On¹⁷ (şehrinin) kâhini¹⁶ Poti¹⁴ para^c¹⁵ın kızı¹³ Asnat¹² eş¹⁹ olarak¹⁸ verdi⁹. Ve²⁰ Yosef²², Mitsrayim²⁵ ülkesi²⁴ üzerine²³ gezmeye çıktı²¹”. Sözdizimi: (A)^{Türkçe} 1-3-5-4-6-7-2. (B)^{Türkçe} 8-10-17-16-14-15-13-12-19-18-9. (C)^{Türkçe} 20-22-25-24-23-21. Firavn, Yosef’e Şafnat Pa^cnêah/ Şofnat Pa^cnêah/ TŞafnat Pa^cnêah> Zafnat Pa^cnêah (שָׁפְנָת פַּעֲנָח) ad-sifatını vermiştir. Şafnat Pa^cnêah adlandırması iki kelimedenden oluşsa da ilk kelimenin ilk harfi ‘ts’ yani Tzode/Tsode harfi iki sese sahiptir: /TZ//TS/. Bunu /Z/ ve /S/ olarak okumak olasıdır. Buna göre kelime; Zap/Zaf ve Sap/Saf olacaktır. Şafnat Pa^cnêah Yosef olarak İbranca’da baştaki ‘Yo’ ve ikinci hece Saf kısmındaki Semkat harfi yani S(in), Aramca’da ‘Samekh ve Arapça’da Sin olarak belirlemiştir. Buna göre, Firavun’un ‘Yosef’e verdiği ismin doğru bir etimolojisinin hayatî bir öneme sahip

³⁶ Bk. Yaratılış 30/1-22 arası anlatıda Rahel’in kısır olduğu ve Yakub’a çocuk doğuramadığı bundan dolayı çocuk doğuran birinci eşi olan ablası Lea’yı kıskandığı; cariyesi Bilha’yı Yakub ile birlikte olup çocuk doğurmaya zorladığı; bu arada Lea çocuk doğurmaktan kesilince cariyesi Zilpa’yı aynı Rahel’in yaptığı gibi Yakub’a sunduğu -Bilha ve Zilpa adlarına dikkat!- şeklinde sürekli bir kısır döngü ile pasuk, Rahel ilk çocuğu ‘Bağûr’ olması planlanan sözkonusu ‘Yûsuf’u doğuruncaya dek sürer. Nihayet ilk erkek çocuk olma hakkı Yûsuf’ta kalır. Benzer durum Yaratılış 16/1-16 arası pasuklarda Avram’a (İbrahim’e) çocuk veremeyen Saray için de aynıyla tekrar etmiştir. Sadece anlatıda şahıs adları değişmiş ancak rivayetin ana teması aynı kalmıştır.

³⁷ Bk. Reidar Aasgaard, *The Childhood of Jesus: Decoding the Apocryphal Infancy Gospel of Thomas* (Cambridge: James Clarke, 2010), 1, 40, 59, 105, 107, 128, 180, 208, 233-34; Zafer Duygu, *İsa, Pavlus, İnciller: Hristiyanlık Neden ve Nasıl Ortaya Çıktı?* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2018).

³⁸ Bk. Meryem 19/17. Bu âyette “Tanrı ‘RUH’umuzu ona gönderdik, o da tam bir kişi (beşeran sewiyya) olarak ona göründü (temessele)” şeklinde oldukça ilgi çekici bir anlatım sözkonusudur. Burada ‘mesel’ ile ‘temessul’ kelimelerine ve kullanımlarına dair açıklamalarımızı vermeye kalkışırsak, sanıyoruz ki, bir başka makale kaleme almamız gerekecek. Bu yüzden burada konunun ayrıntılarına girmeyeceğiz.

³⁹ Bk. en-Nisa 4/171 ve diğer bağlamları.

⁴⁰ Ayrıntılı bilgi için Bk. Mehmet Sait Toprak, “Sumerce ‘DU.MU’ Kelimesi Üzerine Etimolojik-Etiyolojik Bir Araştırma”, (yayın aşamasında makale).

olacağı açıktır. Şimdi ilgili kaynaklar ışığında ‘Yosef’ isminin tarihsel dilbilim ve etimolojinin verilerinden ve aynı zamanda tarihî verilerden yararlanarak araştırmamızı sürdürüelim:

4.2. (a). İlkın şu saptamayı yaparak ilerlemenin daha anlamlı olacağını düşünmekteyiz: Par^co’nun / Firavun’un Yûsuf’a⁴¹ verdiği **Şafnaṭ Pa^cnêah/ Şofnaṭ Pa^cnêah/ TŞafnaṭ Pa^cnêah> Zafnaṭ Pa^cnêah** ad(landırmas)ı, tam anlamıyla Mısır dilinin dilbilimsel özelliklerini taşımakla birlikte, özel bir isimden ziyade bir sıfattır ve büyük olasılıkla İbranca deęildir⁴².

4.3. (b). *Targum Onkelos*⁴³ ve Tanakh’ın Peşitto tercümesinde⁴⁴ Mısır dilindeki ismi verildikten sonra metne dahil edilen açıklayıcı Aramca cümlede ‘k^oso’ [כסו] ve ‘g^olo’ [גלו] fiillerinden türetilen ‘d-kasyotho golyon leh’ [דקסוֹתוֹ גוליוֹן לה] ibaresi yer alır ki, anlamı ‘kendisine gizemlerin/sırların ilham edildiği/üstü-örtülü gizil şeylerin kendisinde açığa vurduğu’ şeklinde yorumlandığı gözükmektedir⁴⁸. Burada kısa bir saptama yapacak olursak: Targumlar bu açıdan, bir ad verbum ‘tercüme’ değil, antik dönem anlayışında tercüme edilecek asıl metni açıklayan ad-sensum ötesi ‘yorumlayıcı-tercüme’lerdir. Bu yüzden meturgam, mütercim olarak değil, şârih, yorumlayıcı veya kelime tefsiri yapan müfessir olarak anlaşılmalıdır.

4.4. (c). *Targum Pseudo-Jonathan*’ın Yaratılış kitabı çevirisinde, On kentinin adı Tanis olarak verilir ve ismi “saklı şeyleri açığa çıkaran adam” anlamına gelen ve tek tek ‘Zefûnôth’ ‘gizli şeyler’, ‘môfi^a’ ise ‘o açığa çıkardı/işşa etti’ ve ‘nôhôth’⁴⁹ ise ‘kolayca’ şeklinde yorumlanır⁵⁰. Hem Tanakh’ta⁵¹ hem de Kur’ân’da⁵² hikaye edilen Yûsuf’un ‘rüya-yorumlamadaki maharetin’in Firavun’un ona bu ismi vermesine neden olduğu söylenebilir.

5. FLAVIUS JOSEPHUS’UN YÛSUF AD(LANDIRMASI) ÜZERİNE BİR YAHUDİ HİSTORİYOĞRAFİSİ İNŞÂ ÇABASI

5.1. Yosef ben Matetyahu (Flavius Josephus) ise onu “sırları açığa vuran” anlamına gelen “Ψονθομφανήχ” ‘Psonthomphanêch’ [Şaphenath Pa’e Nêah] şeklinde kaydetmiştir⁵³. Josephus’un bu kaydının bizim açımızdan önemi, Yahudi asıllı-Grekçe yazan bir tarihçi olarak kendi adının da ‘Yosef’ olması, onun kaydı üzerinde durmamız gerektiğini hatırlattı. Aslında bu, Firavun’un ‘Yosef’e bu ismi neden verdiğiyle özel olarak ilgilenmesini gerektirir ki, bu özel durum, Josephus’un bu tarihsel kaydının önemini daha da artırmaktadır. Bu yüzden, bizi ilgilendiren kısımları Grekçe aslından önemli gördüğümüz kavramları vermek suretiyle tercümesini vermeyi uygun gördük:

⁴¹ Yûsuf ad(landırmas)ını ‘Yû’/ ‘Yo’/ ‘Ya’ ve ‘Sef’/ ‘Zep’/ ‘Sep/Sap’ olarak iki ayrı heceye ayırmak daha yerinde olacaktır.

⁴² Pauli Rahkonen, “Personal Names of the Pentateuch in the Northwest Semitic Context: Comparative Study”, *Scandinavian Journal of the Old Testament*, 33/1 (2019), 111-135.

⁴³ Martin MacNamara-Michael Maher, *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis* (Edinburgh, T. & T. Clark Press, 1992) 137-138.

⁴⁴ Bk. *K^otobo d^e-Diyatiqi ^eAtiķo* (כסוֹתוֹ גוליוֹן לה=Ahd-i ^eAtiķ Kitabi), Sefro da’B^orîto 41/45.

⁴⁵ Yuyakim, *Q^olîdo^o d-Leşono^o*, 898-899.

⁴⁶ ‘G^olo’ kelimesi hakkındaki değerlendirme için Bk. Mehmet Sait Toprak, “Vahiy ve Dil Antinomisi: Miqra ve Kur’ân Özelinde Vahiy-Dil Antinomisi Sorunsalı”, *Din Dili* (İstanbul: Kuramer Yayınları 2015), 249.

⁴⁷ *Diyatiqi ^eAtiķo*, Sefro da’B^orîto 41:45.

⁴⁸ *Diyatiqi ^eAtiķo*, Sefro da’B^orîto 41:45.

⁴⁹ *Diyatiqi ^eAtiķo*, Sefro da’B^orîto 41:45.

⁵⁰ Martin MacNamara-Michael Maher, *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis*, 137-138.

⁵¹ Bk. Yaratılış 41/45.

⁵² Yûsuf 12/43-49.

⁵³ Flavius Josephus, *Antiquities of the Jews*, çev. William Whiston (McLean: IndyPublish.com, 2001), 2/6:1.

“Yosef, şimdi 30 yaşına ermişti ve o olağanüstü bilgelik derecesine yaraşır bir şekilde “Ψονθομφανήχ” ‘Psonthomphanē’ adıyla kral tarafından onur verici övgülerle onurlandırıldı. Öyle ki bu adlandırma ‘sırları açığa çıkaran kişi’ye işaret eder. Aynı zamanda, o (Yosef), Heliopolis’in [Ἡλιουπόλει]⁵⁴ kâhinlerinden biri olan Potifar’ın [Πετεφροῦ] adı Asenath [Ἀσέννηθιν] olan yüksek sınıftan henüz bâkire olan kızıyla evlendi. Ve ondan (Asenath’dan) kıtlık gelmeden önce çocukları olmuştu: Yosef, bakūr olan yani ilk doğan oğluna, Tanrı onun geçmişteki kötü talihini değiştirip, şimdi onu mutlu kıldığı ve onları unuttuğu için M^{ena}şşe [Μανασσης] adını verdi. Küçük oğluna ise Tanrı onu sıkıntı çektiği ülkede yeniden verimli kıldığı ve atalarının sahip olduğu özgürlüğe döndürüldüğü için Efrayim [Ἐφραΐμ] adını verdi. Mısır ülkesi 7 mutlu yıl geçirdikten sonra, Yosef’in rüya yorumlarına uygun olarak/-a göre, sekizinci yılda kıtlık aniden baş gösterdi”⁵⁵.

5.2. Burada konuyla alakalı olmasa da, Josephus’un *Contra Apionem* 1. 14’de Mısırlılar’ın Hyksos dönemi ile ilgili aktardığı rivâyetin bazı yanlışlara neden olduğunu hatırlatmak isteriz⁵⁶. *Contra Apionem* adlı eserinde Josephus, kendi itirafıyla, kendisinin tarih rivayetlerini Mısır dilinde okuyamadığını, bunun yerine anadili Mısırca olan ve Grekçe olarak yazan Manetho’dan bu kayıtları aldığını söylemektedir. Bunun yanında, çok önemli bir saptamayı da şöyle yapmaktadır: “Manetho, Herodotos’ta hem cehaleti hem de Mısır’lıların işlerine dâir yanlış bağlantılardan dolayı onda büyük hatalar tesbit etmişti”. Şimdi bundan sonra Josephus’un Hyksos kelimesinin etimolojisinden bahsettiği pasaja ve devamında Manetho’dan yaptığı alıntılara/anlatılara geçelim:

“Bu ulusun tamamı, HYKSOS, yani ‘Çoban-Krallar’ idi: Çünkü kelimenin ilk hecesi, kutsal dilin diyalektine göre yani HYK bir ‘Kral’a, ikinci hece ‘SOS’ ise bir ‘Çoban’a işaret eder. Ancak halk diyalektinde iki heceden oluşan ‘HYKSOS’ şeklinde bitişik hale getirilmiştir. Bazıları bu halkın Araplar olduğunu söyler. Şimdi, kelime bulunan ilk hece nefesli veya gırtlak sesli ‘HYK’den dolayı, bu kelime Mısır dilinde aynı şekilde ‘Çobanlar’a işaret eder. Ve açıkçası, bu bana oldukça olası yakın bir görüş olarak gelmektedir. Şimdi başka bir nüshada, bu kelimenin ‘Krallar’ı değil, fakat aksine, ‘Esir-Çobanlar’ı gösterdiği anlatılır. Ve bu dahi (iki heceden oluşan) HYK kısmına göredir. Zira bu HYK ilk hece, Mısır dilinde nefesli okunduğunda, yine de Çobanları, ve açıkça ifade eder, ve bu benim için daha muhtemel bir fikir ve daha eski tarihlere daha uygun görünüyor; bu görüş antik tarihle de oldukça uyumlu gözükmektedir. Ancak Manetho şöyle devam eder: “Ancak, bizim Krallar ve aynı zamanda Çobanlar olarak adlandırdığımız bu halk ve onların nesilleri” –dediği gibi-, “Mısır’ın hâkimiyetini 511 yıl ellerinde tuttular”. Bunlardan sonra, der ki o (Manetho): “Thebais kralları ve Mısır’ın diğer bölgeleri, bu Çobanlar’a karşı bir ayaklanma/isyan başlattılar ki, aralarında hayli korkunç ve uzun süren bir savaş oldu.”. O ardından şöyle sürdürür anlatıyı: “Adı Alisphragmuthosis olan bir kralın yönetiminde, Çobanlar onun

⁵⁴ Grekçe Ἡλιουπόλει adı, Mısır dilinde ‘On’.

⁵⁵ Bk. Josephus, *Antiquities*, 2/6:1.

⁵⁶ Kıptî dilinde apokrif Yûsuf hikayesi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Jan Zandee, *Josephus Contra Apionem: An Apocryphal Story of Joseph in Coptic* (Amsterdam: North-Holland Pub., 1961).

tarafından bastırılmış ve gerçekten de Mısır'ın diğer bölgelerinden çıkarılmışlardı. Ne var ki, bu Çobanlar, Avaris adı verilen 10 bin dönümlük bir yerde sıkışıp kalmışlardı." Manetho der ki: "Bu çobanlar, bu yerin (Avaris) etrafını baştan aşağı büyük ve güçlü surlarla tahkim ettiler. Ve bu, kendilerinin bütün sahip olduklarını ellerinde tutmak ve böylece bu mustahkem bölge içinde savaşıma-güçlerini korumak içindi. Fakat, Alisphragmuthosis'in oğlu Tummosis, onlara gözdağı vermek için 480 bin kişilik orduyla onları zorla ve kuşatma ile boyunduruk altına almak için bir teşebbüste bulundu. O (Tummosis), bu yeri (Avaris) kuşatmayla alacağına dâir ümidini kaybetmesi üzerine, onlarla bir uzlaşma yapmaya karar verdiler. Öyle ki, bu anlaşmayla onlara herhangi bir zarar gelmeden Mısır'ı terk edip gideceklerdi. Bu uzlaşmadan sonra, onlar 240 binden az olmayan nüfuslarıyla bütün aileleri ve mallarıyla, zor doğa şartları altında Suriye'ye doğru yola koyuldular. Ancak, onlar (Hkysoslar) Asya'ya hâkim olan Assurlular'dan korktukları için, bugün (Josephus zamanında) Yehuda (Judea) olarak bilinen ülkede, pek çok insanı barındıracak büyüklükte bir şehir inşa ettiler ve adını Yerusalayim koydular. Şimdi, Manetho bir başka eserinde şunları anlatır: " 'Çobanlar' denilen bu ulus, aynı zamanda kutsal kitaplarında 'Esirler' olarak da isimlendirilirler". Onun bu aktardığı bilgi doğrudur; çünkü atalarımız en eski çağlarda (bkz. Yaradılış 46/32, 34; 47/3,4) koyun-davar gütmeye iştiğal ediyorlardı ve onlar koyun-davar gütmelerinden dolayı göçebe bir yaşam sürdürdüklerinden 'Çobanlar' olarak nam buldular. Öyle ki, onların Mısırlılar tarafından 'Esirler' olarak isimlendirilmesinin bir nedeni yoktur. Zaten bizim atalarımızdan biri olan ve Mısır'da yönetici olan Yosef'in 'esir' [Not: *Oysa Josephus'un verdiği bu bilgi Tanakh'la çelişir gözükmektedir. Çünkü o kendisini 'esir' değil 'hizmetçi' olarak niteler*] olduğunu söyler."⁵⁷.

5.3. Josephus'un yersiz bir şekilde ve zorlayarak -belki de Maneto'yu tahrif etme pahasına- hem Mısır'dan Çıkış'ı ispat ve hem de Yahudiler'in bir ulus olarak kökenlerini tarihlendirme çabaları bu alıntıda sezilmektedir⁵⁸.

6. ESKİ MISIR DİLİNDE YÛSUF AD(LANDIRMASI)

6.1. Burkert "Kültürel etkilerin en açık ve en kalıcı kanıtları dilde kendini gösterir"⁵⁹ derken sadece Yunan kültüründe Yakındoğu etkilerini değil, her kültürde bu etkilerin taşıyıcısının dil olduğunu ifade etmeye çalışır. Biliyoruz ki, Eski Mısırlılar adlarını ilahlarının adlarıyla tamlama yapmak sûretiyle kullanmayı gelenek haline getirmişlerdi. Benzer kullanım geleneği Yahudiler'de, Araplar'da ve Mezopotamya'daki diğer pek çok kültürde yaygındı. Sözelimi Araplar benzer şekilde, al-Lah, al-Lat, Allat, °Uzza, Menat, Ye°us isimlerini kendi isimlerine sıfat tamlaması yaparak; °Abdu'l-LAT, Abdu'l-MENAT, Abdu'l-°UZZA (...) şeklinde kullanıyorlardı ki, onlara göre böylesi bir uygulama hem söz konusu Tanrı(ça)ları

⁵⁷ F. Josephus, *Jewish Antiquities* (Londra: Loeb Classical Library, 1967), 2/ 91, 206 vd.

⁵⁸ Yûsuf Peygamber'le ilgili tarihsel ayrıntılara burada girilmemiştir. Sebebine gelince bu makalenin devamı niteliğinde olacak bir makalemizde onun mitolojik bir karakter yahut tarihsel bir kişilik olmağı tartışılacaktır. Makale sadece etimolojik bir çerçevede içerinde olduğundan, burada onun tarihsel kişiliği ile ilgili tartışmalara yer verilmemiştir.

⁵⁹ Walter Burkert, *Yunan Kültüründe Yakındoğu Etkileri*, çev. Mehmet Fatih Yavuz (İstanbul: İthaki Yayınları, 2017), 46.

yüceltmek ve aynı zamanda o ismin verildiği ismi onlar vasıtasıyla bereketli kılma gayesini taşıyarak, böylece onları kutsuyorlardı⁶⁰.

6.2. **Iu'**daki baş harfi '**Y**' ve '**YU**' olarak okunur ki, '**Yu**'nun anlamı tam anlamıyla '**OĞUL'dur**. Buraya kadar yazdıklarımız, **Sif, Iu-Sif > Yo-sef > Yaw-sef > Yû-suf** adının nasıl oluştuğunu veya oluşabileceğini açıklayabilmeye uygun bir ortam içindi. Görüleceği üzere, sözkonusu ad(landırma) iki heceden oluşmaktadır. Mısır dilinde '**Iu**' ve '**Sif**' / **Seph** / **Zaph**, Semitiklerde ise sırasıyla; '**Yo**' + '**Sef: Yosef**'; '**Yaw**' + '**Sef: Yawsef**' ve son olarak '**Yû**' + '**Suf**' şeklinde iki hecenin birleştirilmesiyle oluşturulmuştur.

7. YÛSUF AD(LANDIRMASI): KARŞI(LAŞTIRMALI) ETİMOLOJİ

7.1. İlk kısmı yani '**Iu**' (*Aiu, Yu, Ya, Yo* varyantlarıyla okunabilir) anlaşıldığına göre, ikinci kısmı olan '**Sif**', '**Suf**', '**Sef**', '**Zep**'a gelelim. Bu arada sessiz harflerin arasındaki sesli / ünlü harflerin okunuşları her zaman farklı olabilmektedir ki, bu yüzden Semitik dillerde bu harfleri, harekeler icad edilmeden önce ana-okutma işareti olarak kullandığımız gibi, Semitik her dil ve diyalekte farklı okunuşlara ve morfo-fonetik değişikliklere de neden oldukları için hastalıklı harfler veya illet harfler olarak nitelendirmektediriz. Bu yüzden, ünlülerin *a-e, i-i-y, u-o* ve bunların daha uzun ve ara ses biremlerinin olabileceği fonetik biliminin kurallarına uygun olarak geliştiğini söylemekte bir sakınca yoktur. Şimdi bu ad(landırma)nın Grekçe'de $\text{I}\omega\text{-}\sigma\acute{\iota}\phi$ *Iō-sēf* şeklinde translitere edilmesi, Semitik dillerde '**Yud**' harfinin Yunanca'ya '**I**' olarak geçmesi de bunu kanıtlar türdendir. Yarattığı Kitap'ında, Toprak'ın oğlu Adam / Odom '**Iu**', Tanrı da '**Iahu**' yani '**Yahwe**'dir.

7.2. Buna dâir yüzlerce örneği burada vermeyi gereksiz görmekle birlikte '**Yo-sef**'in babasının isminin de '**Ya^c-qob**' olduğunu ve bunun da başındaki '**Ya**' hecesinin '**Iu**' (**Ya, Yu, Yo**) olduğunu saptayarak devam edelim. Buna göre; Semitik dillerde oldukça yanlış ve hatalı bir etimoloji ile hem **Yawsef**' hem de **Ya^cqob** adlarını uygun bir etimoloji ile açıklayamadıklarını ve bu adlar üzerine yapılan Semitik kökenli etimolojik ve etiyojik yorumların Antik Mısır dili ve adlandırma geleneğinden habersiz olduğundan dolayı tutarsız olduğunu ifade etmeliyiz. Şimdi, '**Ya^cqob**' (יֶעֶקֶב), eğer dedikleri gibi '**aqeb**' **aqbu**⁶¹ (אֶקֶב=אֶב) yani '*topuk*'dan türetilseydi, neden sonradan adı iki versiyonla '**Yisra^c-el**' ve/veya '**Yisrâ-el**' olsun ki?! Öyle ki, ilki '*Tanrı ile Güreşen*' iken ikincisi '*Tanrı'nın Yönettiği*' anlamı verilsin! Konumuz **Ya^cqob** adı olmasa da, aynı kuralın o ve diğer adlar için de geçerli olduğunu burada saptamış olalım. **Ya^cqob** ismiyle ilgili etimolojik araştırmamızı detaylı bir şekilde aynı yöntemle ele aldığımızı belirtelim.

7.3. Buna göre; Tanakh, İnciller ve Kur'ân'da geçen Peygamber adlarının oku(n)dukları gibi değil, aksine bir olay üzerine kendilerine yaptıkları o önemli hâdiseyi hatırlatan bir ad-verme geleneğine / yöntemine uygun olarak verildiğini ve/veya yazmanlarca böyle uygun görüldüğünü söylemek yerinde olacaktır. Öyleyse, **Yaw:sef** / **Yo:sef**/**Yu:suf** diye bilinen bu adın; '**Yud. Semkhat. Pe**' harflerinden oluşan '**יֶעֶב**' '**i-sef**'⁶² üçlü fiil kökünden türetildiğine

⁶⁰ Bk. Julius Wellhausen, *Reste Arabischen Heidentums: Gesammelt Und Erläutert* (Berlin, 1897), 1-110; Ebû'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî, *Kitābu'l-Aşnām*, ed. Ahmed Zekî Paşa (Kâhire, 1924), 6 vd.

⁶¹ Bk. Jeremy Black vd., *A Concise Dictionary of Akkadian* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2000), 2/207 vd.; Zack Cherry, *Aramaic Loanwords in Neo-Assyrian 900-600 B.C.* (Uppsala: Uppsala University Press, 2017), 80-82. Yosef isminin etimolojisine benzer bir makale çalışmasını da '**Ya^cqob**' adı ile ilgili olarak yapma ihtiyacı hâsıl olduğundan burada konuyu dağıtmamak adına mesele başka bir makaleye bırakılmıştır.

⁶² P^{ca}el kalıbından =isef [יֶעֶב]-yosef-ni³saf=l³-misa³f arttı, çoğaldı, ekledi; ^{ca}ap^{ca}el kalıbından = ^{ca}awsef, mawsef, nawsef daha fazla çok oldu (çoğaldı), geliştirdi, arttırdı gibi anlamları vardır. Bk. Yuyakim, *Q³lido³*, 831. Doğrusu

dâir geleneksel etimolojik görüşün yani kelimenin Ap^el kalıbında ‘awsef’ten ‘Yawsef’ şekline dönüşeceği ve anlamının ‘eklemek, arttırmak, ilave etmek, büyütme’⁶³ şeklinde olabileceği şeklinde bir etimolojik çıkarım da sözkonusudur. Arapça’da bu ismin köken anlamına en yakın fiil kökü, kanaatimce ‘D.Y.F’ ‘ضيف’ üçlü fiil kökünden türetilmiştir⁶⁴. Bu kelimenin ilk anlamı ‘meyletmek’ tir⁶⁵ ki, Yosef’in melikin karısı karşısında zayıf düşüp sonra kendisini efendisinin⁶⁶ korkusundan ötürü ondan kaçarak uzaklaşmaya çalışmasıdır ki, bize göre ‘meyleden adam’ anlamıyla ‘Yedif/Yezif’ olarak ve nihayetinde D(ad) harfinin S(in)’e dönüşmesiyle Yesif/Yûsuf şekline dönüşüm anlamla Kur’ân’da geçen olay arasında ilişki sözkonusudur. Bu fiil kökünün ikinci anlamı ise, ‘dâfe’ ‘ضاف’ ‘misafir oldu’ üçlü kök fiilinin ‘dayf’ ‘ضيف’ mastarından gelen ‘misafir ağırlamak’⁶⁷, ‘bir kimseye mihmân olmak’⁶⁸ anlamındadır. Nitekim Türkçe’de kullandığımız ‘ziyâfet’ kelimesi de bu kökten türetilmiştir. Bu kelimenin Yûsuf’un Firavun’un evinde misafir olması ile ilişkilendirilebilecek türden bir etimolojik olasılığı taşır⁶⁹.

7.4. Son derece ilginç bir başka Arapça kelime ile Yûsuf ad(landırması) arasında bir ilişki kurmak olasıdır. Bu ilişkiselliğin Torah, Yaratılış’taki pasukla da ilişkisi son derece açıktır⁷⁰. İbn Manzûr lughatında ‘*‘eşâfe*’ maddesini şöyle açıklar: we-EŞÂF^er-raculu, fe-huwe muŞİF^{un}: wulide fî’l-kiberi, we-weleduhu aydan ŞAYFiyyun [وُلِدَ لَهُ فِي الْكِبَرِ ، وَأَصَافَ الرَّجُلُ ، فَهُوَ مُصِيفٌ : وُلِدَ لَهُ فِي الْكِبَرِ ، وَأَصَافَ الرَّجُلُ ، فَهُوَ مُصِيفٌ : وُلِدَ لَهُ فِي الْكِبَرِ ، وَأَصَافَ الرَّجُلُ ، فَهُوَ مُصِيفٌ]= çok ileri yaşlarda olan ihtiyar bir adamın çocuğunun olması (EŞÂF^e) anlamına gelir. Çocuğu olan bu adama muŞİF, bu şekilde yaşlı bir adamın oğlu olarak doğan çocuğa da ŞAYFî denir⁷¹.

8. SUMERCE ‘TAH’ İLE TÜRKÇE ‘DAHA’DAN AKADİZE EDİLEN ‘AŞÂBU’YA ‘YÛSUF’ AD(LANDIRMASI)

8.1. Sevilleli İsidore, geleneğin aktarılmasına uyarak ‘Yûsuf’ adının kökenine dâir açıklamayı şöyle yapar: “Çünkü annesi başka bir çocuk daha da ‘eklemek’ istiyordu, bu yüzden onun adını “ek, ekleme” anlamını verecek şekilde koydu”⁷². İsidore’dan yaptığımız bu aktarı da

aynı seslere sahip sode’li ‘işef’ [مِشِف] kelimesinin tarihsel-mitolojik anlatıya uygunluk arz ettiği söylenebilir. Zira, Yakûb diğer çocuklarından daha çok Yûsuf üzerine titremekte ve ona olabildiğince özen ve ihtimam göstermektedir. Açıkçası ikincide zikrettiğimiz ‘işef’ [مِشِف] kelimesi sanki vakıya daha uygun gözükmektedir. Bk. Yuyakim, *Q’lido*, 834-835.

⁶³ Bk. Yuyakim, *Q’lido*, 831.

⁶⁴ Bk. İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, 9/208-9.

⁶⁵ “Hemmet bihi ve hemme biha.. (هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا)” âyetinde bu meyl etmek anlamı sanki baskın gözükmektedir. Bk. Yûsuf 12/24.

⁶⁶ Yûsuf 12/24.

⁶⁷ Bk. İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, 9/208-212. Zaten misafir olarak gelen kişi geldiği aileye bir ek, ilave, eklenti olacağı için bu anlamın da Yûsuf hikayesiyle ilişkili olma olasılığı vardır. Çünkü Yûsuf da Potifar’ın evine satın alınarak bir nevi ek olarak katılmıştır. Potifar, Kur’ân’da ‘Aziz sıfatıyla geçer. Potifar hakkında bilgi için Bk. Ömer Faruk Harman, “Aziz-i Mısır”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1991), 4/343-44.

⁶⁸ Bk. Fîrûzâbâdi, *el-Kâmûsü’l-Muĥîṭ*, III, s. 654.

⁶⁹ el-Kehf sûresi 77. âyette ‘فَانطَلَقَا حَتَّى إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا أَهْلُهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّقُوا لَهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ فَأَقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا’ kalın punto ile gösterdiğimiz ‘YUḌAYYIFU’ûhuma muzâri fiili ‘konukseverlik yapmak’, ‘misafirperverlik göstermek’ anlamıyla Yûsuf’un Mısır’da meliğin sarayında misafir olarak ağırlanmasıyla da ilişkilendirilebilir. Çünkü, ‘sin’, ‘şâd’ ve ‘dâd’ hatta ‘zeyn’ harfleri sözlü dilden yazılı dile geçirilirken birbirinin yerine kullanılabilir.

⁷⁰ Yaratılış 37/3.

⁷¹ Bk. İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, 9/201-202.

⁷² Stephen A. Barney vd., *The Etymologies of Isidore of Seville* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 166. Açıkçası İsidore’un açıklamasını okuduğumda çocukluğumda tanıklık ettiğim bir ad verme aklıma düştü. Komşularımızdan birinin oğlan çocukları olmadığı için sürekli ha bu defa erkek olacak, ha öbür sefere Allah

geleneğin aktarılarının aynen tekrar ederek devam ettirildiğinin kanıtıdır. Yûsuf adına köken oluşturan kelimenin oluştuğu coğrafya ve zamanda, sözgelimi Ugarit kentinde bulunan belgelerin de kanıtladığı üzere⁷³, Sumerce, Akadça, Hititçe, Luwice, Hurrice, Ugaritçe, Eski Mısırca, Kıbrıs-Minoan dilleri kullanılmaktaydı. Yaygın olarak bu diller, Sumero-Akadça resim-hece yazısı sistemini kendi dillerini yazarken kullanmayı alışkanlık edinmişlerdi. Çivi yazısının işaretleri kil tabletlere kazınarak bu sistemlerin benimsenmesinin yanında, bir de Luwi, Creatan (Girit/Kirit), Mısır hiyeroglifleri ile Kıbrıs-Minoan, Biblos, Linear A-B heceli yazılı sistemler de var olmuştur. Çok dilliliğin hâkim olduğuna ve etkileşimin kaçınılmaz bir gerçeklik olduğuna vurgu yapmak üzere serd ettiğimiz bu sözleri daha da uzatmak niyetinde olmadığımızı ifade etmeliyiz. Ancak, Mısır dili ve İbranca'da söz konusu adlandırmaların arkaplanını anlamada o dönemde kullanımda olan yazı dillerinin hangileri olduğunun ve birbirilerinden ne düzeyde bir etkileşim-etkilenme içerisinde olduklarının bilinmesinin sözkonusu durumun ne(re)den kaynaklandığını tesbit etmede yardımcı olacağına dâir düşüncemizden ötürüdür. Nitekim bibliik kronolojide, -şayet mitolojik değil tarihsel bir kişilik ise- Yûsuf'un yaşadığı düşünülen dönemde⁷⁴ bu etkileşimin olabilme olasılığının kaçınılmaz olduğunu gösterir.

8.2. Yûsuf kelimesinin Akadca'da 'aşābu⁷⁵, esēpu⁷⁶, ikizler izleği⁷⁷ savımıza uygun olarak ikiz olmak, çift olmak, artmak, çoğalmak anlamıyla 'eşēpu⁷⁸ ve 'eşēpu⁷⁹, aşappu⁸⁰, aşāpu⁸¹, wašāpu⁸² / ušābu⁸³ / uššubu⁸⁴, uššupu⁸⁵, ek, eklenti, müştemilât, çıkma, ilave, ek yapı, bina anlamıyla 'asuppu⁸⁶, šūsupu⁸⁷, Yeni Babilce'de aynı anlamla 'asuptu⁸⁸ ile aynı anlamıyla kelimelerinden türetildiğine dâir önerimdir. Başta bulunan 'A' harfinin 'Yud'; 'Ş' harfinin 'Semkat/Sin' ve dudak harflerinden olan ve 'B' harfinin de 'Pe / Fe' ve hatta yumuşak okunuşla sözel-dilde 'V-W' olarak geçebileceği yönündedir. Buna göre ikinci görüş olarak; 'arttırmak, çoğaltmak', 'sayı bakımından artmak' ve 'eklemek' anlamındaki 'AŞĀBU' [a-şa-bu] fiilinden türetildiğini söylemek, etiyolojik köken ve tarihsel anlatılara uygun gözükmektedir⁸⁹.

kerimdir, derken nihayet 11. denemede 'oğul' yani erkek çocuğuna denk gelmişlerdi. Bundan sonrası da gelsin derken belki de oğlan olur ümidiyle -[çünkü doğu toplumlarında oğlan çocukları göz-aydınlığı olarak algılanır]- 12. denemede bulunmuşlardı ki, işte bu defa istemedikleri bir kız çocuğu daha olmuştu ve adını 'Yeter' koymuşlardı. Evet, adı 'Yeter'di, çünkü artık çocuk istemiyorlardı. Oysa Yûsuf'un annesi onca kısırlığa rağmen bir oğul 'DAHA' beklentisi içine girmişti. Yakub'un diğer kadınlarının onca çocuğu karşısında bir Yûsuf'un yetmeyeceğini düşünmelidir ki, bir 'DAHA-OĞUL' istemeyi dilemiş. Aslında bizzat tanık olduğum hikayeyi anlatmamın nedeni, hem toplumların ad verme geleneklerinin çok derin köklerinin olduğuna hem de 'Yûsuf' adını Sumerce ve Akadça olarak Semitize edildiğini düşündüğümüz bir köküne savlarımız arasında yer vermemizden dolayıdır. O yüzden 'daha' kelimesini büyük harfle 'DAHA' olarak yazdık.

⁷³ Bk. P. Bordreuil-Dennis Pardee, *A Manual of Ugaritic* (Winona Lake, Ind: Eisenbrauns, 2009), 8.

⁷⁴ Yûsuf dönemi Bibliik kronoloji için bk. Şekil 4.

⁷⁵ Ignace J. Gelb vd., *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago* (Chicago: Oriental Institute, 1968), 1.2 / 325 vd.

⁷⁶ Ignace J. Gelb vd., *The Assyrian Dictionary*, 4 / 330.

⁷⁷ Bk. Mehmet Sait Toprak, "Dinler Tarihi'nde İkizler İzleği: İmaj, İmitasyon, Dublikasyon", (yayın aşamasında).

⁷⁸ Ignace J. Gelb vd., *The Assyrian Dictionary* 1.2 / 325; 4/345-46.

⁷⁹ Ignace J. Gelb vd., *The Assyrian Dictionary*, 4/350-351.

⁸⁰ Ignace J. Gelb vd., *The Assyrian Dictionary*, 1.2/354.

⁸¹ Ignace J. Gelb vd., *The Assyrian Dictionary*, 1.2/354.

⁸² Ignace J. Gelb vd., *The Assyrian Dictionary*, 1.2 / 354.

⁸³ Ignace J. Gelb vd., *The Assyrian Dictionary*, 1.2/354.

⁸⁴ Ignace J. Gelb vd., *The Assyrian Dictionary*, 1.2/353.

⁸⁵ Ignace J. Gelb vd., *The Assyrian Dictionary*, 4/331.

⁸⁶ Jeremy Black vd., *A Concise Dictionary of Akkadian*, 26 vd.

⁸⁷ Ignace J. Gelb vd., *The Assyrian Dictionary*, 4/331.

⁸⁸ Bk. Jeremy Black vd., *A Concise Dictionary of Akkadian*, 26.

⁸⁹ Ignace J. Gelb vd., *The Assyrian Dictionary*, 4/331, 1.2/35-54.

Benzer şekilde Yûsuf kıssasına ve adına uygun olan bir başka kelime ise kiracı, ev sâkini, mâlik, mukîm, bir kiracının evi, bir evin sâkini, 'aššābu'⁹⁰ (waššābu, uššābu)dur.⁹¹ Yûsuf'un kendi diyarında değil de Mısır'da ve Potifar'ın evinde olması bu kelimeyle uyumlu bir anlatıdır.

8. 3. Yukarıda verdiğimiz (3, 4., 5, 8.2. paragraflar) leksik-etimolojik çıkarımlara ek olarak, 7.2-7.4 arası paragraflarda ortak-aynı anlamı paylaşan Akadça-Assurca kelimelerin tamamı Türkçe dillerinde DAHA, TAKI, DAKI, EK:lemek, TAK:mak, iliştiirmek, takı takmak, ilave etmek, artırmak⁹², DAHa⁹³ fazla, de/da⁹⁴ (DAHi⁹⁵) anlamlarıyla Sumerce 'TAH/DAH' kelimesiyle aynı anlama sahiptir⁹⁶. Türkçe'de sözbaşı /d/ ünsüz foneminin öncelikle /t/ fonemi olarak değerlendirilmesi ve allafonu olarak /t/ fonemi olduğu bilinen bir fonetik kuraldır. Günümüz Türkçesi'nde 'DAHA' dahi, tahi, takı, tağı, tage, 'da, de', takı 'dahi', dakı, texi, dağı şeklinde kullanımları vardır⁹⁷. Eylem kökü olarak *tak- 'takmak', *tak:ıl- tizilmek', *taktur- 'taktırmak', tizdirmek', tağ:ı 'takı takmak', bağlaç olarak 've', iliştiirmek, eklemek, ek yapmak, dağı 'dahi, da/de, ve, ile, birlikte, beraber, diğer, başka; veya, ya gibi anlamları vardır⁹⁸.

9. SUMERCE TAH İLE TÜRKÇE 'TAHI' KELİMESİNİN NEDEN YÛSUF AD(LANDIRMAS)ININ KÖKENİ OLDUĞU SORUNSALINA FONETİK ÇÖZÜM ÖNERİSİ

Sumerce Sesbirimlerinin Çevriyazısı (SSÇ)	E.Akadça Karşılıkları (EAK)	Emesal Diyalektinde Karşılıkları (EDK)	Türkçe Sesbirimleri (TS)	Ön-Sumerce Sesbirimleri (ÖSS)	
A	B	C	D	E	
a	/a/	/a e	/a e i i/	/a ä /	1
°	/h h /	-	/h/ , /ø/	/h/	2
b	/b b p/	/b/	/b p m/	/p/	3
d	/d t t/	/d z/	/d t n r y z /	/t δ /	4
e	/e/	/e/	/e h u/	/e ü/	5
g	/g k q/	/b d g/	/ø g ğ k q y/	/k ^w k g q/	6
ğ	/m/	/m/	/m ŋ ng y/	/ ŋ /	7
h	/h/	/g h/	/g ğ ğ h k/	/k h /	8

⁹⁰ Bu kelime İbranca'ya 'yoşeb', Aramca'ya 'yoteb' olarak aynı anlamda oturmak, ikamet etmek anlamıyla geçmiştir. Akadça š harfi İbranca'ya 'šin' aynıyla, Aramca'ya da rukoço okunuşlu Arapça'daki peltek ş gibi yani 'şaw' olarak geçmiştir.

⁹¹ Ignace J. Gelb vd., *The Assyrian Dictionary*, 1.2/460-461.

⁹² Sir Gerard Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth Century Turkish* (Oxford: Oxford University Press, 1972), 466.

⁹³ Jean Deny vd., *Türk Dil Bilgisi* (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012), 257-259, 282.

⁹⁴ Zaten 'de/da' vurgusu kendisinden önceki kelimeye dayanan edattır. Bk. Andreas Tietze, *Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı 1 (A-E)* (İstanbul: Simurg Yayınları, 2002), 543. Jean Deny vd., *Türk Dil Bilgisi*, 235, 599-602.

⁹⁵ Jean Deny vd., *Türk Dil Bilgisi*, 254.

⁹⁶ Simo Parpola, *Etymological Dictionary of the Sumerian Language* (Indiana-USA: Neo-Assyrian Text Corpus Project, Eisenbrauns Press, 2016), 1/352.

⁹⁷ Tuncer Gülensoy, *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözlüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü: Tarihî- Yaşayan Türk Dilleri* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011), 1/261-62.

⁹⁸ Bk. Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth Century Turkish*, 466.

i	/i/	/i e u /	/i i e u ü y /	/i ü/	9
k	/g k q/	/k/	/g ğ k q/	/k ğ /	10
l	/l/	/l n/	/l r /	/öl, r /	11
m	/m/	/ğ/	/m n/, / g k/	/m/	12
n	/n/	/ə š l n /	/n l ø /	/n n /	13
p	/p b w/	/b/	/b p f (v)/	/p p /	14
r	/r/	/d r/	/l r y z/	/d r í /	15
s	/š/	/š z/	/s ş z y/	/s š/	16
š	/š ʒ /	/š/	/ş ç s/, / l t y/	/š d ð /	17
t	/t t d/	/t z/	/t d z s/	/t f è/	18
u	/u/	/u e/	/o ö u ü/	/o ö u ü/	19
z	/s ş z /	/š /	/ş s ç t/	/è s/	20

Tablo 1: SSC-EAK-EDK-TS-ÖSS Sesbirimlerinin Karşılıklı Denklikleri⁹⁹

9.1. Yukarıda yaptığımız tablonun 8. sıradaki A, B, C, D daği E sütunlarında sesbirimlerinin karşılıklarına dikkatlice bakıldığında 8 / A, D daği E sütunlarının benzerliklerinin bu konuda yeterli kanıtı sunacağı kanısını taşımaktayız.

h	/h/	/g h/	/g ğ ğ h k/	/k h /	8
A	B	C	D	E	

Zaten ‘TAHI’ kelimesinin çok geniş anlam ışıkları içinde ‘başka, öteki, daha, diğer, artık, ek, gene, yine, gibi’¹⁰⁰ anlamları vardır ki, bu da 3.2.’de Yaratılış 30/24.¹⁰¹ pasukta sözkonusu ettiğimiz adlandırmanın etiyojik anlatısına oldukça uygundur. Zira burada Rahel ilginç bir şekilde ‘bên [בן] °ahêr [אהר]’ yani bir ‘OĞUL DAHA’ / ‘DAHA OĞUL’ anlamıyla Yûsuf’a EK olarak bir başka ‘OĞUL’ daha Tanrı’dan dilediği için adını Sumerce ve Türkçe’deki sırasıyla TAĦ ve TAHI kelimelerinin tam karşılığı olan ‘BÊN [בן] °AHÊR [אהר]’ yani bir ‘OĞUL DAHA’ / ‘DAHA OĞUL’ kullanımını yeğlemiştir. Pasuğun literal tercümesini ve çevriyazısını incelediğimizde bu anlama dâir durumu daha açık bir şekilde görmek olanaklıdır: “wat-tiqrâ [וַתִּקְרָא]^a ‘et- [אֶת-]^b š°mō [וְשֵׁם]^c yōsêp- [יוֹסֵף]^d lêmōr [לֵאמֹר]^e yōsêp- [יוֹסֵף]^f Yahweh [יְהוָה]^g lî [לִי]^h bèn [בן]ⁱ °ahêr [אהר]”^j. “Ve o (Rahel¹⁰²) gebe kaldı, bir ‘oğul’ doğurdu. Elohim benim ayıbımı

⁹⁹ Parpola’nın *Etymological Dictionary of the Sumerian Language* 1/xx’de verdiği tabloda Türkçe sesbirimlerinin karşılıklarını vermediği gibi buna dair en küçük bir karşılaştırma yapma gereği daği duymamıştır. Dördüncü sütunda bizim *Kök(en) Dil Savı*’mıza göre tesbit ettiğimiz sesbirimlerinin Ön-Sumerce ile benzerlikleri oldukça önemlidir. Bu hususta geniş bilgi için Bk. Mehmet Sait Toprak, *Kök(en) Dil Savı: Babil Kulesi’ni Yeniden Kur(gula)ma*, (yayın aşamasında kitap).

¹⁰⁰ Bk. Şekil 1: **TAKI** kelimesi, Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth Century Turkish*, 466.

¹⁰¹ Bu pasuğun çevirisini literal olarak yaptığımızda; “Ve o gebe kaldı, bir ‘oğul’ doğurdu, ve bundan dolayı Elohim benim ayıbımı derip topladı [’āsaḫ]”. Ayrıca bk. 4.2. başlık.

¹⁰² İbranca’da RaheL kelimesinin ‘dişi kuzu-koyun’ olduğunu aklımızın bir köşesinde tutarsak; sondaki Lomad harfinin de ‘Mem’ olarak da okunma olasılığı ile ‘RaheM olacağı açıktır. İbranca ° qarah’ (kısır-dölsüz-kesik) kelimesinin kendisi için kullanıldığı bu kadının Torah’daki Yûsuf adlandırmasının bağlamı ile birlikte düşünüldüğünde bir ‘DAHA OĞUL’ ya da ‘bir ‘OĞUL DAHA’ istemesinin nedeni daha bir açıklığa kavuşur. Çünkü Yahudi geleneğinde ‘İLK OĞUL’ ‘BEHUR’ dur ve aynı zamanda ‘KURBAN’dır.

RaheL ad(landırmas)ına dair konumuzla doğrudan ilişkili olduğu için bir saptama yaparak bu meseleyi bir dahaki makaleimize bırakmayı yeğliyoruz. Bilindiği üzere Semitler ad verirken Tanrı ve Tanrıçalarının adlarını kendi adlarına tamlama ya da kendi adlarını bu Tanrı ve Tanrıçaların adlarına tamlama yaparlar. Sözelimi EL’e tamlama yapılanlar: Yişma°-EL (Tanrı EL’in işittiği), Yisra°-EL (Tanrı EL ile gürşen), °Azri-EL (Benim yardımım EL’dir). Diğerlerini de sıralayarak listeyi uzatmamak adına birkaç örnek vererek asıl konuya değinelim: Abed-N°BO (Tanrı NEBO’nun kulu), Abdu’l-LAT (Tanrıça LAT’ın kulu), Abdu’l-MENAT

derleyip topladı/örttü ['âsap]". Rab bana bir 'OĞUL DAHA' / 'DAHA OĞUL' (bên [𐤒𐤍] 𐤓𐤁𐤅𐤍) versin! diyerek 'OĞUL'a YÛSUF adını verdi". Nitekim gerçekten Tanrı, Yûsuf'tan sonra Raḥel'e bir 'oğul daha' yani Benyamin'i vermiştir.

9.2. Sumerce 'TAḤ' ideogramı aynı zamanda 'DAḤ' şeklinde de farklı okunuşa sahiptir¹⁰³. Bu kelime aşabu ve diğer verdiğimiz şekilleriyle birlikte tümüyle Sumerce 'TAḤ' / 'DAḤ' kelimesinden alınarak Akadçalaştırılmış bir kelimedir. Tuna, bu kelimeye "Doğrudan Görülen Denklikler" alt başlığında şöyle yer verir: "32. taḥ: 'hinzufügen' (MSL, III, 123). [Türkçe karşılığı] tak- : 'takmak' (DLT, II, 16, 17), 'takmak, bağlanmak' (EUSz. 221)"¹⁰⁴. Sumerce TAḤ/DAḤ piktogramına resim olarak bakıldığında (bkz. Şekil 2: Sumerce TAḤ/DAḤ piktogramı) aynı iki tane simgenin bir tane DAHASı / başkası / gibisi eklenerek, arttırılarak iki tane aynı betigin birleştirildiği görülecektir¹⁰⁵. Türkçe dillerinde ayrı yazılan DAḤi / TAQı / DAKı anlamındaki 'DA / DE' takısının da bir şeyin aynısının, fazlasının, benzerinin, bile, ek, takı anlamıyla takıldığı yani eklendiği anlam kast edilir. Nitekim Sumerce-Türkçe Sözlük'te

(MENAT'ın kulu), Abi-EL (Tanrı EL benim Babam'dır), Adonî-YAH (Benim Efendim YAHWE'dir). Şimdi bu adlandırma kuralına göre Ra(h)-EL'in 'RA/RE' Tanrısı ile EL Tanrısı' olması olasılığını Yûsuf Peygamber'in annesi olması itibarıyla akla getirdiğini söylemeliyiz. Nitekim Yûsuf kıssasının anlatıldığı sürenin kesintili harflerle (hurûf-i muḳaṭṭa'a) başlayan adı da 'EL' ve 'RA' harflerinden oluşmaktadır. Bu bağlamda İsa'nın Meryem'inde olduğu gibi, Raḥel Ana Tanrıça kültürünün devamı olsa gerektir. Bunun bir raslantı olmadığı ortadadır. Çünkü fonetik olarak Hamito-Semitik dillerde Ra°/Re° kelimesinin sonunda bulunan /°/ fonemi Semitik dillerde ya null morphem 'ø' ya da 'heth' ve diğer gırtlak ve nefes harfleri olarak ya belirirler yahut kaybolurlar.

Daha önce de sözkonusu ettiğimiz Kur'an'da 'EL' ve 'RA' ile baş harflerinde Yûsuf'un yaşadığı düşünülen dönemin Yahudi (EL) ve Mısırlı (Re°/Ra°) Tanrılarının adlarını kodlayan 'ELif. Lam. Ra/Re' (Elif harfi okunurken içerisinde L(am) da bulunduğu için bunun kısaltma yapılarak 'E-L-RA' olarak okunması olasıdır) besmele ile başlayan Hurûf-i Muḳaṭṭa'alı (Kesintili Harfler) Yûsuf süresine dâir araştırmamızı diğer makalelerimize konunun sınırları dışına çıkma endişemizden ötürü bıraktığımızı ifade etmiştik. Bize göre, sûrelerden kesik harflerle başlayanların başlarındaki harflerin her biri içeriğe dair bir kodlama özelliği taşımaktadır. Yûsuf süresinde bu EL yani Yahudilerin Tanrısı ELohim ile Mısır Tanrısı 'RA'nın adları olarak kodlanmıştır. Ayrıntılı tartışmalar için Bk. Mehmet Sait Toprak, "Kur'an'daki 'Hurûf-i Muḳaṭṭa'a'ların Hermönitik ve Linguistik Çözümlemesi", (yayın aşamasında makale); Mehmet Sait Toprak, "al-LAT, al-LAH ve el-LAT Kelimelerinin Etimolojik ve Etiyolojik Kök(en)leri Üzerine Bir Araştırma: Theo-linguistik Bir Okuma Denemesi", (yayın aşamasında makale).

¹⁰³ Savımıza göre Sumerce tek heceli olan 'TAḤ' / 'DAḤ' gibi kelimelerin bazen ilk harfleri bazen de son harfleri düşerek Türkçe dillerinde yaşamaya devam etmiştir. Buna göre; 'TAḤ' / 'DAḤ' kelimesi 'T:AḤ' / 'D:AḤ' veya 'TA:H' / 'DA:H' şeklinde ayrılabilir. İlk şekilde 'AH' olarak kalan kelime, /H/ foneminin Türkçe'de K/H/G harfleriyle genel fonetik kurallara göre ses denkliklerinin olması hasebiyle 'AK-/*EK-' şekline dönüşürler. Baştaki sesli harfin A ile E olması çok fazla görülen bir farklı okunuş tarzıdır. İlkinde 'EKlemek' anlamı, ikincisinde ise şayet sondaki 'H' düşerse ayrı yazılan DAḤi anlamındaki 'DA' ile aynı anlama sahip olur. Betik-bezik açıdan benzerlik için Bk. Şekil 2: Sumerce TAḤ/DAḤ piktogramı.

¹⁰⁴ Burada Almanca karşılığı 'hinzufügen' olarak verilen kelime "eklemek, daha başka bir şey ilave etmek, artırmak" anlamlarıyla Tokharca A 'ok-' ile Tokharca B ve Proto-Tokharca'daki 'auk-' ve Japonca '*əkà-' kelimelerindeki artmak, EKlemek, kabarmak, artış göstermek anlamları da oldukça yakındır. Aslında bizim savımızda çok fazla ayrıntılı olarak açıklığa kavuşturduğumuz bu konuyu çok fazla derinlemesine incelemeyen Tuna sadece sözlükbilimsel olarak doğrudan denklik gösteren başlığında bu kelimeyi anmıştır. Bk. Osman Nedim Tuna, *Sümer ve Türk Dillerinin Târihi İlgisi ile Türk Dili'nin Yaşı Meselesi* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 1997), 24.

¹⁰⁵ Savımıza göre Sumerce sözlüklerin bazısında 'UNMNG' yani 'ANLAMI BİLİNMIYOR' şeklinde verilen ve TAK₄ ve DA şeklinde farklı okunuşları bulunan TAK kelimesi de başındaki /T/ foneminin /D/ allofeni ile DAK ve sondaki /K/ foneminin ise Türkçe'de kalın K olarak /H/ ve /G/ hatta /Ğ/ olarak okunabileceğine bu kelimenin de anlamına dair önerimiz olarak karşılığının Türkçe'deki nicelik zarfı olan ve anlamı artış ve çoğalmak olan 'DAHA' ile aynı anlamı paylaştığı yönündedir. Daha zarfının 'artış ve 'çoğalış' anlamı için Bk. Jean Deny vd., *Türk Dil Bilgisi*, 257'de 418-419. maddeler.

'TAḤ' kelimesinin karşısına 'ilave etmek, eklemek, toplamak, çoğalmak' anlamları verilmiştir¹⁰⁶.

9.3. Ancak Akadçalaştırılmış hallerinden sadece bir tanesi **wašābum** kelimesi verilmiştir. Oysa 8.1, 8.2. ve 8.3. paragraflarda verdiğimiz ve bu makalenin sınırları içerisinde sayısız örneklerini veremeyeceğimiz kullanımları sözkonusudur. Buna göre, Torah anlatısında adlandırmanın kökenbilimsel incelemesinde, Sumerce TAḤ'dan alınarak Akadçalaştırılan 'aşābu, esēpu, aşappu, aşāpu, wašāpu / ušābu, ušsubu, uššupu, 'asuppu, šūsupu ve daha pek çok farklı kullanımla geçen ek, eklenti, müstemilât, çıkma, ilave, ek yapı anlamlarıyla İbranca ve diğer Semitik dillere aynı anlamda 'āsap' [אָסַפּ] ve diğer harf değişiklikleriyle yukarıda detaylıca anlattığımız kelime başta bulunan 'A' harfinin 'Yud'; 'Ş' harfinin 'Semkat / Sin' ve dudak harflerinden olan ve 'B' / ünsüz foneminin Semitik dillerde 'Pe/ ve / Fe/ allofonlarıyla yer alabildiği sayısız örnekler mevcuttur. Ve hatta yumuşak okunuşla 'V-W' olarak geçebileceğine dâir sayısız örnek sıralamak mümkündür.

9.4. Buna göre ikinci görüş olarak; 'artırmak, çoğaltmak', 'sayı bakımından artmak' ve 'eklemek' anlamındaki Sumerce TAḤ ideogramının 'AŞĀBU' [a-şa-bu] ve diğer farklı okunuşlarıyla birlikte aşāb/esepe /b/, /p/ ses değişimleriyle Yosep/Yosef' halini aldığını düşünmekteyiz. Buna göre, Torah anlatısına göre Par'o'nun (Firavun) Yûsuf'a verdiği Şafnaḥ Pa'neāḥ ad değil, bir lakaptır. Bize göre, Yûsuf'a yüklenen 'āšīpu' sıfatı olan ritüeli ikame eden mahir kahin, exorsist, belki de İbranca tedavi etmek, şifa vermek anlamındaki 'iṣpūz' [יִצְפּוּז] kelimesi ile bir nevi şifacı-görü sahibi şaman olması da olasıdır. Tarihsel kaynaklarda Şafnaḥ Pa'neāḥ, Josephus'un 'Psonthomphanēch' şeklinde Grekçeleştirildiği "kendisine gizemlerin / sırların ilham edildiği / üstü-örtülü gizil şeylerin kendisinde açığa vurduğu" şeklindeki sıfatın Sumer, Mısır, Mezopotamya, Babil'de bu türden kişilere verildiği bilinir. Buna göre, Ahmed Osman'ın yaptığı gibi Yûsuf'u Mısır kral listeleri içerisinde veya Firavunlardan biri olarak tesbit etme gayreti ve hayaliyle onu Yuya olarak¹⁰⁷ tanıtmak çok da tutarlı olmasa gerektir. Sadece Biblik kaynaklarda geçen bu anlatıların Mısır tarihi içerisinde şimdilik kayıtlarına rastlanmadığından belli bir döneme Yûsuf'u yerleştirmenin uygun olmayacağı kanaatindeyiz.

9.5. Yusuf Peygamber ad(landırmas)ına dâir Sumerce TAḤ kadar önemli olan bir diğer kelime de **teḥḥu** (diğer okunuşları: tappû, šanû ...) şeklinde Akadçalaştırılan Sumerce TAḤḤU kelimesidir¹⁰⁸. Bu kelimenin önemi 'yardımcı', 'yaver', 'ardıl', 'vekil', 'temsilci', 'yerine ikame edilen kişi' ve 'arkadaş' gibi anlamlarının olmasından kaynaklanır. Buna göre, Torah, Yarattılış 45:8.pasuşu yeniden yorumlamak gerektiğini düşünmekteyiz.

SONUÇ

10.1. Yûsuf ad(landırmas)ını etimolojik ve etiolojik açıdan araştırma konusu olarak seçmekle; a) Araştırmamızı dilbilimin sınırları içerisinde sürdürmeyi, b) Konunun bugüne değin kapalı kalan etimolojik ve bu adlandırmanın ortaya çıkmasının etiolojik mitler yardımıyla eksik kalan ve yanlış yorumlandığını düşündüğümüz hususları (dil)bilimsel olarak açıklığa kavuşturmayı, c) Tanakh, Yeni Ahid Külliyatı ve Kur'ân'dan yaptığımız

¹⁰⁶ Bk. Nafiz Aydın, *Büyük Sümerce Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2013), 687.

¹⁰⁷ Bk. Ahmed Osman, *Kayıp Şehir: Mısır'dan Çıkış'ın Ardındaki Arkeolojik Kanıtlar*, çev. Mesut Akın (İstanbul: Omega Yayınları, 2016; Ahmed Osman, *Moses and Akhenaten: The Secret History of Egypt at the time of the Exodus* (Toronto: Rochester-Vermont Bear & Company Press, 2002), 46-7; Ahmed Osman, *The Lost City of the Exodus: The Archaeological Evidence Behind the Journey Out of Egypt* (Toronto: Rochester-Vermont Bear & Company Press, 2014).

¹⁰⁸ Parpola, *Etymological Dictionary of the Sumerian Language*, 1/352.

alıntılarla tefsir ve tarih kitaplarının bin yıllardır tekrar eden rivayetlerine girmeyerek yeni bir bilim dalı olarak tasarladığımız 'Kutsal Kitaplar Onomastikası'nın temellerini bu makale özelinde örneklem olarak dilbilimsel esaslar üzerine kurmayı, d) Standart seküler Mısır kronolojisi ile Bibliik-mitik kronolojileri birbirine uygun hale getirme şeklindeki zorlama tarihsel-anakronik tartışmalara girmeden ilk aşamada Yûsuf ad(landırmas)ının dilbilimsel açıdan nasıl anlaşılması gerektiğine dâir salt bilimsel-ilkeli bakışla ele almayı umduk. Bütün bu saydığımız kaygılardan ötürü, hermönitik esaslı tarihsel-arkeolojik-teolojik-mitolojik tartışmaları, yazımı büyük ölçüde tamamlanan ikinci aşamada ele alacağımız araştırmamıza bıraktık. Bu yönüyle okuyucunun zihninde belirecek bazı soru(n)lar ilgili makalemize havale edilmiştir.

10.2. Böylece bu makale ile Yûsuf adlandırmasının etimolojik-etiyolojik incelemesinde mevcut leksikonların yetersiz olduğu hatta konuyu daha da içinden çıkılmaz hale getirdiği anlaşılmıştır. Yûsuf adı özelinde yaptığımız bu örneklem, bibliik diğer şahsiyetlerin ad(landırma)ları için de yapılması gerektiği bir zorunluluk olarak belirmiştir. Bu sebeple ilkin bibliik şahsiyetlerden kurucu olanlarının (ûlu'l-^cazm) ele alındığı makale serileri olarak düşündüğümüz 'Kutsal Kitaplar Onomastikası' adıyla Tanakh-Yeni Ahit Külliyatı-Kur'ân çerçevesinde bir proje ile kitaplaştırılması hedeflenmektedir.

10.3. Doğrusu XVII. yüzyıla değin Kutsal Kitaplarda geçen şahsiyetlerin artık son 300 yıldır elde edilen arkeolojik veriler, bulunan tabletler, yazıtlar ve dilbilimle birlikte çoklu bilim dallarının yardımıyla yeniden ele alınmasının zorunluluğu ortadadır. Nitekim, Eski Ahid-Yeni Ahid Külliyatı, Qumran Yazıtları, Yunan-öncesi kültürleri inceleyenler ile, Mısırbilimciler, Sumerologlar, Mezopotamya-Babil ve diğer kadim kültürlerini derinlemesine ele alanlar bu hususu çeşitli vesilelerle eserlerinde dile getirmektedirler. Bu bağlamda, Miqra'nın Yaratılış Kitabı'nda ayrıntılı olarak anlatılan ve Kur'ân'da bir sûreye ad olacak şekilde yer alan ve 'AĦSEN^el-kaşas' [en eski Kur'ân nüshalarındaki yazılışı için bkz. Şekil: 5, 6, 7, 8] 'en güzel kıssalardan' biri olarak ad verilen Yûsuf sûresinin de bu bilimlerin sunduğu veriler ışığında anlaşılması-yorumlanması kaçınılmazdır. Açıkçası, Yûsuf'un gerçek kimliğinin ve/veya kim olup- olmadığının tesbiti, ne Tanakh ne de Kur'ân'ın sunduğu yarı-mitolojik ve son derece sınırlı anlatılarla olanaklı gözükmemektedir. Şayet her iki kutsal kitap da Yûsuf'un tarihsel bir kişilik olarak Mısır'da yaşadığından söz ediyorlarsa, o zaman Mısırbiliminin sunduğu verilerin göz ardı edilerek Yûsuf kıssasının anlaşılamayacağı açıktır. Bu anlamda şunu rahatlıkla söylemek olanaklıdır: Tarihsel-gerçek bir kişilik olarak Yûsuf'un kimliği-kişiliğinden söz edilecekse, onun tarihsel bir şahsiyet mi, yoksa mitolojik dublikasyon- imaj bir karakter mi olup olmadığı bu durumda bilimsel olarak kanıtlanamazdır. Buna dayanarak şunu söyleyebiliriz ki, şu ana dek tarihsel bir şahsiyet olarak bu metinlerde geçen isimlerin kimleri temsil ettiği ve/veya tarihte(n) kimlerin adıyla temessül ettirilerek devam ettirildiği bir muamma olarak kalmıştır.

10.4. Kur'ân'ın 'aşdaka'l-kaşas' 'en doğru kıssalardan' yerine 'AĦSENE'l-kaşas' 'en güzel kıssalardan' şeklinde bu hikayeyi anlatması ve sûrenin girişinde 'EL.^{if}. L^{am}-RE' kesintili harflerinden sonra 'Tilke âyâtü'l-KÎTÂB'il-mubîn innâ enzelnâHU KUR'ÂNEN ^cARABÎYYEN la^callakum ta^ckilûn' 'Şunlar açık olan 'KÎTÂB'ın âyetleridir. Biz 'O'nu (KÎTÂB'ı) ARAPÇA OKUYUŞLA indirdik ki, umulur ki siz de bağlantıları kurarsınız (ta^ckilûn)'. Tanakh'ta 213, Kur'ân'da ise 27 kez geçen Yûsuf adının daha önce Yahudilere yani Kur'ân'ın kendi adlandırmasıyla özelde 'EHL-İ KÎTÂB'a İbranca olarak verilenin yeniden Araplara anlayabilecekleri 'ARAPÇA OKUYUŞ'la tekraren verildiği ile ilgili pasuklar ve âyetler

karşılaştırıldığında bu durum açıkça görülmektedir. Açıkçası bize göre Yûsuf kıssasının Antik Mısır'da 'Sinuhe Kıssası'na benzerliği oldukça dikkat çekicidir. Torah'ın yaklaşık olarak M.Ö. 300'lü yıllarda sözel rivayetlerin zihinlerde kalan bâkiyesinin yazıya geçirilmesiyle Elohist, Yahwist, Kahinler metni olarak farklı yazarların ellerinde birbirinden ayrı dilsel üslûplarla kitaplaştırıldığı Belge Hipoteziyle bilindiğine göre, Yusuf kıssasının da olasılıkla Kâhinler Metni olarak kaleme alındığı varsayılabilir. Oysa XII. Hanedanın ilk kralı Amenemhat I (MÖ. 1991-1962)'in yaveri ve yardımcısı olarak hikaye edilen *Sinuhe* (*Sanehat*) Kıssası'na dâir istinsah edilmiş nüshaları, XII. ve XIII. Hanedanlar dönemine yani M.Ö. 1900 ila 1700'lü yıllara tarihlendirilmektedir (Berlin 3022, Ramesseum 10499). **SĪNUHE**-Yûsuf kıssaları, rivayet teknikleri, metin kritiği, metinlerin sözlü rivayeti ile arkeolojik-tarihsel-mitolojik-teolojik bağlamlarının bir arada değerlendirileceği Antik Mısır'da dolaşımda olan bu hikayeler karşılaştırmalı olarak Miqra ve Kur'ân'ın kıssaya yer verdikleri anlatıları özelinde tarafımızdan çalışılmakta olup, burada makalenin sınırlarını aşacağından dolayı ayrıntılarına yer verilmemiştir.

10.5. Ancak, şunu ifade edebiliriz ki, her iki kıssada da birbiriyle örtüşen pek çok ayrıntı zihminizde Yûsuf kıssasının ve Yûsuf'un tarihsel gerçekliğini sorgulamaya zorluyor. Zira, bu durumda Yûsuf'un da Sinuhe'nin dublikasyonu, imajı, enkarnesi, imitasyonu olma olasılığı düşünülebilir. Yûsuf sûresinin giriş-âyetinde 'naħnu naķuşşu ʔaleyke ʔAĦSEN^{EL}-ķaşaşi (Yûsuf 12/3)' (Biz sana kıssaların ʔAĦSENini anlatacağız) âyetinde geçen Kur'ânî ʔAĦSEN kıssası ile Antik Mısır'ın en görkemli **SĪNUHE** veya **SANEHAT** kıssalarının ad(landırma)ları arasındaki fonetik yakınlık oldukça dikkat çekicidir. Bu ibareyi bize anlamlı kılan ve dikkatimize sunan ise yine âyetin devamında Hz. Muhammed'e hitaben 'we in kunte min ķablīhi le-mine'l-ĠĀFİLĪN' (Biz sana (Arapça okuyuşuyla) vahiyle bu kıssayı bildirmezden önce sen bu ʔAĦSEN kıssasından **HABERSĪZ** olanlardan idin) şeklindeki kayıttır. Bu kayda göre, sözkonusu kıssa eğer Yûsuf kıssası ise, bu kıssanın Torah'ta anlatılan şekliyle ve Talmudik-Midraşik anlatımla olanları en azından Araplar arasında Yahudilerle birlikte yaşadıklarından ötürü anlatılmış olsa gerektir. Oysa Hz. Muhammed'in bu denli önemli bir figür olan Hz. Yûsuf'tan habersiz olmadığı aşikardır. Eğer durum böyle ise, o zaman Antik Mısır'ın **SĪNUHE** veya **SANEHAT** kıssasının sözbaşı ve orta harflerin metateziyle sözlü dilde ʔAĦSEN'e dönüşme olasılığı olabilir. **HASEN** (güzel) sıfatının ism-i tafđîli olan **AĦSEN** (en güzel) şeklindeki kullanımı da düşünüldüğünde bu ses değişiminin sözlü dilde olma olasılığı artmaktadır. Bu makalede Kutsal Kitaplardaki adlandırmalara dâir etimolojik-etiyolojik yaklaşımımızla ilk defa Yûsuf bağlamında tarafımızdan ortaya atılan Aħsen sıfatlı kıssanın Antik Mısır'ın Sinuhe/Sanehat Kıssası ile ilgili benzerliği meselesi, yine tarafımızdan ayrı bir makale olarak "*Kur'ân'ın Kıssaların 'ʔAĦSEN'i Yûsuf Hikayesi Antik Mısır'ın SĪNUHE veya SANEHAT Kıssası Olabilir mi?*" adıyla yayına hazırlanmaktadır. Buna göre sûrenin adının 'Sinuhe /Senahat Kıssası' olması ve 1. âyet ilâ 3. âyetler arası tercümesinin de şu şekilde olması tarafımızdan önerilmektedir:

" 'EL ve RA^c/RE^c. Şunlar açık olan 'KĪTAB'ın işaretleridir. Biz 'O'nu (KĪTĀB'ı) ARAPÇA OKUYUŞLA indirdik, umulur ki siz de sebep ve sonuçları ile bağlantıları kurarsınız. Biz sana (Arapça okuyuşla bu kıssayı) vahiyle bildirmeden önce sen bu 'ʔAĦSEN'/**SĪNUHE/SANEHAT** kıssasından **HABERSĪZ** olanlardan idin."

10.6. Yahudiler'in tarihte kimlik oluşturma gayretlerini, kutsal kitaplardaki kişi(lik)leri ad(landırma)ları üzerinden ve o kişi(lik)lerin imajlarını dublikasyon yapmak sûretiyle gerçekleştiklerine dâir bir algı ortaya çıkmaktadır. İbrahim'le ata-atayı, Sara ve Hacer'in

etnisiteleri üzerinden câriyenin oğlu İsmail'i 'öteki' kılıp, İbrahim'in korkudan Fir'avn'a kardeşi olarak tanıttığı soylu Sara ile 'İshâk' genetik-atayı kurgulamışlardır. Aynı şekilde, İshak da sanki babasının reenkarnesiymiş¹⁰⁹ gibi karısı Rebeka'yı Filistîler'in kralı Abimelek'e kız kardeşi (Yaratılış 26/8-9) olarak tanıtarak orada yerleşir ve zenginleşir. Nihayet buradaki zenginliği, serveti, soyu ve çoğalması Filistîleri kışkandırır ve burayı terketmek zorunda bırakılırlar (Yaratılış 26/12-15). Ve hikayede Beer Şeba^c yani 'Yedi Kuyu' diye adlandırılan yere yerleşirler. Yakub'a da etnisitelerinin babası 'İsrail' adını vererek, ardından Mısır'dan Çıkış'ın hikayesini oluşturacak ve Musa ile aynı kurguyu paylaşacak sözde Mısırlı olmayan iki prens olarak onları 'Çıkış'la birlikte 'Vaad Edilen Kutsal Topraklar' mitinin gerçekleş(tiril)mesine kadar taşıyacaktı. Tarihe bakıldığında 1948 öncesinde de Yûsuf ile Musa hikayelerinin yeniden enkarne olduklarına tanıklık ettik. Ve nihayet Yûsuf'un babası Ya^ckub yani İSRAIL, devlet adı olarak tarihte yeniden yerini aldı.

KAYNAKÇA

- Aasgaard, Reidar, *The Childhood of Jesus: Decoding the Apocryphal Infancy Gospel of Thomas*. Cambridge: James Clarke & Co, 2010.
- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamî, t.y..
- Avneyon, Eitan, *The Concise Sappire Dictionary Encyclopedic Edition*. İsrail, 2007.
- Aydın, Nafiz, *Büyük Sümerce Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2013.
- Baden, Joel S., *The Composition of the Pentateuch: Renewing the Documentary hypothesis*. New Haven: Yale University Press, 2012.
- Bar Bahlul, Hassan, *Lexicon Syriacum: Syriacas Græcasque cum glossis Syriacis et Arabicis Complectens*, ed. Rubens Duval. Parisiis: E Reipublicæ typographæo, 1888.
- Barney, Stephen A. - W. J. Lewis, J. A. Beach-Oliver Berghof, *The Etymologies of Isidore of Seville*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Berman, Joshua, "Identity Politics and the Burial of Jacob (Genesis 50:1-14)", *The Catholic Biblical Quarterly* 68/1 (2006): 11-31.
- Bordreuil, Pierre- Dennis Pardee, *A Manual of Ugaritic*. Winona Lake, Ind: Eisenbrauns, 2009.
- Bordreuil, Pierre vd.. *Tarihin Başlangıçları: Eski Yakındoğu Kültür ve Uygarlıkları*. çev. Levent Başaran, İstanbul: Alfa Yayınları, 2015.
- Bottéro, Jean vd.. *Ancestor of the West: Writing Reasoning, and Religion in Mesopotamia, Elam and Greece*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.
- Bottéro, Jean, *Religion in Ancient Mesopotamia*. Chicago: University of Chicago Press, 2004.
- Budge, E. A. Wallis, *Gods of the Egyptians: Studies in Egyptian Mythology, I-II*. Londra: Methuen & Co., 1904.
- Burkert, Walter-Pinder Margaret E.. *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.
- Burkert, Walter, *Yunan Kültüründe Yakındoğu Etkileri*. çev. Mehmet Fatih Yavuz), İthaki Yayınları, İstanbul 2017.

¹⁰⁹ Bk. Mehmet Sait Toprak, "Dinler Tarihi'nde İkizler İzleği:İmaj, İmitasyon, Dublikasyon", (yayın aşamasında).

- Ignace J. Gelb vd.. *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago I.2*. Chicago: Oriental Institute Press, 1968.
- Cassuto, Umberto, *A Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch*. Jerusalem: Hebrew University-Magnes Press, 1961.
- Jeremy Black vd.. *A Concise Dictionary of Akkadian*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2000.
- Cherry, Zack, *Aramaic Loanwords in Neo-Assyrian 900-600 B.C*. Uppsala: Uppsala University Press, 2017.
- Chesnutt, Randall D. *From Death to Life: Conversion in Joseph and Aseneth*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.
- Clauson, Sir Gerard, *An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth Century Turkish*. Oxford: Oxford University Press, 1972.
- Clines, David J. A, *The Dictionary of Classical Hebrew VII (riş-tsadi)*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2011.
- Clines, David J. A. *The Dictionary of Classical Hebrew*. 2 2. Sheffield: Sheffield Acad. Press, 1995.
- Codex Cumanicus, İtalya-Venedik Saint Marcus Kütüphanesi (Bibliothecae Divi Marci - Bibliothecae Nazionale di S. Marco - Bibliothecae ad templum Divi Marci Venetiarum, Venezia Mss. latini, Fondo antico, Collocazione 1597, Codex DXLIX / № 549.
- Deny, Jean vd.. *Türk Dil Bilgisi*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012.
- Derstine, Philip. "Early Eighteenth Dynasty Chronology and Thutmose Succession", *Göttinger Miszellen* 252 (2017), 41-59.
- Dickerman, Lysander. "The Names of Jacob and Joseph in Egypt", *The Old Testament Student*, 7/ 6 (1888), 181-85.
- Duygu, Zafer. *İsa, Paolus, İnciller: Hristiyanlık Neden ve Nasıl Ortaya Çıktı?*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2018.
- Ehrman, Bart D. - Metzger, Bruce Manning. *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption and Restoration*. New York: Oxford University Press, 2005.
- Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Taş Devrinden Eleusis Mystreia'larına*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2009.
- Emadi, Samuel Cyrus. *Covenant, Typology, and the Story of Joseph: A Literary-Canonical Examination of Genesis 37-50*. Louisville: The Southern Baptist Theological Seminary, ProQuest Dissertations Publishing, Doktora Tezi, 2016.
- Epiphanius- Williams, Frank. *The Panarion of Epiphanius of Salamis, Book I (Sects 1-46)*. Leiden: Brill Academic Publishers, 1987.
- Flusser, David (דוד, פלוסר) "Joseph and Asenath - A Jewish Hellenistic Novel / יוסף ואסנת - רומאן / יוסף והלניסטי", *Dappim: Research in Literature* / דפים למחקר בספרות 2(1985), 73-81.
- Friedman, David A. "Josephus on the Servile Origins of the Jews", *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period*, 45: 4/5 (2014), 523-50.
- Gan, Moshe (גן, משה). "The Book of Esther in the Light of the Story of Joseph in Egypt / מגילת / אסתר באספקלריית קורות יוסף במצרים", *Tarbiz* / תרביץ לא, 2 (1961), 144-49.
- Gardiner, Alan H.. *Ancient Egyptian Onomastica II*. Londra: Oxford University Press, Londra 1947.

- Gesenius, Wilhelm vd.. *Gesenius' Hebrew Grammar*. New York: Dover Publications, 2006.
- Gmirkin, Russell E.. *Berosus and Genesis, Manetho and Exodus: Hellenistic Histories and the Date of the Pentateuch*. New York: T & T Clark, 2006.
- Gmirkin, Russell E. *Plato and the Creation of the Hebrew Bible*. New York: Routledge, 2017.
- Griffiths, John Gwyn. *The Origins of Osiris*. München: Dt. Kunstverl, 1966.
- Gülensoy, Tuncer. *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözlüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü: Tarihî- Yaşayan Türk Dilleri [şiveleri / lehçeleri], Anadolu ağızları ve Altay dilleri [Moğolca - Mançu / Tunguzca - Korece - Japonca] ile karşılaştırmalı : (etimolojik sözlük)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011.
- Harman, Ömer Faruk. "Azîz-i Mısır", *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/343-344.
- Heal, Kristian S. "Joseph as a Type of Christ in Syriac Literature", *Brigham Young University Studies*, 41/1 (2002), 29-49.
- Hendel, Ronald S..*The Book of Genesis: a Biography*. Princeton: Princeton University Press, 2013.
- Humphrey, Edith McEwan. *Joseph and Aseneth*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.
- Humphrey, Edith McEwan. *The Ladies and the Cities: Transformation and Apocalyptic Identity in Joseph and Aseneth, 4 Ezra, the Apocalypse and the Shepherd of Hermas*, 2018.
- Isidore of Seville. *The Etymologies*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl İbn Mûkerrem Cemaleddin Muhammed b. Mûkerrem b. Ali el-Ensârî er-Rüveyfî el-İfrîkî el-Mısırî. *Lisânu'l-°Arab*, 1-25, Beyrut: Dâru'-s-Sadr, 1990.
- İbnu'l-Kelbî, Ebû'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî el-Kûfî. *Kita bu'l-Asnâm*, neşr. Ahmed Zekî Paşa, Kâhire, 1924.
- İbnü'l-Kelbî. *Kitâbü'l-Esnâm: Putlar Kitabı*, çev. Beyza (Düşüngen) Bilgin, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- James R. Battenfield. "A Consideration of the Identity of the Pharaoh of Genesis 47", *Journal of the Evangelical Theological Society*, 15/2 (Spring 1972), 77-85.
- Josephus, Flavius. *Jewish Antiquities 1-4*. Londra: Loeb Classical Library, 1967.
- K°tobo de-Diyatiqi °Atîko* (ܟܘܬܘܒܘܘܢ ܕܘܕܝܢܝܘܬܝܗܘܢ ܕܘܕܝܢܝܘܬܝܗܘܢ=Ahd-i °Atîk Kitabı), United Bible Societies Suriye-Şam 1979.
- King, Leonard William. *Legends of Babylon and Egypt in Relation to the Hebrew Tradition*. London: H. Milford, 1918.
- Kittel, Rud vd.. *Biblia Hebraica*, Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1937.
- Koehler, Ludwig vd.. *Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Leiden: E.J. Brill, 1994.
- Kraemer, Ross Shepard. *When Aseneth Met Joseph: A Late Antique Tale of Thebiblical Patriarch and His Egyptian Wife, Reconsidered*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Kraemer, Ross Shepard. *When Aseneth Met Joseph: A Late Antique Tale of Thebiblical Patriarch and His Egyptian Wife, Reconsidered*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Kramer, Samuel Noah. *Sumerian Mythology: A Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millennium B.C.*. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 1972.

- Kramer, Samuel Noah. *The Sumerians: Their History, Culture, and Character*. Chicago: University of Chicago Press, 2008.
- Kugel, James. *In Potiphar's House: The Interpretive Life of Biblical Texts*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.
- Lang, David. *Accordance Bible Software Version 12.3.2, Accordance Timeline Sampler Versin 1.3.*, 2019.
- Lloyd, Alan B.. *A Companion to Ancient Egypt I-II*, Malden: Blackwell Companions to the Ancient World, 2010.
- MacNamara, Martin-Maher Michael. *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis*. Wilmington, Del: Glazier, 1992.
- Makki, Elrabih Massoud. *Decomposition of Hamito-Semitic Roots into Their Ultimate Primeval Components: Including Deep Comparative Studies of Hamito-Semitic and Indo-European and of Hamito-Semitic and Sino-Tibetan on All Levels of Structure*. Beyrut, 2013.
- Manetho- Waddell, W. G.. *Manetho, with an English Translation*. Cambridge: Loeb C.L. Harvard University Press, 1980.
- Mann, Thomas- Woods, John E.. *Joseph and His Brothers: The Stories of Jacob, Young Joseph, Joseph in Egypt, Joseph the Provider*. New York: Everyman's Library, 2005.
- Metzger, Bruce Manning – Ehrman, Bart D.. *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption and Restoration*. New York: Oxford University Press, 2005.
- Neusner, Jacob. *Genesis Rabbah: The Judaic Commentary to the Book of Genesis. A New American Translation. Vol. III: Parashiyot Sixty-Eight through One Hundred on Genesis 28:10 to 50:26*. Atlanta: Scholars Press, 1985.
- Oakley, Francis. *Kingship and the Gods: The Western Apostasy*. Houston: University of Saint Thomas, 1968.
- Osman, Ahmed. *Kayıp Şehir: Mısır'dan Çıkış'ın Ardındaki Arkeolojik Kanıtlar*, çev. Mesut Akın, İstanbul: Omega Yayınları, 2016.
- Osman, Ahmed. *Moses and Akhenaten: The Secret History of Egypt at the time of the Exodus*. Toronto: Rochester-Vermont Bear & Company, 2002.
- Osman, Ahmed. *The Lost City of the Exodus: The Archaeological Evidence Behind the Journey Out of Egypt*. Toronto: Rochester-Vermont Bear & Company, 2014.
- Parpola, Simo. *Etymological Dictionary of the Sumerian Language 1*. Indiana-USA: Neo-Assyrian Text Corpus Project, Eisenbrauns Press, 2016.
- Plazzotta, Carol- Billinge, Rachel. "The Underdrawing of Pontormo's 'Joseph with Jacob in Egypt'", *The Burlington Magazine* 144/1196 (2002), 660-670.
- Rahkonen, Pauli, "Personal Names of the Pentateuch in the Northwest Semitic Context: Comparative Study", *Scandinavian Journal of the Old Testament*, 33/1 (2019), 111-135.
- Redford, Donald B. "On the Chronology of the Egyptian Eighteenth Dynasty", *Journal of Near Eastern Studies*, 25/2 (1966), 113-24.
- Redford, Donald B. "The Pronunciation of Pr in Late Toponyms", *Journal of Near Eastern Studies*, 22/2 (1963), 119-22.
- Redford, Donald B. "The Hyksos Invasion in History and Tradition", *Orientalia*, 39/1 (1970), 1-51.

- Schwartz, Baruch J. (שורץ, ברוך יעקב), "Joseph's Descent into Egypt -The Composition of Genesis 37 / ממוקרותיו / ז' ממוקרותיו של בראשית של חיבורו: חיבורו של יוסף למצרים: *Beit Mikra: Journal for the Study of the Bible and Its World* / כתב-עת לחקר המקרא ועולמו נה, no. 1-30 : (2010) .
- Tietze, Andreas. *Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı 1 (A-E)*. İstanbul: Simurg Yayınları, 2002.
- Toprak, Mehmet Sait. "al-LAT, al-LAH ve el-LAT Kelimelerinin Etimolojik ve Etiyolojik Kök(en)leri Üzerine Bir Araştırma: Theo-linguistik Bir Okuma Denemesi", (yayın aşamasında makale).
- Toprak, Mehmet Sait. *Kök(en) Dil Savı: Babil Kulesi'ni Yeniden Kur(gula)ma*, (yayın aşamasında kitap).
- Toprak, Mehmet Sait. "Dinler Tarihi'nde İkizler İzleği: İmaj, İmitasyon, Dublikasyon", (yayın aşamasında makale).
- Toprak, Mehmet Sait. "Kur'ân'daki 'Hurûf-i Muqatta'a'ların Hermönitik ve Linguistik Çözümlemesi", (yayın aşamasında makale).
- Toprak, Mehmet Sait. "Semitik Dillerin Olası Kök Dili Moğolca: Aykırı Bir Kazı Çalışması", *Türk-Moğol Araştırmaları Çalıştay II, Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü*, Beytepe Kampüsü-Mehmet Akif Ersoy Salonu, 8 Mayıs 2019, Ankara (yayınlanmamış bildiri).
- Toprak, Mehmet Sait. "Sumerce 'DU.MU' Kelimesi Üzerine Etimolojik-Etiyolojik Bir Araştırma", (yayın aşamasında makale).
- Toprak, Mehmet Sait. "Torah'da Geçen 'PeLeG' Ad(landırma)sı Üzerine Etimolojik Bir Araştırma", (yayın aşamasında makale).
- Toprak, Mehmet Sait. "Vahiy ve Dil Antinomisi: Miqra ve Kur'ân Özelinde Vahiy-Dil Antinomisi Sorunsalı", *Din Dili*. İstanbul: Kur'ân Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2015, 245-263.
- Toprak, Mehmet Sait. "Zekeriya Peygamber Adına Dâir Etimolojik-Etiyolojik Bir Araştırma" (yayın aşamasında makale).
- Toprak, Mehmet Sait. "Kur'ân'ın Kıssaların 'Ahsen'i Yûsuf Hikayesi Antik Mısır'ın Sinuhe veya Sanehat Kıssası Olabilir mi?", (yayın aşamasında makale).
- Toprak, Mehmet Sait, *Kök(en) Dil Savı: Babil Kulesi'ni Yeniden Kur(gula)ma*, (yayın aşamasında kitap).
- Toprak, Mehmet Sait. *Talmud ve Hadis: Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2012.
- Tuna, Osman Nedim. *Sümer ve Türk Dillerinin Târihi'İlgisi ile Türk Dili'nin Yaşı Meselesi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1997.
- Wellhausen, Julius. *Reste Arabischen Heidentums: Gesammelt Und Erläutert*. Berlin 1897.
- Wilson, Emily. *The Story of Joseph and Potiphar's Wife: Thomas Mann's Joseph and His Brothers and his Early Jewish and Christian Sources*. A thesis presented for the B.A. degree With Honors in The Department of English and the Independent Concentration Program University of Michigan, Spring 2009.
- Yohannan, John D.. *Joseph and Potiphar's Wife in World Literature: An Anthology of the Story of the Chaste Youth and the Lustful Stepmother*. New York: New Directions Books, 1968.

Yuyakim d-beth Yaḳub, *Syriac Dictionary: Key of Languge / Leksiqûn Sûryoyo: Qêlîdo d-Leşono*.
Nusaybin: St. Augin Monastery Publisher, 2016.

Zandee, Jan. *Josephus Contra Apionem: An Apocryphal Story of Joseph in Coptic*. Amsterdam:
North-Holland Publ., 1961.

ŞEKİLLER LİSTESİ

42b. 9: Osm. XIV ff. doğ- noted in various phr. TTS I 214; III 202; IV 234.

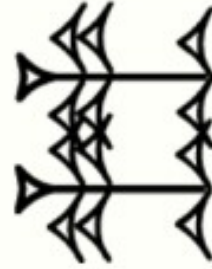
Dis. DGA

tağı: n.o.a.b., in contexts suggesting that it is the female of the kulan, q.v.; if so 'female of the wild ass, *Equus hemionus*'. L.-w. in Mong. as *taki* 'wild horse, wild ass' (Kotv. 1656, *Ilaltod* 392). Uyğ. XIV *Chin.-Uyğ. Dict.* see kulan. Xak. XI *KB* kulan yâ tağı tut taki kök teke 'capture the male or female wild ass and the grey he-goat' 5375.

?) takı (d-) prima facie Ger. of tak- used as an Adv., but there is this difficulty that there is no evidence that tak- was ever *dak- while the evidence that this word originally had d- is unusually strong. It is most often used in the early period as a Conjunction at the beginning of a sentence meaning 'and; furthermore', or after one or two words meaning 'also', but there are other usages which need a special study. S.i.a.m.l.g., sometimes as *taki/tağı* or *daki/dağı* (in NC Kir.; NW Kk. both tağı and dağı occur), sometimes (NE Tuv.; SC Uzb.; NW Kaz.) in the extended form *tağın*, sometimes as an enclitic *ta/te/da/de*. In SW Az., Osm. enclitic *da/de* is common; in Osm. two forms *daxı* 'and, also' and *daha* 'more' evolved; in Tkm. only *dağı*. *Türkü VIII ff. IrkB* 3 (tü:); 33 (ur-); Uyğ. VIII ff. Man.-A (at the beginning of a sentence) *taki yeme* 'and again' *M I* 7, 1; 8, 4; (ditto) *taki* 'and' *da*. 8, 9 and 13 a.o.o.: Man. *taki* 'and' *TT III* 92 a.o.o.: Chr. (at the beginning of a new para.) *taki yeme* 'and in addition' *U I* 9, 9; Bud. *taki* and *taki yeme* at the beginning of a sentence are common, and *taki* 'also' after one or two words: Civ. ditto; üç yüz *taki* *sekiz altmış* 'three hundred and fifty eight' *TT VII* 9, 12-13; Xak. XI *taki*: a Particle (*hurf*) meaning *ayda(n)* 'too, also'; hence one says *taki* *farman* *bér* 'give another (*âvar*) *dirham*'; and it also occurs meaning *ma'a* 'with' in Oğuz; hence one says *ol taki*: *anda*: 'he too (*ayda(n)*) is there with *hini* (*ma'a(n)*)' *Kağ. III* 226; the Turks say *taki*: meaning *ayda(n)* and the Oğuz *daki*: *II* 195, 26; a.o.o.: *KB* *taki* 'and, also' is common both by itself and in association with the enclitic *-ma/-me*; it occurs both at the beginning of a sentence, e.g. *taki* 'and' 874; *taki ma* 'and also' 122, and near it, e.g. *ağın ma taki* *bolısu* 111: XIII(?) *Tef.* *taki* 'and, also' at or near the beginning of a sentence 282: XIV *Muh.* *ğayz wa ayda(n)* 'in addition to, also' *taki*: *Mel.* 16, 7; *Rif.* 93: Çağ. XV ff. *dağı daxı*; *dağı bir/birini daxı* *Vel.* 257; *taki digar* 'another' *San.* 157v. 22 (quotn.); *daxı digar*, also *taki/dağı* 223r. 22; *dağı digar*, also *taki/daxı* 224r. 4 (quotn.); a.o. 57r. 19 (*ağruk*): Oğuz XI see Xak.: Xwar. XIII(?) *taki* (or *daki*?) 'and' is common in Oğ. both at the beginning of a sentence, 2, etc., and in such phr. as *yâ taki kalkan* 'bow and shield' 97-8: XIV *taki* 'and, also' *Qutb* 171; *tağı* (once *dağı*) *MIN* 15, etc.: Kom. XIV *dağı/tağı*, *dağın*,

-da/-de CCI, CCG; Gr. 71, 81 many quotes.); Ktp. XIII *ayda(n)* is *dağı*; and if you wish to say *qıla ayda(n)* you say *dağı*: *ayıtı*: and for *a'tini ayda(n)* *bergil dağı* or *dağı bergil* *Hou.* 56, 8: XIV *taki*: *bi-ma'ma ayda(n)*; and it has been explained (*puriha*; i.e. in the grammatical section, 150, 4 ff., q.v.); *taki*: *âvar* *Id.* 39: XV *dağı*: *ayda(n)* *Kav.* 20, 22; *hamd annahu* 'like(wise)' (*yene, gene*) *dağı*, and they also mean *ayda(n)* *Tuh.* 31a. 8; a.o.o.: Osm. XIV ff. *daxı* (in XIV and XV also *dağı/dakı*) with six or seven shades of meaning; c.i.a.p. *TTS I* 171; *II* 250; *III* 162; *IV* 186 (there are no reflex. to *daha* or *-da/-de* in *TTS*).

Handwritten notes: *âvar aha* with arrows pointing to the text above.



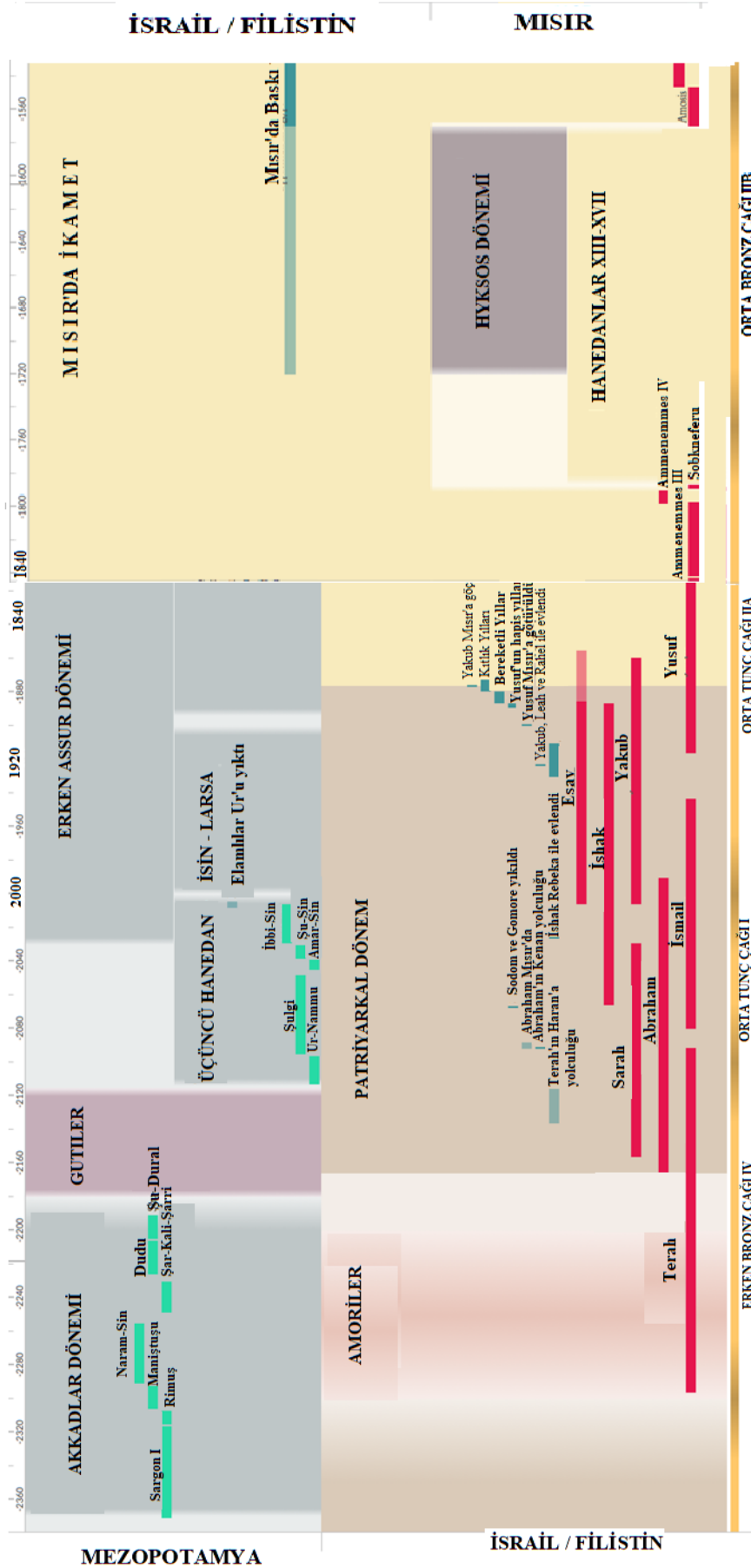
Şekil 2: Sumerce 'TAH' piktogramı

2482. *taḥ-* 'to add to, increase, say additionally, pay interest, replace, help' (Akk *aḫbu, ruddū, šunnū, riābu, rēsu*; PSum *'aḫa-).

• Uralic (PU *jaḫka- (UEW: *alḫ-tta-)): F *jatka-, datka-, datko-* 'to add to, increase, lengthen, continue' | L *joatke-, jārkkē, jōaḫke-* 'to add, lengthen, join, continue' | M *idē-, ida-, idī-* 'to redeem, bail out, help out, rescue, save' | C *jolašte-, dol'ste-, jalšk'ste-* 'to fasten, tether up' | U *it-, itj-, itj-, it-* 'to add (to, on), join (to), put on, sew together' | Z *jit-, jīt-, it-* 'to join together, put on, connect, sew together' | O *otš-, ota-* 'to add (to), put on, fib, rescue, save' | V *alt-, ölt-*.

Şekil 3: Parpola, 'TAH', EDSSL, I, 352.

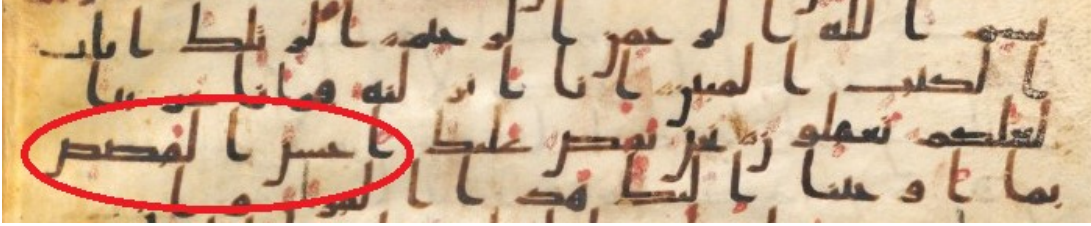
Şekil 1: TAKI: Kelimesi: Clauson, EDPT, 466.



Şekil 4: Biblik Zaman Çizgesinde Yusuf Peygamber: Patriyarkal dönemin geleneksel-tutucu tarihlendirmesi yaklaşık olarak M.Ö. ikinci binyle tekbül eden Mezopotamya kronolojisine uyumlu olarak gösterilmiştir. Tablo Accordance Bible Software Version 12.3.2 / David Lang' in editörlüğünde hazırlanan Accordance Timeline Sampler Versin 1.3' ten yararlanılarak hazırlanmıştır.



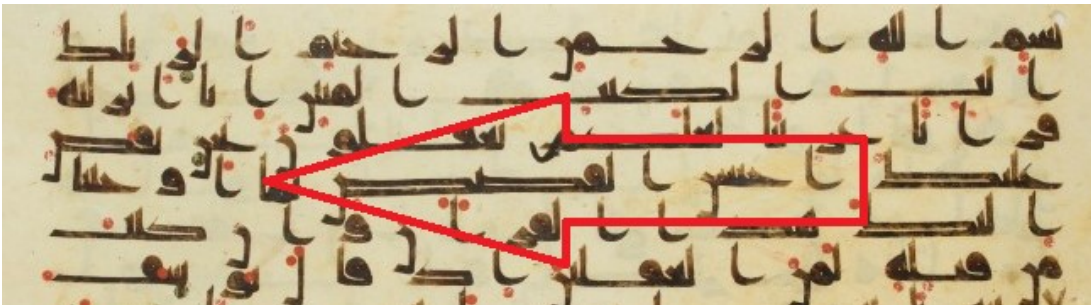
Şekil 5: 'AḤSEN^el-kaşaş' ibâresi: Sanaa, "Dār al-Maḥṭūṭāt: DAM 16-16.4



Şekil 6: 'AḤSEN^el-kaşaş': Berlin, Staatsbibliothek: Wetzstein II 1913 (Ahlwardt 305)



Şekil 7: 'AḤSEN^el-kaşaş': Sanaa, Dār al-Maḥṭūṭāt: DAM 16-24.1



Şekil 8: 'AḤSEN^el-kaşaş': Paris, Bibliothèque nationale de France: Arabe 337 (d).

Toplum Bilimleri Dergisi – Journal of Social Sciences

ISSN: 1306-7877 e-ISSN: 2147-5644

Aralık / December 2019, 27 : 384-404

İktidar İlişkileri Çerçevesinde Din ve Devlet

Religion and State in the Context of Power Relations

Muhittin IMİL

Milli Savunma Üniversitesi, Kara Harp Okulu Dekanlığı, Sosyoloji Bölümü, Doktor Öğretim Görevlisi

National Defense University, Dean of the Turkish Military Academy, Department of Sociology,

Asst. Prof. Dr.

Ankara, Turkey

malazgirt2130@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-5124-7984>

Makale Bilgisi / Article Information

<http://dx.doi.org/10.29228/tbd.2007.39960>

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 30 Kasım / November 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 26 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi / Published: 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2019

Cilt / Volume: 27

Sayfa / Pages: 384-404

Copyright © Published by Toplum Bilimleri Dergisi – Journal of Social Sciences.

All rights reserved. www.toplumbilimleri.com

İktidar İlişkileri Çerçevesinde Din ve Devlet

Öz: Din kurumunun topluma temel katkısı, yüksek bir değerler manzumesinin üretimidir. Bu üretim, devrinin muktedirlerine karşı bir meydan okuyuştur aynı zamanda. Sosyolojik literatürde din kurucu karizma olarak ifade edilen peygamber, tanrısal sözü - vahyi- toplumla paylaşmaya başladığında eşzamanlı olarak dünyevi otorite ile çatışma da başlar. Yönetim erki, toplumu kendisine rağmen etkisi altına alan potansiyel güç merkezini henüz mümkünken bastırmak isteyecektir. Bu çaba çoğunlukla başarısızlıkla sonuçlandığı için zamanla kurumsal dinin temsilcileriyle yönetici erk arasında çatışma ya da işbirliği temelinde şekillenen uzun soluklu bir ilişki gelişir. Dinin ürettiği değerler manzumesi, söz konusu mücadele boyunca kurumsal dinin temsilcileri tarafından dünyevi iktidar, yönetim tarafından ise uhrevi meşrulaştırma uğruna araçsallaştırılarak içi boşaltılır. Nitel araştırma yöntemlerinden doküman inceleme yoluyla gerçekleştirilen çalışma, güncel görüngüleriyle farklı coğrafya ve kültürlerde söz konusu mücadelenin gösterdiği gelişimi incelemeyi amaçlamaktadır. Araştırma sonucunda incelenen örneklerden yola çıkmak suretiyle genellikle en kadim yönetimlerden modern devlet yapılarına kadar dini değerler bütünüünün otorite tarafından araçsallaştırıldığı, kurumsallaşan dinin ise farklı tezahürlerle dünyevi iktidara talip olduğu ortaya çıkmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Sivil Din, Kutsal Devlet, Ruhban, Milli Din.

Religion and State in the Context of Power Relations

Abstract: The basic contribution of the religious institution to society is the production of a high value range. This production is also a challenge to the powers of its era. When the prophet, expressed in the sociological literature as the founding charisma of religion, begins to share the divine word with society, the conflict with worldly authority begins simultaneously. The governing power will want to suppress the potential power center that has influenced society despite it. As this effort is often unsuccessful, a long-term relationship between the representatives of institutional religion and the governing power, which is based on conflict or cooperation, develops over time. The values produced by religion are evacuated by the representatives of corporate religion during the struggle in question and instrumentalized by the administration for the purpose of legitimizing the otherworldly power. The study, which is carried out through document analysis, which is one of the qualitative research methods, aims to examine the development of the struggle in different geographies and cultures with its current phenomena. As a result of the research, it is revealed that religious values are generally instrumentalized by the authority from the

most ancient administrations to the modern state structures, while the institutionalized religion aspire to worldly power with different manifestations.

Keywords: Sociology of Religion, Civil Religion, Holy State, Clergy, National Religion.

GİRİŞ

İnsanoğlunun en kadim zamanlarında dini ve dünyevi otoriteyi tek başına elinde bulunduran yönetici, zamanla dini otoriteyi kurumsal dinin temsilcilerine devretmek zorunda kalmıştır. İnsanlığın toplumsal gelişim evrelerine koşut olarak biçimlenen bu ikili ilişki biçimi, bazen çatışma bazen de uyuşmanın öne çıktığı bir düzen içinde büyüyüp karmaşıklaşarak günümüze ulaşır. Din ve devlet ilişkisinin farklı yoğunluklardaki biçimlerini, klan-kabile şefliğindeki yönetim erkinden modern devlet yapısındaki yönetim anlayışına kadar görmek mümkündür. Aşkın gücün, görece en karmaşık olanlardan en basitlerine kadar her insan faaliyet ve üretiminde etkin olduğu geleneksel yapılardan, sözde ayaklarının yerden kesilerek gökyüzüne çıkarıldığı en seküler toplumlara kadar sosyal yaşantının her anında dini tezahürler mevcuttur. Hatta bugün çok küçük dini tezahürlere rastlamanın son derece güç olduğu seküler toplumlarda bile temelden tepeye kadar devletin yapısı, yasası ve yaptırımlarında kutsal renk tonlarını görmemek elde değildir.

Çalışma, dini çoğulcu, seküler hatta dini yok sayan yönetimlerde bile uhrevi düşüncenin toplumsal ve yönetsel yansımalarını ortaya koymayı, din-devlet ilişkilerini dinin kimlik oluşturma ve meşruiyet kazandırma gücü ile birlikte iktidar talepleri açısından değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda kısaca tarihsel arka plana değinmeye müteakip ABD, Avrupa, Sovyet Rusya ve Türkiye örnekleri, kurumsal dinin sosyal ve siyasal hayata yansımaları açısından irdelenecektir.

1. DİN VE DEVLET İLİŞKİSİNİN TARİHSEL ARKA PLANI

Bireysel ve sosyal idraklerde yerini aldığı ilkel zamanlardan itibaren yaşandığı şekliyle tanrısal söz, vaaz edildiği her toplumda yeni bir kültürlenme süreci yaşamış ve farklı dindarlık biçimleri gelişmiştir. Din, dünyaya mal olur ve pratik hale gelirken coğrafya, insani tecrübenin her yeni şekli, adet, gelenek, görenek ve hatta her sosyal kurumla etkileşir. Toplumlar, aynı tanrısal buyruğu farklı tezahürlerle yaşarlar. Bununla birlikte din, temas ettiği her toplumsal tezahüre de kendisinden bir şeyler eklemek suretiyle kutsallık kazandırır. Hatta denilebilir ki dinin toplumsal işlevlerinden en güçlü olanı, temas ettiği her şeye meşruiyet kazandırma gücüdür. Bu güç sosyal düzeni etkileyerek değiştirirken toplumsal düzeni sağlamak üzere kurgulanmış bir yönetim organı olan devleti de

cazibesıyla etkiler. Öyle ki bu sihirli güç, en ilkel yönetimlerden en modern olanlara, en seküler devlet teşkilatlarından dinin toplumsal hayattan tamamen çıkarılması gerektiğini deklare eden komünist yönetimlere kadar çeşitli şekillerde kullanılmaya çalışılmıştır. Zira otoritenin, toplum ve bireyler üzerindeki tasarruflarının direnç gösterilmeden hayata geçirilmesi için kutsal bir zırhla donanmış olması önemlidir.

Bilinen tarih boyunca ister barışçıl yollardan, isterse zorla olsun dünyevi iktidarın genişlemesi, dinin yayılmasıyla paralellik göstermiştir. Dünyevi iktidar, istila ettiği coğrafyada kılıcının gücü sayesinde dinini yayarak etrafındaki tehditleri azaltmaya, aynılaştırma (asimilasyon) sürecini hızlandırarak yeni toplulukları bir an evvel “biz” dairesinin içine almaya çalışmıştır.

Dinin araçsal-akılcı kullanımındaki faydayı gören yöneticiler, amaçları doğrultusunda hizmet gören din düşüncesini ve ruhbanları istila ordularına eklemeye başlarlar. Bu şekilde bir taraftan yayılmacı emeller kutsal bir anlam kazanıp askerlerin savaşa azim ve iradeleri yükseltirken, eşzamanlı olarak dinin yayılması öngörülmüştür. Ordu Tanrı'nın ordusuna, askerler Tanrı'nın askerlerine ve amaç Tanrı'nın emrini yerine getirmeye dönüşür. İbn-i Haldun'un bu konuda yerinde bir tespiti vardır: “İnsanlar onların yanında, onlara karşı olanlarla savaşır. Bu yolla dinsel inançlarını korumuş olacaklarını düşünerek savaşır. Onun için de böylesine bir güç kazanmış aileden gelenler, egemenliklerini sürdürebilmek için büyük bir yakınlık bağına gerek duymazlar. Neden ki onlara boyun eğmek Tanrı'nın yazıp gerekli kıldığı bir ödev olmuştur insanlar için. Değişmez ve tersi düşünülmez bir ödev.”¹

Din, aynı zamanda ilkel yöneticiden beri kullanılan bir yönetsel araç olduğundan aslında din ve devlet ilişkilerinde ayrışma sadece zahiri manada olmuştur. Dünyevi ve uhrevi iktidar en başlarda bir kişide toplanırken ilerleyen zamanlarda ayrılmış, zamanla güç dengeleri değişkenlik göstermiştir. Bu bağlamda uhrevi alan dünyevileşmeye ve dolayısıyla devletin fonksiyonlarına talip olmaya başlarken, dünyevi iktidarın yönetim organı olarak tasarladığı devlet ise kendisine her zaman ve kültürde yüksek seviyede tutmaya çalıştığı bir kutsallık atfetmiştir.

İktidarın elitleri tarafından araçsallaştırılan kutsal dünyanın temsilcileri olan din adamları, zamanla kurumsallaşarak otoriteyle iktidar savaşına girişmişler, bu iktidar ve egemenlik savaşında Avrupa ortaçağının siyasi zihniyeti Hıristiyanlık etrafında şekillenmiştir. Roma imparatorluk yapısını kutsayan Hıristiyanlık, bir tarafta Papa'nın kontrolü atındaki kutsal otoritenin, diğer tarafta ise Roma İmparatoru'nun bulunduğu ikili siyasi yapının temelini oluşturan *Çifte Kılıçlar Doktrini*'ni geliştirmiştir. Buna göre aynı

¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, trc. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 374.

kişinin hem kral hem de ruhban olması caiz değildir.² Avrupa düşüncesinin temel sorunsalı haline gelen bu ikili yapı, zamanla milliyetçilik düşüncesi ve ulus-devlet olgusunu da tetiklemiştir.

Kilise ve Papa'nın otoritesi yerine tanrısal prensin ve İncil'in otoritesini koyan reform hareketi, siyasal iktidarın üstünlüğünü meşrulaştırmıştır. Siyasal iktidarın dinsel inançları denetleyen ve dinsel alana da egemen olan bir sıfatla yeniden tanımlanması, ruhani otoritenin siyasal iktidara tabi olduğu bir kilise-devlet ilişkisi modeli ortaya çıkarmıştır. Reformasyon sonrasında ortaya çıkan, dinsel otoritenin dünyevi otoriteye bağlı olması anlamında bir sekülerleşmedir. Reformasyon'un ulus-devlet sistemi üzerindeki en önemli etkisi kilise ve imparatorluk arasındaki geleneksel birlik fikrini ortadan kaldırmasıdır. Sonuçta devlet fikri merkezi dünya imparatorluğundan ulus devlete, ruhani olandan dünyevi olana doğru kaymaya başlamıştır. Ulus-devletin olgunlaşmasında en önemli tamamlayıcılardan biri olarak Avrupa'da ulusal kiliselerin ortaya çıkışı, Reformasyon'dan sonra tamamlanmıştır.³ Sadece "milli kilise", "resmi din" ya da "devlet dini" kavramlarının ortaya çıkmış olması dahi din-devlet ilişkisinin gelecekte de gücü ele geçirme temelinde şekillenmeye devam edeceğinin göstergesidir. Bu bağlamda devlet ve din ilişkilerinin dünyanın farklı coğrafya ve kültürlerinde gerçekleşen tezahürlerini incelemek zihin açıcı olacaktır.

2. KUTSALLAŞAN DEVLET VE SİVİL DİN: ABD

Amerika Birleşik Devletleri'nin kısa tarihinin şekillenmesinde dini düşüncenin önemli bir yeri vardır. Zira ülkelerinden yeni dünyaya akın akın gelerek kuruluşunda önemli rol oynayan birey ve topluluklar, başta Avrupa ve Asya'dan genellikle pragmatik gerekçelerle gelmişlerdir. Kimisi altına hücum eden, kimisi ülkesindeki yasal yaptırımlardan kaçan söz konusu toplulukların kahir ekseriyeti bir anlamda gönüllü olarak geride bıraktıkları kültürlerin çoğunlukla kurtulmaya çalıştıkları 'istenmeyenler'dir. Ancak yine geride bıraktıkları kültürde istenmemekle birlikte sadece karanlık ortaçağ Avrupa'sının dini-mezhepsel ötekisi oldukları için hicret edenler de bulunmaktadır.

Amerika Birleşik Devletleri tarihinde kilise-devlet ilişkilerinin şekillenmesi, kurucu topluluklar olarak başta Avrupa olmak üzere öteki dünyadan gelen muhacirlerin toplumsal tecrübesinden bağımsız olarak gerçekleşmemiştir. Amerika'ya Avrupa'nın dini ötekileri olduğu için gelip sosyal çekirdeği oluşturan Protestan topluluklar, inanç özgürlüklerini elde edecekleri bir ülkeyi düşleyerek uzun bir yolculuğa katlanmışlardır. Ancak yeni dünyaya dinsel baskıdan kaçarak gelen topluluklar, başta kolonyal dönem olmak üzere ülkelerinde

² Sevinç Alkan Özcan, *Rusya ve Polonya'da Din, Kimlik, Siyaset*, (İstanbul: Küre Yayınları, 2012), 32.

³ Alkan Özcan, *Rusya ve Polonya'da Din, Kimlik, Siyaset*, 53-54.

yaşadıklarına benzer yoğun dinsel çatışmalara şahitlik etmişlerdir. Buradaki çatışmalar, geldikleri yerlerden daha az kanlı sonuçlar doğurmuş olsa da edindikleri tecrübeler, ülkenin özellikle inanç özgürlüğü temelinde kurgulandığı yolundaki Amerikan söylemini boşa çıkaracak kadar güçlüdür. Dini düşünce, Amerikan tarihine yön veren başat unsurlardan birisidir. Başını Protestanlığın çektiği çoklu dini yapı, kolonizasyonun ilk zamanlarından başlayarak Amerikan sosyal ve siyasi hayatında belirgin bir hâkimiyet kazanmıştır. İngiltere'den bağımsızlıklarını elde edinceye kadar bağımsız koloniler şeklinde mevcudiyetlerini devam ettiren topluluklar, din olgusunu daima sosyal yaşantılarının merkezinde konumlandırmışlardır. Bütün kolonilerde din ve devlet ilişkisinin farklı uygulandığı bu yapıda, başta Protestan gruplar olmak üzere farklı dinî toplulukların dâhil olduğu bir yelpaze söz konusudur. Bu farklılık eş zamanlı olarak, devletin dini yapılarla ilişkilerinde izlenmesi gereken yol konusunda renkli bir tartışma ortamına vesile olmuştur.⁴

Federatif bir yapıda birleşmenin zorunlu bir ihtiyaç olduğunu düşünen koloniler, bağımsızlık sonrası Amerika Birleşik Devletleri'ni kurarak 1787'de yürürlüğe giren anayasayla devletin siyasî iskeletini oluşturmuşlardır. Ancak kolonilerin farklı itirazlarına rağmen kabul edilen anayasanın, devletin dini yapılarla ilişkileri hususunda herhangi bir çözüm getirdiğini söylemek mümkün değildir. Bundan dört yıl sonra 1791'de hayata geçirilen Haklar Bildirisi, din-devlet ilişkilerine ortak bir çözüm getirmek ve anayasanın sivil haklar açısından desteklenmesi kaygılarını taşır. Haklar Bildirisi'nin birinci maddesi, söz konusu ilişkilerin düzenlenmesi maksadıyla kaleme alınmıştır. "İlk Tadil" (The First Amendment) şeklinde adlandırılan bu madde, kabul edildiği tarihten beri devletin dini yapılar nezdindeki durumunu ve kilise ile devlet kurumunun mesafesini düzenleyen temel başvuru noktası olmuştur.⁵

Müreffeh ve muktedir bir gelecekle birlikte emperyal hayallere sahip bir devlet olarak Amerika, siyasi teorik ve pratikleri açısından köklerinin bir kısmını teslim aldığı Avrupa'dan kıyas götürmez biçimde fakir bir içeriğe sahiptir. Tekemmül etmiş siyasi yapısını çeşitli sancılı evreleriyle Hıristiyan teoloji, Rönesans, Reform ve aydınlanma fikriyle birlikte kadim kültürel gelenekler ve idari tecrübeleri birleştirmek suretiyle oluşturan Avrupa, görece emekleme döneminde bir devlet sayılabilecek olan Amerika'dan büyük farkla ileridedir. Karşılığında bağımsızlık sonrası Amerikalıların ellerinde sadece kurucu babaların teorik birikimi ve Püritenlerin yeni kıtaya getirdikleri dini miras bulunmaktadır. Amerikalı yöneticiler, özellikle büyük bölümü teorik ve pratik birikimden oluşan eksikliği gidermek için dine başvurma yolunu seçmişlerdir. Tocqueville, 1850 tarihinde yazdığı "Amerika'da Demokrasi" isimindeki eserinde, Amerikalıların demokrasi inşasında özellikle dini gruplara

⁴ Orçun İmga, *Amerika'da Din ve Devlet Tarihi ve Felsefi Temeller*, (Ankara: Liberte Yayınları, 2010), 21-22.

⁵ İmga, *Amerika'da Din ve Devlet Tarihi ve Felsefi Temeller*, 22.

farklı bir önem ve öncelik verdiğinin altını çizer. 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar söz konusu inşa ile birlikte siyasi-kamusal yapının teşekkülünde, nüfusun büyük çoğunluğunu oluşturan Püritenlerin faaliyetleri ve püriten öğreti özel bir önemi haizdir.⁶

Özellikle erken dönem yönetici elit, Amerika ve Amerikalıların kutsal bir göreve sahip olduğunu iddia ederek sürekli tekrarlamışlardır. Püriten öğretinin ana dinamiklerinden biri olan 'seçilmiş insanlar' metaforu, Amerika'ya bireysel kaygılarla göç edilen bir toprak parçasının ötesinde kutsal bir anlam yüklemiş, "Yeni İsrail", diğer bir ifadeyle vaat edilmiş topraklar olarak algılanmıştır. Püritenler, "Yeni İsrail" yönünde gerçekleştirdikleri göç dalgasını "Çöldeki Hizmet" olarak görmüşler, yeni vatanı da "Tepede Parlayan Bir Şehir" olarak telakki etmişlerdir Amerikan yöneticileri, ilk zamanlardan itibaren Amerika'nın kutsal bir görevle donatıldığına inanmış ve bu inançlarını sürekli olarak dile getirmişlerdir. Yöneticilerin Amerika hakkındaki bu kutsal görev düşüncesinin en önemli sembollerinden birisi de hiç kuşkusuz New York'ta yükselen Özgürlük Anıtı olmuştur.⁷

Kavramı Rousseau'dan ödünç alan Bellah'a göre sivil din, bir ülkede geleneksel dini yapı tarafından da desteklenerek toplumsal bütünleşmeyi sağlayan ortak sembol ve ritüellere verilen isimdir. Nihai gerçekleri ve potansiyel toplumsal bölücülüğü ile din, ulus-devletin en eski sorunudur. Bu durumda tüm yurttaşlar için bir yarı-din yaratmaktan daha iyi bir fikir olamaz. Bellah'ın makalesi, en modern ulus-devletlerde bile milliyetçiliğin dinin kabuğuna nasıl büründüğünü gösteren en iyi kaynaktır.⁸

Bellah, 'kendi ciddiyet ve bütünlüğüne' sahip olduğundan Amerikan sivil dininin resmi Hıristiyanlıktan farkı olduğunu söyler. Hıristiyanlık ve sivil din arasındaki çekişme bir yana, Amerikan kültürünün sembol, inanç ve ritüelleri, ülke tarihindeki sosyal krizler ve kırılma noktalarına işaret eden cevaplar şeklinde oluşup gelişmişlerdir. Söz konusu dönemler, öncelikle devrim, Amerikan iç savaşı ve başta Vietnam olmak üzere yirminci yüzyılda dünyanın farklı coğrafyalarında girilen küresel etkinlik çatışmalarıdır. Bununla birlikte sivil din, Lincoln ve John F. Kennedy'nin ölümlerindeki kutsallık, şehitlik ve restorasyon söylemleriyle de doludur. Amerikan Anayasası, Bağımsızlık Bildirgesi ve Gettysburg söylevi sivil dinin kutsal yazılarıdır. Her ne kadar bütün görüngüleriyle sivil din fikri, Amerikan milli birlik düşüncesini pekiştirme amacını taşıyor olsa da son dönemlerde Amerikan toplumsal yapısının hızla "kaygısız toplum" olma yoluna girdiği

⁶ Ömer Çaha, *Bitmeyen Beraberlik Modern Dünyada Din ve Devlet*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2008), 142-143.

⁷ Çaha, *Bitmeyen Beraberlik Modern Dünyada Din ve Devlet*, 95.

⁸ Gerd Bauman, *Çokkültürlülük Bilmecesi, Ulusal, Etnik ve Dinsel Kimlikleri Yeniden Düşünmek*, trc. Işıl Demirakin (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006), 46.

vurgulanmaktadır.⁹ Tüm seküler görüntüsüne ve kurumsal dini yapılarla devletin ilişkilerinde hayata geçirilen yasal düzenlemelere rağmen Amerikan devlet anlayışında dini düşünce, en az toplumsal yapısında olduğu kadar etkin ve belirleyici aktör konumundadır. Ülkede vatandaşların yönetime aktif siyasal katılımları, önemli oranda dini güdüleyicilerle oluşturularak yönlendirilen sivil toplum örgütleri ya da yeterince siyasallaşmış ve siyaset üzerinde tırmanan bir etkiye sahip kilise cemaatleri vasıtasıyla olmaktadır. Başta Evanjelistler, Protestanlar, Katolik cemaatler ve arkasından Yahudiler olmak üzere Amerikan sosyal hayatında varlık ve faaliyet gösteren dini gruplar, enerjilerinin önemli bir kısmını siyasi yelpazede güç ve etkinliklerini artırmak üzerine yoğunlaştırmışlardır.

2014 yılına ait bir araştırmaya göre, Amerikan siyasetindeki ikinci önemli dini grup olan Katolikler, nüfusun % 20.8'ni oluşturmaktadır. Aynı araştırmaya göre, Amerikan nüfusunun sadece % 1.9'unu oluşturan Yahudiler, sayılarına ters orantılı olacak bir biçimde Amerika'daki en etkili üçüncü dini grubu oluşturmaktadır. Aynı birimin 2012 yılına ait bir araştırmasına göre, Amerika'da 1970 yılında kırk tane dini lobi grubu bulunurken, bu sayı 2010 yılında iki yüzü aşmıştır. Amerikan siyasi hayatında dini grup lobilerinin etkinliğini, söz konusu artışın hem sebebi hem de doğal bir sonucu olarak kabul etmek mümkündür.¹⁰

Anderson ve Bellah bizleri devletin dünyevi gereksinimleri karşılayan seküler bir alandan ibaret olduğuna dair naif yaklaşımdan oldukça uzaklaştırmışlardır. Ulus-devlet seküler-ci olmaya çalışır, ancak kendisi hiçbir şekilde seküler değildir. Yani kiliseleri ve ibadeti özel alana iter, ancak gizemli retorik ve ritüelin ardında bıraktığı boşluk, hızla devlet yapımı bir dinle dolar. Tüm devletlerin ulusları, üstün ahlaki bir süperetnos buyruk varmışçasına oluşmuş hayali topluluklar olarak inşa edilmiştir ve ulus-devlet, dinsel olanlarından hiç de geri kalmayan bir simgesel değerler, yerler ve tarihler ağına dayanır.¹¹ Kutsallaştırılan bir devlet formu olarak sivil din ile birlikte dini grupların devlet ve siyaset üzerindeki etkileri göz önüne alındığında, ABD'de dini kurumlarla devletin son derece yoğun ve karmaşık bir ilişkiler ağına sahip olduğunu söylemek mümkündür.

3. AVRUPA'DA DEVLET AKLI: LAİK GÖRÜNÜMLÜ DİN SİMSARLIĞI

Kuşkusuz, ruhanî ve dünyevî alanlar arasındaki egemenlik mücadelesi, en yoğun biçimde Hıristiyanlığın yayılım coğrafyasında hissedilmiştir. Dünyevi iktidara dini meşruiyet sağlama amacına dönük bu çatışmalar, özellikle Avrupa'da uzun soluklu ve yıkıcı savaflara gerekçe oluşturmuştur. M.S. 60 tarihinde St. Paul'un dini tebliğ için Roma'ya gelişi,

⁹ Yasin Aktay, "Amerika'da Din Devlet İlişkileri ve Dini Cemaatlerin Etkisi", *Devlet ve Din İlişkileri Farklı Modeller, Konseptler ve Tecrübeler* (Ankara: Konrad Adenauer Vakfı Yayını, 2003) 38-39.

¹⁰ Onur Yıldırım, "Amerika'da Dinin Siyaset Üzerindeki Etkisi", *Ekonomi İşletme Siyaset ve Uluslararası İlişkiler Dergisi JEBPIR* 1/2 (2015): 101-102.

¹¹ Bauman, *Çokkültürlülük Bilmecesi, Ulusal, Etnik ve Dinsel Kimlikleri Yeniden Düşünmek*, 48.

Hıristiyanlığın nevi şahsına münhasır özelliklerinden hayat bulan çatışmanın başlangıç noktası olarak kabul edilebilir. Hıristiyanlık, müntesiplerine uzun yıllar boyunca uygulanan kurumsal baskılardan sonra kitlesel katılımlarla büyüyerek göz ardı edilemeyecek bir gücün sahibi olmuş, bu sayede, “devlet dini” şeklinde kabul görmesinin yolunu da açmıştır. Devlet tarafından kabul gören dinin siyaseten güçlenmesi, kendi hiyerarşisi ve normatif yapısı ile kurumsal bir yapı olarak kiliseyi ortaya çıkarmıştır. Kilise, kısa zamanda dünyevi iktidara ortaklık talepleri olan, toplumsal kanaat oluşturma erkine sahip, çok büyük bir ekonomiyi yöneten ve kamunun her alanında söz sahibi bir güç odağı haline gelmiştir. Kurumsal dinin temsilcileri olarak ruhban sınıfı, bütün toplum üzerinde önemli yasal yetkilerle donatılmış ayrıcalıklı bir grup hâline gelir. Diğer taraftan Ortaçağ sonlanırken burjuva sınıfının önem ve etkinliğinin artışı, kilisenin sahip olduğu kurumsal güce sekte vurur. Reform hareketi ve Kalvinizm’le birlikte yeni güçlü sınıfın, sadece feodal elitlere değil aynı zamanda ruhban sınıfına karşı da verdiği güçlü mücadele, kurumsal dine ve kiliseye çok büyük kan kaybettirir. Avrupa’da 1648 tarihinde yapılan Westphalia Barış Antlaşması’na kadar devam eden din kökenli çatışmalar, kapitalist düşüncenin doğuşu, Rönesans ile yaşanan sosyal kırılma ve bilimsel ilerleme, kilisenin daha zor duruma düşmesini sağlayan Fransız Devrimi’nin habercisi gibidir. Avrupa’da kurumsal din ve devlet arasındaki düzensiz ilişki, söz konusu dönemden itibaren ayrılma yönünde belirginlik kazanmaya başlamıştır.¹²

Bazı kiliselerin kendi ruhbanlarını seçerek daha özerk hale gelme talepleriyle ayrılmaları, Avrupa’da kurumsal dinin en yüksek temsilcisi olan Vatikan’ın kan kaybetmesine sebep olmuştur. Bununla birlikte Vatikan’a karşı geliştirilen Protestan reddiye, dünyevi iktidarın kutsal hakları ve benzeri konularda mevcut toplumsal şüpheyi tetiklemiştir. Bütün gelişmelerle birlikte Katolik Fransa ile Protestan İngiltere örneğinde olduğu gibi Reform hareketinin can suyunu verdiği savaşlar, çeşitli kültürel ayrılıkların hızla ulusal bilince tahvil edilmek suretiyle siyasi kümeleşmelere dönüşmesine yol açmıştır.¹³

Bireyin keşfedildiği ve aklın en hızlı yükselişine sahne olan Avrupa’da devletin din konusunda geliştirdiği genel bakış açısı, bir ülkeden diğerine sadece küçük ton farklılıklarını içerir. Avrupa’da devlet, bütün çatışmalı geçmişine rağmen görüldüğünden çok daha dindardır. Çünkü ulus devlet anlayışı, din kurumunu doğum yeri olan Avrupa’da en az dünyanın geri kalanında olduğu kadar önemli bir ulus-altı bileşen olarak tanımlar. Aklın dine galebe çaldığı coğrafya, aynı zamanda çok uzun soluklu din-devlet çatışmasının merkezi ve tükenmek bilmeyen mezhep ya da din savaşlarında öldürülenlere şahitlik etmiş bir tarihin sahnesidir.

¹² İmga, *Amerika’da Din ve Devlet Tarihi ve Felsefi Temeller*, 19-21.

¹³ Craig Calhoun, *Milliyetçilik*, trc. Bilgen Sütçüoğlu (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012), 100.

Akıl ve modern değerlerin doğum yeri sıfatını kullanan bugünün Avrupa'sında, devlet gözlüklerinin arkasına gizlenmiş dini düşüncenin etkilerini ilk bakışta görmek mümkündür. Sadece toplumsal düzenin çatı yapısı olan anayasal metinlere yöneltilen hızlı bir bakış bile kutsalın devletini görmek için yeterli olacaktır.

Alman Anayasası'nda "Tanrının yardımını isteyen" Cumhurbaşkanı yemin metninden, Bulgaristan'da geleneksel din olarak Doğu Ortodoks Hıristiyanlığının belirlenmesine, Danimarka ve Norveç'te kralın resmi din olan Evanjelik Luteryen Protestanlığa mensup olma zorunluluğundan, Finlandiya'da resmi devlet dinlerine ait yasalara kadar temel düzenlemeler kutsanmıştır. Kilisenin kutsal tınlarını, İngiltere'de Anglikan ve Presbiteryen, Fransa'da Katolik kiliselerinin imtiyazlarını güvence altına alan yasal metinlerde duymak mümkündür.¹⁴

Yunanistan'ın resmi ve egemen kilisesi olan Doğu Ortodoks Kilisesi devletin geri kalanından farklı olarak sadece kendisine ait 1977 Anayasası kurallarıyla yönetilmektedir. Bu durum, ülkede din ve devlet ilişkisindeki güven seviyesinin de göstergesidir. Hâlihazırda din işleri ve milli eğitimi de yürüten bir devlet bakanlığı gücündeki kilise, toplumsal iş ve faaliyetlerin çoğunda devletin temel paydaşı konumundadır. Yunanistan'da Doğu Ortodoks inancının dışındaki inançların serbestçe ifadesi ya da rekabeti söz konusu olmak bir tarafa yasal olarak cezaya tabidir. Kimliklerde dinin belirtilmesi konusundaki yasal zorunluluk, devletin uluslararası arenada karşılaştığı sorunların başında gelmektedir.¹⁵

Bünyelerindeki canlı dini kimlikleri, anayasal metinleri, dile getirilmese de rengini Meryem Ana'nın mavi pelerinininden ve yıldızlarının sayısını on iki havariden alan bayrağıyla, Avrupa Birliği gibi siyasi-ekonomik bir tümleşik yapıyı oluşturmak maksadıyla kullanılan temel etkenin "din" olduğunu söylemek hatalı bir tespit olmayacaktır.¹⁶ Ancak hemen burada ister istemez akıllara "hangi din" sorusu gelmektedir. Hıristiyanlığın, her biri farklı birer din haline gelmiş, bunun da ötesinde farklılıkları sayesinde Avrupalı milli kimliklerin temel belirleyicisi olmuş mezhepleri, ortak bir Avrupalı kimliği oluşturmak için ne kadar elverişlidir? Tarihi tecrübeyle de sabit olduğu üzere birbirlerine kıyasla iç öteki niteliğini hak eden farklı Avrupalı milli kimliklerin, müşterek bir yurttaşlık zemininde kolayca buluşabilecekleri, ya da dış öteki İslam toplumlarıyla olduğundan daha az sorun yaşayacakları konusunda ne kadar iyimser olunabilir? Kanımızca Hıristiyanlık, her ne kadar yaklaşık üç çeyrek yüzyıldır inşası için uğraşılan kapsayıcı bir Avrupalı kimliğinin temel

¹⁴ Hüdayi Şencan, "Bazı Avrupa Ülkelerinde Din ve Devlet İlişkisi Raporu", (TBMM Araştırma Merkezi, 2011), 10-79. https://anayasa.tbmm.gov.tr/docs/bazi_avrupa_devletlerinde_din_ve_devlet_iliskileri.pdf

¹⁵ Mehmet Kahraman, "Avrupa Birliği Ülkelerinde ve Türkiye'de Laiklik", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/9 (2008): 63.

¹⁶ Muhittin İmil, *Ulus İnşa Sürecinde PKK ve Din İlişkisi* (Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2016), 48.

tutunum noktası olarak belirlenmiş olsa da aynı zamanda ortak vatan, bayrak ve kimlik temelinde birleşememenin temel sebebidir. Hıristiyanlık, bu bakış açısıyla Avrupalı kimliğinin içinden çıkılması müşkül dilemmasıdır. Bütün ortak kurumlarına rağmen ortak bir güvenlik yapılanması ve silahlı güç oluşturmak bir yana milli hukuklarından bile AB ortak hukuku lehine çekilmeye yanaşmayan üye devletler, bu ikilemi göz göre göre yaşamaya devam edeceklerdir. Yukarıda çok kısa bahsedilen milli mezhepler ve kiliseler konusundaki anayasal ve yasal düzenlemelerden vazgeçemedikleri sürece istenen birlikteliği kâğıt üzerinde bile inşa etmek mümkün görünmemektedir. Üye devletler, milli kiliselerden feragat eder ve bu alandaki yasal düzenlemeleri adil biçimde yeniden ele alırlarsa, varlık gerekçelerini bir ütopya uğruna kaybedeceklerini düşünerek yeterince istekli davranmayacaklardır. Belki de Avrupa toplumlarının tarihsel bagajlarında taşıdıkları sosyal hassasiyetleri yeterince göz önüne almadan tamamen pragmatik bir yaklaşımla ve bürokratik elitin zorlamasıyla ortaya çıkacak prematüre bir yapı, bahse konu bagajların istemsizce açılarak ortaya dökülmesine, kanlı Avrupa tarihinin tekerrür etmesine vesile olacaktır.

4. DİN-DEVLET İLİŞKİSİNDE BOLŞEVİK FAYDACILIK: SOVYET RUSYA ÖRNEĞİ

Ulusçuluk, Ortodoks ülkelerde kilise ve devlet ilişkilerini anlamak için en başta ele alınması gereken temadır. Zira Ortodoks kiliseler aynı zamanda ulusçuluk ideolojisinin en canlı biçimde ortaya çıktığı kurumlardır. 19'uncu yy. sonlarında Bulgaristan ve Sırbistan'da ulusal patrikliklerin kurulmasıyla birlikte ulusal kimliğin otantikleştirilmesi rolünü üstlenen Bulgar ve Sırp kiliseleri ulus-devlet inşasının önemli unsurları olarak ortaya çıkmıştır. Rus Ortodoks kilisesi ise her siyasi atmosferde kendisini Rus kimliğinin ayrılmaz bir parçası olarak tanımlar. 1920'li yıllarda Ukrayna Otosefal Kilisesi'nin Ukraynalılaştırma politikalarına Balkanlar'daki Ortodoks kiliselerine benzer bir biçimde destek vermesi, ulusçuluk bağlamında verilebilecek önemli örneklerden biridir. Bolşevizm öncesi Rusya'da Ortodoks kilisesinin Polonya, Belarus ve Ukrayna halklarının Ruslaştırılmasında bir araç olarak kullanılması herkesçe bilinen bir olgudur. Benzeri bir biçimde Bulgar Kilisesinin Makedonya ve Arnavutluk'un bazı bölgelerinde kurduğu okullar Bulgarlaştırma politikalarına hizmet ederken, Yunan Ortodoks kilisesi Yunan ulusçularının Kuzey Epir olarak adlandırdıkları bölgede yaşayan Arnavutlar arasında Yunan dil ve ulusal kimliğinin yayılmasında önemli roller oynamıştır. Bağımsızlığını kazandığı 1912 yılına kadar Arnavutluk'ta Ortodoks din hizmetlerinde Yunan dilinin kullanılması ve Ortodoksların

Yunan olarak adlandırılması, dinin ulusal kimliğin emperyal bir biçimde yayılmasına nasıl hizmet ettiğini gösteren ilginç bir örnektir.¹⁷

Sovyet Rusya'da milli kimlik inşası çabaları, gözlemlemeye değer bir örnek teşkil eder. SSCB, Bolşevik İhtilali'nden itibaren sosyalist düşüncenin dünyaya ihracını kendisine ideolojik hedef olarak belirlemiştir. Bu hedef doğrultusunda, 1930'lu yılların sonuna kadar tüm dinler ve daha sonraları Müslüman toplumda, sosyalist idealleri gerçekleştirmek için çalışan '*Sovietsky Çelovek*' (Sovyet İnsanı) oluşturulmak istenmiştir. Bunun için öncelikle bireyin dini duygulardan uzaklaştırılması gerekmektedir.¹⁸ Bunun imkânsızlığını gören Sovyet yöneticiler, dinsizleştirme politikasını terk ederek Ortodoks inancını *Sovietsky Çelovek*'in tek kutsal bileşeni haline getirmeye çalışmıştır. Sovyet coğrafyasında Ortodoks Hıristiyanlığın dışındaki en güçlü din olan İslam, Türkistan'daki toplumsal ve ekonomik yapıyı şekillendirme gücüyle rejime alternatif oluşturabileceğinden, Sovyet devlet aklının en fazla saldırdığı ve sosyal etkilerini yok etmeye çalıştığı dini yapı olmuştur.

Ruslaştırma politikalarıyla öncelikle Ortodoks Hıristiyanlık milli kimliğin temel bileşeni haline getirilmeye çalışılır. Diğer yandan Müslüman Türkler arasında mikro milliyetçilikler kaşınarak, kendi aralarında yabancılaştırmak, Müslümanlığı toplumsal bilinçten silmek ve Pantürkist/Panislamist hareketler engellenmek istenmiştir. Roy'a göre, Rusya Müslümanlarının *milli hareketi* denince akla gelmesi gereken şey, modern anlamıyla bir milliyetçi hareket yerine, dinsel ve kültürel kıstaslara dayanan bir *Müslüman Milleti* hareketidir. Reformculara göre Rusya Müslümanlarında, Türk diline dayalı bir Pantürkizm'le karışık Panislamizm söz konusudur.¹⁹

Sovyet Rusya'da yönetim, sosyal hayattaki etkinliğiyle İslam dininin, milli azınlıkların temel belirleyici unsurlarından birini oluşturduğunun ayırındadır. İlk başlarda Sovyet rejimi bu doğrultuda, temel İslami kuralları ortadan kaldırma ve aynı zamanda söz konusu esasların uygulanmasını engellemeye dönük yoğun bir çalışma başlatmıştır. 1918-1939 yılları arasında Ortodoks kilisesi ve din görevlilerini de olumsuz etkileyen Bolşevik devrimiyle sayıları on binlerle ifade edilen camiler yerle bir edilirken çok sayıda din görevlisi de öldürülmüştür.²⁰ Ülke genelinde, 1917 yılından önce tahminen 26.000 civarında cami varken, bu rakam 1942'de 1312'ye, 1980'lerde ise 400 civarına düşmüştür.²¹

¹⁷ Alkan Özcan, *Rusya ve Polonya'da Din, Kimlik, Siyaset*, 163-164.

¹⁸ Seyfettin Erşahin, *Türkistan'da İslam ve Müslümanlar* (Ankara: İlahiyat Vakfı Yayınları, 1999), 142.

¹⁹ Olivier Roy, *Yeni Orta Asya Ya da Ulusların İmal Edilişi*, trc. Mehmet Moralı (İstanbul: Metis Yayınları, 2009), 71-72.

²⁰ Şir Muhammed Dualı, "Rusya Federasyonu'nda Din Eğitimi Meselesi", *Avrasya İncelemeleri Dergisi (AVID) II/I* (2013): 225.

²¹ Fatma Tombak, "20. Yüzyıl Sovyet Rusya'sında Din, İslamiyet ve Nüfus Üzerine Bir Değerlendirme", *History Studies* 3/2 (2011): 363.

Çarlık Rusya'sında, çok küçük farklarla ayrılan etnik kimlikler, Pantürkizm ve Panislamizm sentezine ve Osmanlı tehlikesine karşı desteklenmiştir. Sınırların dışından gelen kontrolü güç bir sorun yerine, içeride bir etnik kimlikle baş etmek daha kolaydır. Miras olarak aldıkları bu siyasi tavrı geliştiren Sovyet yöneticiler, en büyük düşman olarak gördükleri Pantürkizm ve Panislamizm'e karşı, hükümlerini altındaki Türk toplulukların bir araya gelmelerini engellemek amacıyla etnik, filolojik, dini tüm farklılıkları körükleyerek çeşitli kimlik inşalarına girişmişlerdir. Roy'a göre, bu yeniden inşa faaliyeti teleolojik bir nitelik taşır: Sovyet yönetiminin sadece etnik kimlikleri değil aynı zamanda dilleri de icat ettiği söz konusu kimlik inşasında, hâlihazırda canlılığını koruyan küçük farklılıklar tarihin şahitliğine başvurarak açıklanır.²²

Bolşevik etnikleştirmesine güzel bir örnek teşkil eden Azeri kavramı 1920'den sonra ortaya çıkmıştır. O zamana kadar Azerbaycan tamamen coğrafi bir mefhumdur. 1924'ten önce Ruslar Azeri ve Tatarları "Türk" veya "Müslüman" olarak adlandırmışlardır. Azerbaycan'ın reformcu önderleri 1914'ten önce Türk ve Müslüman kimliklerini vurgularlar.²³ 1920'den önce bir Azeri kimliğinden söz etmek mümkün değildir. Rus yönetimi, Azerbaycan'da kısa süre için -1850'li yıllarda Vorontsov'un ve 1896'dan 1905'e kadar Golitsin'in valilikleri sırasında- halkın Türkiye ve İran'la milli ve dini bağlarını gevşetebilmek amacıyla, bir Azeri kimliğinin geliştirilmesi konusuna destek sağlamışlardır. Dil ve toprak yakınlığından dolayı sıkı sıkıya yerleşmiş Türk taraftarlığını ortadan kaldırmak için kendine özgü bir Azeri kimliği geliştirmek daha akla yatkındır.²⁴

1917-1939 tarihleri arasında kısa süreliğine değişse de, Çarlık Rusya'sından itibaren Rus milli kimlik inşacıları, Ortodoks Hıristiyanlığı sürekli ön planda tutmuşlardır. Devletin özellikle sınır bölgelerinde uyguladığı Ruslaştırma politikalarının merkezinde yer alan kurumlardan biri Rus Ortodoks Kilisesi'dir. Rus olmayanlar üzerinde uygulanan bu kültürel ve siyasi asimilasyon politikası, Rusya'nın modernleşme ve uluslaşma tecrübesinin önemli bir ayağını oluşturur.²⁵ Ortodoks Hıristiyanlık, nüfusun yaklaşık % 80'i için önemli bir kültür unsuru olarak yaşamaya devam etmesi ve Rus tarihinde işgal ettiği merkezi konum sayesinde siyasetçiler tarafından kimliğe ilişkin ana unsurlardan birisi olarak görülmektedir. Rus Milli kimliğinin kültürel temelini oluşturmak üzere kullanılan Ortodoksluğun yaygınlaştırılması politikası, Rus Ortodoks Kilisesi'ni devrim öncesi konumuna getirmiştir. Bugünkü Rusya'da kilise yüzyıllar boyu olduğu gibi baskın bir dini kuruluş, Ortodoksluk ise devlet dini haline gelmiştir. Eski Sovyet Cumhuriyetlerinde olduğu gibi günümüzde de

²² Roy, *Yeni Orta Asya Ya da Ulusların İmal Edilişi*, 103.

²³ Zbigniew Brzezinski, *Büyük Çöküş*, trc. Gül Keskin-Gülsev Pakkan (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1997): 49.

²⁴ Brzezinski, *Büyük Çöküş*, 94-95.

²⁵ Alkan Özcan, *Rusya ve Polonya'da Din, Kimlik, Siyaset*, 18-19.

devlet, geleneksel inancı milli kimliğin bir parçası haline getirmeye çalışmaktadır. Sovyet sonrası dönemde Rus Ortodoks kilisesi, milli kimliğin yeniden inşası ve eski Sovyet coğrafyasında birleştirici unsur görevini üstlenmiştir.²⁶

5. CUMHURİYET TÜRKİYE'SİNDE DİN KURUMU VE İKTİDAR TALEPLERİ

“Bağlılıkla inanıp mutlu olduğumuz İslam dinini, yüzyıllardan beri alışlageldiği şekilde bir “siyaset aracı” makamından kurtarmak ve ayırmanın elzem olduğu gerçeğini görüyoruz. Kutsal ve ilahî olan inanç ve vicdanlarımızı, belirsiz ve değişken olan siyasetten ve siyasetin bütün unsurlarından bir an önce ve kesinlikle kurtarmak, milletin dünyevi ve uhrevi mutluluğunun emrettiği bir zorunluluktur. İslam dininin anlamı, ancak bu şekilde ortaya çıkar.”

Gazi Mustafa Kemal Atatürk

(1 Mart 1924-Meclis Açılış Konuşması)

İnsanlık tarihinin kadim hafızası, din ve devlet ilişkisinde ittifakları olduğu kadar ihtilafları da son derece canlı biçimde hatırlayacaktır. Tanrısal vahyi ileten her peygamberin karşısında muhakkak dönemin muktedirleri vardır. Zaten kutsal söz de bahse konu muktedirlere rağmen toplumsal patolojiye ve iktidara karşı söylenmektedir. Kurulu düzen ya da düzensizliğe sıra dışı bir başkaldırı olarak ortaya çıkan peygamber, sadece din kurucu değil ama aynı zamanda düzen kurucu bir karizmadır. Zamanın çok ilerisindeki peygamber, tüm çağdaşlarına göre statükoya karşı çıkan bir devrimcidir. Oysa peygamberin vefatından sonra güçlenerek kurumsallaşan dini bilginin koruyucu ve tekrarlayıcıları olan din adamları, zaman içinde kendilerinin oluşturduğu statükonun da koruyucusu haline gelirler. Zira artık ilk zamanlarındaki gibi muktedirlere karşı son derece zayıf olan bir dinin inananı değillerdir. Elleriindeki gücün korunması için kendi normatif sınırlarını çizerek köklere sarılmak zorunda olduklarından daha tutucudurlar. Kurumsallaşan din ve devletin, sosyal hayatını düzenlemeye talip oldukları hedef kitle örtüşür. İslam tarihi için de benzer bir geçmişi okumak mümkündür. İslam, müntesipleri ve coğrafyasını genişlettikçe elinde bulundurduğu yönetsel güç başları döndürmüş, kimi zaman devlet dini araçsallaştırarak gücüne talip olmuş, kimi zaman da din toplum nezdindeki etkisiyle özdeş biçimde devlet üzerindeki etkinliğini arttırmıştır. Söz konusu güç mücadelesinin benzer tezahürleri Türk-İslam tarihi için de geçerlidir.

²⁶ Anar Somuncuoğlu, “Rus Ortodoks Kilisesi’nin Eski Sovyet Alanındaki Misyonu”, *Karadeniz Araştırmaları Dergisi* 2 (Yaz 2004): 93-107.

Türk-İslam tarihinde din ve devlet ilişkisindeki değişimi anlamak için Şeyhülislamlık kurumunu incelemek zaruridir. X. yüzyılda bir saygı ifadesi olarak ortaya çıkan Şeyhülislam kavramı, önce Horasan Şafiileri, sonra Memlukler'de unvana dönüşmüş, Safevi İran'da resmi bir mahiyet kazanmış ve nihayetinde Osmanlı İmparatorluğu'nda kurumsallaşmasını tamamlamıştır. Kazaskerlik ve Bursa kadılığı mevcutken 1425'te ayrıca dinî-hukukî bir makam olarak Şeyhülislâmlığın ortaya çıkışında, dönemin sosyal dinî ve siyasî durumunun etkisi vardır. Hemen Fetret devri sonrası yaraların sarılmaya çalışıldığı, birtakım Rafizi hareketler ve diğer bazı önemli gelişmelerin yaşandığı hassas bir dönemde siyasî iktidarın dışında dinsel itibar kazandırılan ilmi bir makamın ortaya çıkışı, ayrıca önemlidir. XVI. yüzyıl başlarında Zenbilli Ali Efendi'nin II. Bayezid ve Yavuz Sultan Selim devrindeki yirmi üç yıllık (1503-1526) Şeyhülislâmlık dönemi, kurumun padişahı hem dini hem de dünyevi kontrol görev ve yetkisini üstlenmesi açısından bir dönüm noktasıdır. XVI. yüzyıl sonlarından itibaren fiilen idarenin içinde bulunarak devletin siyasî kararlarında veziriazamlarla eşit rol üstlenen Şeyhülislamlık, XVII. yüzyılda devletteki değişim ve zaaftan etkilenmiş, veziriazamla şeyhülislâmın yetki çatışması körüklenmiştir. Bu yüzyıldan itibaren şeyhülislâm, önemli ölçüde ulemanın sözcüsü gibi hareket etmeye başlamış, çoğunlukla kendi iradesi dışında Beylerbeyi Olayı (1589), II. Osman Olayı (1622), Patrona İsyanı (1730), Kabakçı İsyanı (1807) gibi olayların örnek verilebileceği askerî ayaklanmalarda, kıyama meşruiyet kazandırmak ve fetvasını almak maksadıyla siyasete dâhil edilmiştir. XVIII. yüzyılda şeyhülislâmların siyasete karışması kuruma daha fazla itibar kaybettirmiş, Vak'a-i Hayriye'den (1826) sonra gücü azalan şeyhülislâm, aynı yüzyıldaki idarî düzenlemelerle kabine üyesi olmuştur. Şeyhülislâmların birinci önceliğe sahip vazifeleri, dini ve siyasi konularda özellikle Hanefî fıkına göre fetva vermekten ibarettir. Dünyevi iktidarın merkezindeki otoritenin, inancı ve hukuku kendi amacına dönük olarak siyaseten nasıl araçsallaştırdığı konusunda benzersiz örnekler olan söz konusu fetvaların içinde 'hal' fetvaları ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Çoğunlukla siyasi gerekçelerle ve değişen duruma göre asker-ulema iş birliği içinde oluşturulan bu fetvaların doğrulukları şüphelidir. Osmanlı gibi çok dinli ve kültürlü, dünyanın geri kalanıyla önemli temasları olan bir devlet söz konusu olduğunda, devlet siyasetiyle şer'î hukuku bağdaştıran fetvalar devletin devamı açısından zaruri görülmüştür.²⁷

Osmanlı'da yenileşme hareketleriyle birlikte gelişen toplumsal gruplar ve Batılı değerlerle yetişen askeri-sivil bürokrasi karşısında, şeyhülislamın başında bulunduğu ilmiye teşkilatı gerilemiş, kamu yönetimindeki bazı görevlerini sivil kurumlara devretmek zorunda kalmıştır. Bu dönemde merkezîyetçi bir dönüşüm geçiren bürokrasideki uzmanlaşma,

²⁷ Mehmet İpşirli, "Şeyhülislâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39: 91-96.

ilmiyenin görev alanını daraltıp siyasi gücünü azaltmış, bürokrasi tarafından kontrol edilmesine ve dinin etkinliğini azaltarak devletin dünyevileşmesine sebep olmuştur. Nitekim o zamana kadar şeyhülislamın görevini evinden yürütürken, Yeniçeri Ocağının lağvından (1826) sonra Ağakapısı'na taşınarak kuruma devlet dairesi hüviyeti kazandırılmış, aynı zamanda oluşturulan kabine sisteminde hükümet üyesi sayılarak görev süresi hükümetle sınırlandırılmıştır. 1839'da kurulan Şuray-ı Devlet ile kurumun dâhili siyasetteki etkisi kırılmış, 1879'da Adliye Nezareti'ne bağlı yeni asliye ve ceza mahkemelerinin kurulması, Şer'îye ve Nizamiye Mahkemeleri yetkilerinin kısıtlanması, 1916'da kurulan yeni hükümetle birlikte Şer'îye Mahkemelerinin Adliye Nezareti'ne ve medreselerin Maarif Nezareti'ne bağlanmasıyla yetkileri aşama aşama kısıtlanmıştır.²⁸

Şeyhülislâmlığın Osmanlı modernleşme sürecinde iktidar alanının daralması konusunda geçirdiği dönüşüm, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu ile kaldığı yerden devam etmiştir. Gazi Mustafa Kemal Atatürk'ün 1 Mart 1924 tarihinde meclis açılışındaki konuşmasında belirttiği gibi temel amaç, İslam dinini bir "siyaset aracı" olmaktan kurtarmaktır. Bunun için gerektiği düşünülen tüm adımlar atılacaktır. Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin açılışından sonraki yeni hükümetin 3 Mayıs 1920'de oluşturulan ilk İcra Vekilleri Heyeti'nde Osmanlı Devleti'ndeki Şeyhülislamlık ve Evkaf Nezareti'nin yetki ve sorumluluklarını yüklenen "Şer'îye ve Evkaf Vekâleti" adı altında bir bakanlık yer almış ve 3 Mart 1924'e kadar Türkiye'de din hizmetleri dört yıl boyunca bakanlık düzeyinde yürütülmüştür.²⁹ Cumhuriyetin ilanından üç ay sonra 3 Mart 1924 tarihinde 429 sayılı "Şer'îye ve Evkaf ve Erkan-ı Harbiye-i Umumiye Vekâletlerinin İlgasına Dair Kanun" ile devlet idaresinde geçmişte olduğu kadar değilse de yüksek bir etkinliğe sahip olan "Şer'îye ve Evkaf Vekâleti" kaldırılarak yerine Başbakanlığa bağlı "Diyamet İşleri Reisliği" kurulmuştur. Aynı oturumda 430 sayılı "Tevhid-i Tedrisat Kanunu" kabul edilerek ülkedeki bütün eğitim-öğretim kurumları Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlanmıştır. Kanun kapsamında Şer'îye ve Evkaf Vekâleti ya da özel vakıflar tarafından idare olunan bütün medrese ve mektepler Milli Eğitim Bakanlığı'na devredilmiştir. Bununla birlikte dinî hizmetler için İmam ve Hatip Mektepleri ile Darülfünun'da bir İlâhiyat Fakültesi açılması kabul edilmiştir.³⁰

Yukarıda sözü edilen ilk kanunla birlikte kurucu irade, din kurumunun kurtuluş mücadelesi esnasında da tecrübe ettiği gücünü kontrol etmek ve sınırlarını belirlemek konusundaki niyetini açıkça beyan etmiştir. Kurumsal din, bakanlık seviyesinden

²⁸ Kemaleddin Taş, *Türk Halkının Gözüyle Diyanet*, (Ankara: İz Yayıncılık, 2002), 92-95.

²⁹ Kemaleddin Taş, "Osmanlı Yönetim Sisteminde Şeyhülislamlık Kurumu -Sosyolojik Bir Çözümleme-", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2005): 81-101.

³⁰ Medine Sevim - Turgay Gündüz, "Türkiye'de Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Öğretimi Kronolojisi". *DEM Dergi* 1/2 (2007): 64.

Başbakanlığa bağlı bir başkanlık seviyesine indirilmek suretiyle Osmanlı İmparatorluğu devrinden alışageldiği devlet yönetimi konusundaki tasarruf ve etkinliğini kaybetmiştir. İkinci kanun ise kurumsal dinin sadece devlet değil toplum üzerindeki etkinliğinin de sınırlandırıldığına göstergesidir. Medreseler de dâhil olmak üzere bütün okulların Milli Eğitim Bakanlığı'na devredilmesini, devletin toplumsal hayat üzerinde de son derece etkin ve güçlü olan dini elite karşı bir meydan okuması olarak değerlendirmek mümkündür. Ancak her iki kanun da yürürlüğe girdikleri tarihte düşünülüp bir anda hayata geçirilen türedi düzenlemeler değildir. Söz konusu kanuni düzenlemeler, yukarıda detaylı olarak sözü edilen ve Osmanlı modernleşmesine uzanan köklere sahip olmakla, cumhuriyetten daha kadim bir hafızanın ürünüdür.

Cumhuriyet döneminde kurumsal din konusundaki düzenlemelere dünyadaki diğer laik uygulamalarda görülmeyen bir yöntem olarak devletin dini kontrol etmesi açısından bakmakta yarar vardır. 14 Mayıs 1931 yılında Cumhuriyet Halk Partisi'nin tüzüğüne dâhil edilen laiklik, 5 Şubat 1937'de anayasa maddesi haline gelmiştir. 1961 Anayasası'nda Diyanet İşleri Başkanlığı'nın genel idare içinde yer alarak özel kanunda gösterilen görevleri yerine getireceği ifade edilmiştir. 1982 Anayasası (Md. 136)'nda Başkanlığın görevleri esnasında uyması gereken kıstaslarla ilgili olarak *"Genel idare içinde yer alan Diyanet İşleri Başkanlığı, laiklik ilkesi doğrultusunda, bütün siyasi görüş ve düşüncülerin dışında kalarak ve milletçe dayanışmayı ve bütünleşmeyi amaç edinerek özel kanunda gösterilen görevleri yerine getirir."* hükmü yer almıştır. Fakat ülkemizde laikliğin benimsenmesi Hıristiyan Batı dünyasında olduğu gibi tarihsel ve toplumsal sürecin tabii bir neticesi değil bilakis *"dinin siyasete alet edilmemesi"* maksadıyla belirlenmiş bir hedefin tecellisidir. Bundan dolayı laiklik anlayışı ve uygulamaları, Türkiye'de Batı'daki benzerlerinden farklı olmuştur. Ülkemizde her vesile ile laiklik *"din ile devlet işlerinin ayrılması"* şeklinde formüle edilmesine rağmen hem dinin devlet kontrolü altında tutulması sağlanmış, hem de sadece şahsi ve vicdani bir mesele olarak kalması istenen dinin, sosyal hayatta marjinal hale getirilmesi istikametinde uygulamalar yapılmıştır.³¹

Şeyhülislamlık kurumunun 15'inci yüzyılın başındaki kuruluş döneminde devlet aklına hâkim olan bakış açısı, zaman içerisinde bu kurumun dünyevi etkinliği gelişirken de daraltılırken de dönemsel ve küçük farklılıklar göz ardı edilmek suretiyle fazlaca değişmemiştir. Temel esas, toplumsal hayatta son derece etkin olan din kurumunu, devletin bekası ve devamı için birleştirici, aynı zamanda meşrulaştırıcı bir unsur olarak işe koşmak ve kontrol etmektir. Gerek kurumun ilk zamanlarında fetret dönemi sonrasındaki Bâtîni-Rafîzi akımlar, gerekse tamamen dönüşümün gerçekleştiği milli mücadele esnası ve sonrasında

³¹ Taş, *Türk Halkının Gözüyle Diyanet*, 87-89.

çıkardıkları ayaklanmalarla sırf dini gruplar, devletin bekasına karşı tehdit oluşturdukları gerçeğinden hareketle kurumsal din ve devlet arasındaki düzenlemelerin öznesi olmuşlardır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun bakiyesi olan Cumhuriyet Türkiye'sinin bu konudaki düzenlemeleri, toplumun farklı dini zaviyelere sahip sırf dini grupların sağlıklı yönlendirmelerinden korunması ve devlet tarafından daha rasyonel bir anlayışla yönlendirilmesi maksadını taşımaktadır. Cumhuriyet yönetiminin birbiri ardı sıra hayata geçirdiği dini düzenlemeler, hemen öncesinde ayrıcalıklı sosyal statülere sahip olan sırf dini grup önderlerinin sıradanlaşmasına vesile olmuştur. Yasal düzenlemelere rağmen faaliyetlerini daha dar ve kapalı gruplarla gizliden gizliye devam ettiren sırf dini gruplar, zaman içerisinde devletle ilişkilerini çatışma düzleminden uyuşma perspektifine çevirmeye başlamışlardır. Özellikle çok partili rejime geçişten sonra siyasi yelpazenin her kanadı tarafından yandaşlıkları, müntesip daireleriyle birlikte oya tahvil edilmeye çalışılan sırf dini gruplar, ticaretle birlikte siyasetteki etkinliklerini de arttırmaya başlamışlardır. Bu bağlamda zamanla dönüşüme uğrayan söz konusu gruplar, bünyelerinde çağın ve devletin gereklerine ayak uyduracak şekilde yeniden düzenlemelere girişmişlerdir. Bahsi edilen değişimin başlarında grupların muktedir dini elitine has olan devleti İslamileştirme ve gücüne ortak olma çabası gibi gerekçeler, zamanla sadece halisane duygularla gruba intisap etmiş olan bireylerde de sosyal, siyasi, ticari ve bürokratik saadet zincirlerinin bir halkası olma şeklinde tezahür ederek yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Ekonomide geçerli olan arz-talep dengesi kuralı, genellikle sosyal değişimi açıklamak için de kullanılabilir. Modern zamanlarda bireyin müntesibi olacağı dini gruptan beklentileri bu yönde olunca, söz konusu yapılar da kendilerini yeni taleplere cevap verecek şekilde düzenlemişlerdir.

Cumhuriyetin henüz olgunlaşmaya başladığı oldukça erken bir dönemde sırf dini grupların politik kaygıların da tetiklediği devlet erkine erişim çabası, siyaset ve bürokraside etkinlik kazanmalarına vesile olmuştur. Dinin ürettiği değerler manzumesinin güce erişim maksadıyla kullanımı, zamanla değerler bütününe de zarar verir hale gelmiştir. İktidar talebinin gerçekleştirilmesi için devletin neredeyse tüm organlarında ve sosyal hayatta her türlü desiseyi yıllarca uyguladıktan sonra kendi devletinin altını oyan ve milletine kast eden bir örneğini, Türk toplumu 15 Temmuz 2016 gibi çok yakın bir tarihte yaşamıştır. İktidar hırsı, ortaya sadece paralel bir devlet yapılanması çıkarmamış, aynı zamanda paralel bir din de üretmiştir. Bir müntesibin, kendi sırf dini grup halkasına dâhil olmadığı için değer atfetmediği halkını bombalayacak ve rastgele ateş ederek yüzlerce insanın şehit olmasına vesile olacak kadar gözünü karartabileceği dramatik bir şekilde tecrübe edilmiştir. Bu tecrübe aynı zamanda devletin gücüne talip olan bir sırf dini grubun istediğini elde etmek maksadıyla ne tür işbirliklerine girebileceği ve hangi sınırları zorlayabileceğinin de sarih bir göstergesidir.

SONUÇ

Bilinen en kadim zamanlardan itibaren insanlığın kutsal dünyaya ilişkin tasavvuru, cari yaşantıyı ve toplumsal hayatı belirleyen temel unsurlardan birisi olagelmıştır. Birey farkında olmasa da kendisinin dışındaki dünyaya bakmak için kullandığı çerçeve, büyük oranda dini düşünce tarafından belirlenmiş bir dindar adam, Mircea Eliade'ın tanımıyla 'homo religiosus'tur. Avrupa'nın dini tarihine bugünkü şeklini vermekle birlikte tüm zamanlar ve medeniyetler için geçerli olan 'cuius regio, eius religio' temel ilkesi, din-devlet ilişkilerinin yapısını anlamak için anahtar kavramdır. İlke, iktidara sahip olanın, hükümlerlik alanında geçerli dini belirleyeceğini anlatır. Dünyanın birçok farklı coğrafyasında hafızalara kazınmış, din ve mezhep savaşlarının ya da irili ufaklı göçlerin arka planında bu temel yasanın etkilerini görmek mümkündür.

İktidarı elinde bulunduranın dini belirleme ayrıcalığı bir gerçeklik olmakla birlikte, yeterince kurumsallaştıkları takdirde dini yapıların da iktidarı belirleme gücüne kavuşacağı yadsınamaz. Çalışmanın ilk örneği olan ABD, yakın geçmişte kendi ülkelerinin dini ötekileri olan grupların hicret ederek sığındıkları bir liman olmasına rağmen zamanla güçlenen söz konusu grupların iktidar oyunlarına sahne olmaya devam etmesi açısından belirgin bir örnektir. ABD, aynı zamanda dini ve etnik renkliliğin toplumsal bir problem haline gelmesini engellemek üzere devleti kutsallaştırarak bir sivil din inşasına girişmiştir.

Din savaşları konusunda yeterince problemlili bir tarihe sahip olmasına ve bu tecrübeye dayalı laik söylemler geliştirmelerine rağmen durumun farklı olmadığı Avrupa ülkelerinin büyük çoğunluğunda, muktedirin dini anayasal güvence altına alınmış ve ayrıcalıklı hale getirilmiştir. Gayet tabiidir ki ayrıcalık kazanmış olan kurumsal dinin temsilcileri de bunu iktidar temelinde kullanma istidadını taşırlar. Benzer durum dinle kavgalı bir komünist ideolojiyi benimsemiş olan Sovyet Rusya için dahi geçerlidir. Ortodoks Hıristiyanlığın, çok kısa süre zarfında gölgede kalmış olsa da tıpkı Çarlık Rusya'sında olduğu gibi ihtişamlı zamanlarına dönmek için fazla beklemesi gerekmemiştir.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu aklı da küllerinden neşet ettiği Osmanlı İmparatorluğu'nda olduğu gibi din kurumunun toplumsal yapıdaki etki ve öneminin farkındadır. Aynı zamanda, öncülünden farklı olarak dinin devlet yapısındaki etkinliğinin azaltılması gerektiği düşüncesi mevcuttur. Hayata geçirilen diğer düzenlemelerle birlikte, siyasetin dini yapılardan, kurumsal dinin de siyasetten elini çekmesi hususundaki zarurete inanılmaktadır. Bu minvalde yapılan idari ve bürokratik düzenlemeler çok partili siyasi hayata geçişten itibaren yavaş yavaş da olsa etkilerini kaybetmeye, dini gruplar siyasetle hemhal olmaya, devlet teşkilatı içerisinde güç kazanmaya başlamıştır. Nihayetinde söz

konusu gruplar ve iktidar taleplerinin devlet ve toplum üzerindeki yapı bozum etkisi, bunlardan birisi olan FETÖ'nün darbe girişimiyle telafisi güç bir şekilde tecrübe edilecektir.

Netice olarak geleneksel, modern ya da postmodern olmak üzere toplumsal yapılara, kurumsal dini yapıların güç ve etkilerine, devlet mekanizmalarının ulusal ve uluslararası arenadaki siyasi öngörülerine göre değişmekle birlikte, kurumsal dini yapılarla devletler arasındaki ilişkinin geçmişte olduğu gibi bundan sonra da karmaşıklaşmak suretiyle devam edeceğini söylemek mümkündür.

KAYNAKÇA

Aktay, Yasin. "Amerika'da Din Devlet İlişkileri ve Dini Cemaatlerin Etkisi". *Din ve Devlet İlişkileri Farklı Modeller, Konseptler ve Tecrübeler*. 29-48. Ankara: Konrad Adenauer Vakfı Yayını, 2003.

Alkan Özcan, Sevinç. *Rusya ve Polonya'da Din, Kimlik, Siyaset*. İstanbul: Küre Yayınları, 2012.

Bauman, Gerd. *Çokkültürlülük Bilmecesi, Ulusal, Etnik ve Dinsel Kimlikleri Yeniden Düşünmek*. Trc. Işıl Demirakin. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006.

Brzezinski, Zbigniew. *Büyük Çöküş*. Trc. Gül Keskil-Gülsev Pakkan. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1997.

Calhoun, Craig. *Milliyetçilik*. Trc. Bilgen Sütçüoğlu. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012.

Çaha, Ömer. *Bitmeyen Beraberlik Modern Dünyada Din ve Devlet*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2008.

Dualı, Şir Muhammed. "Rusya Federasyonu'nda Din Eğitimi Meselesi". *Avrasya İncelemeleri Dergisi (AVİD)* 2/1 (2013): 219-245.

Erşahin, Seyfettin. *Türkistan'da İslam ve Müslümanlar*. Ankara: İlahiyat Vakfı Yayınları, 1999.

İmil, Muhittin. *Ulus İnşa Sürecinde PKK ve Din İlişkisi*. Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2016.

İbn, Haldun. *Mukaddime*. Trc. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007.

İmga, Orçun. *Amerika'da Din ve Devlet Tarihî ve Felsefî Temeller*. Ankara: Liberte Yayınları, 2010.

İpşirli, Mehmet. “Şeyhülislâm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39: 91-96. Ankara: TDV Yayınları, 2010.

Kahraman, Mehmet. “Avrupa Birliği Ülkelerinde ve Türkiye’de Laiklik”. *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/9 (2008): 57-77.

Roy, Olivier. *Yeni Orta Asya Ya da Ulusların İmal Edilişi*. Trc. Mehmet Moralı. İstanbul: Metis Yayınları, 2009.

Sevim, Medine - Gündüz, Turgay. “Türkiye’de Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Öğretimi Kronolojisi”. *DEM Dergi* 1/2 (2007): 64-71.

Somuncuoğlu, Anar. “Rus Ortodoks Kilisesi’nin Eski Sovyet Alanındaki Misyonu”. *Karadeniz Araştırmaları Dergisi* 2 (Yaz 2004): 93-107.

Şencan, Hüdayi. “Bazı Avrupa Ülkelerinde Din ve Devlet İlişkisi Raporu”. TBMM Araştırma Merkezi, 2011. Erişim: 3 Haziran 2019

https://anayasa.tbmm.gov.tr/docs/bazi_avrupa_devletlerinde_din_ve_devlet_iliskileri.pdf

Taş, Kemaleddin. *Türk Halkının Gözüyle Diyanet*. Ankara: İz Yayıncılık, 2002.

Taş, Kemaleddin. “Osmanlı Yönetim Sisteminde Şeyhülislamlık Kurumu -Sosyolojik Bir Çözümleme-”. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2005): 81-101.

Tombak, Fatma. “20. Yüzyıl Sovyet Rusya’sında Din, İslamiyet ve Nüfus Üzerine Bir Değerlendirme”. *History Studies* 3/2 (2011): 359-370.

Yıldırım, Onur. “Amerika’da Dinin Siyaset Üzerindeki Etkisi”. *Ekonomi İşletme Siyaset ve Uluslararası İlişkiler Dergisi JEBPIR* 1/2 (2015): 91-108.

Toplum Bilimleri Dergisi – Journal of Social Sciences

ISSN: 1306-7877 e-ISSN: 2147-5644

Aralık / December 2019, 27 : 405-419

John Rawls'un Siyasal Liberalizmi Çerçevesinde Vatandaşlık ve Din

Citizenship and Religion in the Framework of John Rawls's Political Liberalism

Özlem ÜLKER SHAHAVATOV

Arş. Gör. Dr., Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı
Research Assistant Dr., Yalova University, Faculty of Islamic Studies, Department of Sociology of

Religion

Yalova, Turkey

ozlem.shahavatov@yalova.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-7724-8010>

Ali COŞKUN

Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı
Prof. Dr, Marmara University, Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion

Istanbul/Turkey

alicoskun64@hotmail.com

Makale Bilgisi / Article Information

<http://dx.doi.org/10.29228/tbd.2007.39845>

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 20 Kasım / November 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 24 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi / Published: 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2019

Cilt / Volume: 27

Sayfa / Pages: 405-419

Copyright © Published by Toplum Bilimleri Dergisi – Journal of Social Sciences.

All rights reserved. www.toplumbilimleri.com

John Rawls'un Siyasal Liberalizmi Çerçevesinde Vatandaşlık ve Din¹

Öz: Günümüzde çok kültürlü, çoğulcu demokratik toplumlarda, din-demokrasi ilişkisi, dini grupların kolektif talepleri, dini görüşler ve argümanların kamusal alana dahil olması, kamusal alanda nasıl ifade edileceği, dini kimlik ve aidiyet, din, vicdan ve ifade özgürlüğünün çerçevesi gibi konular tartışmalı meselelerdir. Bu makalede, söz konusu meseleler, dinle ilişkili gündemdeki meselelerin çözümlenmesinde vatandaşlığa dair teorik yaklaşımların önemli bir çerçeve sunacağı varsayımından hareketle, John Rawls'un politik liberalizmi ve liberal vatandaşlık anlayışı bağlamında ele alınmaktadır. John Rawls'un siyasal liberalizm yaklaşımının unsurları olan, siyasal adalet anlayışı, toplumsal iş birliği düşüncesi, makuliyet anlayışı, başlangıç durumu, bilgisizlik peçesi, örtüşen görüş birliği anlayışları ve kamusal akıl düşüncesi incelenerek, farklı dini, felsefi, ahlaki doktrinlere sahip vatandaşların adil bir şekilde, özgür ve eşit olarak nasıl bir arada var olacağına ilişkin analizleri çerçevesinde beliren vatandaşlık anlayışı, kendisine yöneltilen eleştirilerle birlikte ortaya konulmaktadır. Ardından, bu anlayışın dinle ilgili kamusal, ortak alanlarda ortaya çıkan uyuşmazlıklara ve dini argümanların politik tartışmaya katılımına dair nasıl cevaplar sunduğu incelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: *Siyasal Liberalizm, Kamusal Akıl, Vatandaşlık, Din.*

Citizenship and Religion in the Framework of John Rawls's Political Liberalism

Abstract: In contemporary democratic, multicultural and plural societies, the issues such as religion-democracy relation, collective demands of the religious groups in the public sphere, how the religious ideas and arguments can participate in public deliberations, religious identity and belonging, freedom of religion, conscience and speech are controversial issues. This article approaches these issues in the framework of John Rawls's political liberalism and liberal citizenship concept. It examines the elements of political liberalism such as his political conception of justice, the idea of society as a fair system of cooperation, original position, veil of ignorance, overlapping consensus, reasonableness and the idea of public reason. It deals with the answers of the conception of citizenship which is shaped in the framework of political liberalism, to the disputes concerning the religion in the common, public spheres and the disputes on the participation of religious arguments in political deliberations.

Key Words: *Political Liberalism, Public Reason, Citizenship, Religion.*

GİRİŞ

Küreselleşme süreci ile birlikte günümüz toplumlarında önemli siyasal, ekonomik ve toplumsal değişimler meydana gelmiştir. İletişim ve ulaşımdaki teknolojik gelişmeler, artık mesafelerin ve dolayısıyla ulus-devletin sınırlarının ortadan kalkması da eski belirleyiciliğini yitirmesi sürecini başlatmıştır. Uluslararası şirketlerin artışı ile birlikte ekonominin ulus-devlet sınırlarını aşarak küresel bir yapıya bürünmesi, göç ile birlikte

¹ Bu makale *Küreselleşme Sürecinde Vatandaşlık ve Din* başlıklı doktora tez çalışmasından üretilmiştir. (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eylül 2019). This article is extracted from my doctorate dissertation entitled *Citizenship and Religion in the Globalization Process* (Marmara University, Institute of Social Sciences, September 2019).

homojen bir ulustan oluştuğu varsayılan toplum yapılarının artık kalıcı bir biçimde, çok kültürlü, çok dinli, çok ırklı, çok dilli heterojen toplum yapılarına dönüşmeleri, uluslararası hukuk kurumlarının tesis edilmesi ile birlikte ulus-devletin bu noktadaki belirleyici, merkezi pozisyonunun sarsılması, özellikle Soğuk Savaş'ın bitimiyle birlikte bir kimlik krizinin yaşanması ve farklı kimliklerin farklı taleplerinin yükselmesi, etnik, dini milliyetçiliğin artışı gibi gelişmeler; modern demokrasilerin, ulus-devlet, kapitalizm, seküler düzen, homojen bir ulus ekseninde geliştirilmiş olan sisteminin cevap vermekte zorlandığı gelişmelerdir. Tüm bu gelişmelerle birlikte ulus-devlet ve homojen bir ulus fikrine dayalı modern vatandaşlık fikri küreselleşme süreci ile birlikte oluşan çok kültürlü toplumların taleplerini karşılayamadığı için sorgulanmakta ve revize edilmesi beklenmektedir. Bu makalede, John Rawls'un çok kültürlü toplumlarda özgür ve eşit vatandaşların toplumsal işbirliğinin adil kuralları ile nasıl bir arada yaşayabileceklerine dair görüşleri etrafında ortaya çıkan vatandaşlık anlayışı ve bu anlayış bağlamında küreselleşme ile birlikte dinin kamusal taleplerinin yükselmesi ve bu taleplere nasıl cevap verileceği konuları ele alınmaktadır.

John Rawls, doğrudan bir vatandaşlık teorisi üretmemekle birlikte, vatandaşlığa temel teorik yaklaşımlardan biri olan liberal teorinin önemli bir temsilcisi olarak *Bir Adalet Teorisi* ve *Siyasal Liberalizm* isimli eserleriyle modern liberal vatandaşlık anlayışına önemli bir çerçeve oluşturmuştur.

1. SİYASAL LİBERALİZM

Rawls, "siyasal liberalizm" anlayışı ile "özgür ve eşit sayılan ve bir nesilden diğerine hayat boyu bir toplumun bütünüyle işbirliği içerisindeki üyeleri olan vatandaşlar arasındaki toplumsal işbirliğinin adil kurallarını belirleyecek olan adalet anlayışı nedir?" sorusuna cevap üretmeye çalışır. Kendi toplumu olan Amerikan toplumundan da hareketle, demokratik bir toplumun siyasal kültürünün içerisinde daima çok çeşitli dinsel, felsefi ve ahlaki doktrinleri barındırdığını ve çoğu kez bu doktrinlerin birbirine muhalif veya birbiriyle uyumsuz olduğunu ileri sürmektedir. Rawls, çoğu makul olan bu doktrinlerin oluşturduğu makul çoğulculukta hoşgörünün zeminini ve bu doktrinlerin etkisiyle ciddi anlamda farklılaşmış, özgür ve eşit vatandaşlardan oluşan bir toplumun adalet ve istikrar içerisinde varlığını idame ettirebilmesinin yollarını aramaktadır.²

Nitekim onun *Siyasal Liberalizm* isimli eseri şu soruyu ele almaktadır: "Dinsel ya da din dışı kapsamlı bir doktrini ve özellikle Kilise ya da İncil gibi din otoritelerini kabul edenlerin aynı zamanda anayasal demokratik bir toplumu destekleyen makûl bir siyasal anlayışa sahip olmaları nasıl mümkün oluyor?"³

Rawls yukarıdaki sorulara cevap olarak siyasal liberalizm anlayışını geliştirir. Siyasal liberalizmde öncelikle teoriye temel teşkil eden "hakkaniyet olarak adalet anlayışı"nın iki ilkesi oldukça önemlidir. Birinci ilkeye göre; "Herkesin tamamıyla yeterli eşit temel haklar ve özgürlükler düzenine sahip olmak konusunda eşit hakkı bulunmaktadır ve bu düzen herkes için aynıdır, bu düzende, eşit siyasal özgürlüklerin, ama sadece bu özgürlüklerin, değerleri eşit olarak sağlanır." İkinci ilkeye göre ise; "Toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler şu iki şartı karşılamalıdır: Birincisi, eşitsizlikler herkese adil bir fırsat eşitliği altında açık olan konumlara ve makamlara bağlanmalıdır ve ikincisi, bu eşitsizlikler toplumun en dezavantajlı

² John Rawls, *Siyasal Liberalizm*, çev. Mehmet Fevzi Bilgin (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007), 49-50.

³ John Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 514; John Rawls, *Halkların Yasası ve "Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması"*, çev. Gül Evrin (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. Baskı, 2006), 193.

üyelerinin en çok yararına olacak şekilde olmalıdır.”⁴ Bu adalet ilkelerinin zemininde olduğu siyasal liberalizm eşitlikçi bir anlayışa sahiptir. Bu anlayışta, siyasal özgürlükler güvence altına alınırlar, hakkaniyetli bir fırsat eşitliği sağlanır ve fark ilkesi ile toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler, toplumun en dezavantajlı üyelerinin en çok yararına olacak şekilde düzenlenir.⁵

Rawls'un siyasal adalet anlayışının üç özelliği vardır: Birincisi, bu siyasal anlayış Rawls'un, toplumun “temel yapısı” olarak adlandırdığı modern anayasal demokrasiyi oluşturan, siyasal, ekonomik ve toplumsal kurumlar için düşünülmüş bir ahlaki anlayıştır. İkincisi, bu siyasal adalet anlayışı kendi başına duran bir görüştür ve sadece temel yapıyı ilgilendiren, olabildiğince de herhangi bir doktrine bağlı olmayan, makul bir anlayış ortaya çıkarmaya çalışır. Üçüncüsü, siyasal adalet anlayışının içeriği demokratik toplumun kamusal siyasal kültüründe mevcut bir takım temel düşünceler içerisinde ifade edilir. Kamusal kültür, bir anayasal rejimin siyasal kurumları, bu kurumların geleneksel kamusal yorumlama biçimleri ve belirli tarihi metin ve belgelerden oluşur. Bunun dışında, dinsel, felsefi ve ahlaki bütün kapsamlı doktrinler Rawls'un “arka plan kültürü” diye adlandırdığı sivil toplumun kültürüne aittir.⁶

Genel çerçevesi yukarıdaki gibi çizilen siyasal adalet anlayışını Rawls, artık çok rağbet görmediği bir dönemde toplum sözleşmesi kuramını yeniden gündeme getirerek, ona dayandırır. Toplum sözleşmesi kuramını yeniden gündeme getirmesinin nedeni Rawls'un faydacı düşünce biçimlerinin adaletle ilişkin ilkelerle uyuşmamasıdır. Çünkü toplumun yalnızca üyelerinin refahını artırarak idare edilmesi adaletin sağlanması noktasında sıkıntılar oluşturur. Toplumun genel refahını artırmanın pek çok fırsatı vardır, ancak bu genellikle bir takım insanların, diğerlerinin yararı için kurban edilmesine yol açacaktır. Çoğu kişi, masum birinin kurban edilmesinin adaletli olmadığını düşünür. Bu noktada Rawls'un yaklaşımı şudur: Hiç kimse toplumun amaçları için yalnızca bir araç değildir. Kişiler müstakildir. Onların bu müstakilliklerini, toplum sözleşmesi kuramları gözetmediği için toplum sözleşmesi kuramına dayanır. Rawls, her bir bireyin genel bir iyi için kurban edilmesine sebep olabilecek her türlü girişimden emin kılınmasının zorunluluğuna vurgu yapmaktadır.⁷

Rawls'un düşüncesine göre, toplum, dinsel ya da aristokratik değerlerin meşru kıldığı hiyerarşik bir düzen değil, nesilden nesile bir işbirliğinin neticesidir. Bu işbirliği, merkezi bir otorite tarafından verilen emirlerle değil; işbirliği yapanların kabul ettiği ve ona göre davrandıkları kamusal olarak tanınan kurallar ve prosedürlerin rehberliği ile sağlanır. Bu doğrultuda, toplumsal işbirliği hakkaniyetli işbirliği kuralları fikrini içerir. Buna göre karşılıklılık esastır. Yani her katılımcı makul olarak, diğerlerinin de aynı şekilde kabul ettiğini varsayarak iş birliği kurallarını kabul eder.⁸ Toplumsal işbirliğinde, o toplumda doğmuş özgür ve eşit vatandaşlar arasındaki anlaşmaya uygun şartlar içerisinde varılmalıdır. Bu şartlar vatandaşlar için adil olmalı ve bazılarını diğerlerinden daha çok pazarlık gücü vermemelidir.⁹

Rawls, bu noktada toplumsal sözleşmeye dayalı her siyasal adalet düşüncesinin sahip olduğu bir zorluk olduğuna dikkat çekmektedir: “Özgür ve eşit kişiler arasında adil bir

⁴ Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 51.

⁵ John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996), 5-6.

⁶ Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 57-59

⁷ Akt. Alan Ryan, “John Rawls”, çev. Ahmet Demirhan, *Çağdaş Temel Kuramlar* ed. Quentin Skinner (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 141-142.

⁸ Rawls, *Political Liberalism*, 15-16.

⁹ Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 67.

anlaşmanın sağlanabileceği, kapsayıcı arka planın çerçevesinin bütün özelliklerinden ve durumlarından soyutlanmış ve aynı zamanda bunlar tarafından saptırılmamış bir bakış açısı bulmak gerekir.”¹⁰ Rawls, bu zorluğu “başlangıç durumu” ve “bilgisizlik peçesi” kavramlaştırmalarıyla aşma yoluna gider. Hipotetik bir başlangıç durumu varsayar. Başlangıç durumunda vatandaşlar bilgisizlik peçesinin arkasındadırlar. Çünkü, özgür ve eşit vatandaşlar arasında siyasal adaletin ilkeleri üzerine kurulu bir anlaşmanın, toplumsal dünyanın etkilerinden uzak olması gerekir. Bu nedenle, vatandaşların başlangıç durumunda bir bilgisizlik peçesi ardında olmaları yani toplumsal konumlarını ve belli bir kapsamlı dini, felsefi ve ahlaki doktrine sahip olduklarını bilmemeleri gerekmektedir. Yine aynı şekilde, kişilerin, ırk, etnisite, güç, zeka, cinsiyet gibi özelliklerine dair bilgilere de sahip olmamaları gerekir. Çünkü belli bir toplumsal konumda olup ya da belli bir dini, felsefi veya ahlaki doktrine sahip olup o konumda olanların ya da o doktrini benimseyenlerin lehine bir adalet önermek kabul edilebilir değildir.¹¹ Kendilerine dair özel şeyleri bilmemenin yanında toplumlarına dair de, ekonomik, politik durum, medeniyet ve kültür seviyesi gibi özel şeyleri bilmemeleri gerekir.¹²

Siyasal liberalizmin bir diğer önemli unsuru, “örtüşen görüş birliği”dir. Siyasal liberalizm, kendi başına duran, metafizik veya epistemolojik doktrinlerden bağımsız bir siyasal adalet anlayışını hedeflemektedir. Fakat bu siyasal adalet anlayışının örtüşen görüş birliğinin desteğine ihtiyacı vardır.¹³ Söz konusu örtüşen görüş birliği kapsamlı dinsel, ahlaki ve felsefi doktrinlerin çıkar uyuşmasına dayalı olarak belli otoriteleri kabullerine dayalı değildir. Dolayısıyla bir *modus vivendi* (geçici anlaşma) değildir. Örtüşen görüş birliği siyasal adalet anlayışına dayalıdır. Ahlaki zeminde benimsenmiştir. Taraflar kendi kapsamlı doktrinleri görece güç kazansa bile siyasal adalet anlayışından ayrılmayacaklarını kabul etmektedirler.¹⁴

Rawls'un ilk başta sorduğu soru ışığında, verdiği cevap şöyledir:

“Toplumun, benimsedikleri makul kapsamlı doktrinler sebebiyle ciddi ölçüde farklılaşmış özgür ve eşit vatandaşları arasında adil ve istikrarlı bir işbirliği sistemi olması için üç şartın varlığı yeterlidir: Birincisi, toplumun temel yapısı bir siyasal adalet anlayışı tarafından düzenlenmelidir; ikincisi, bu siyasal anlayış makul kapsamlı doktrinlerin örtüşen görüş birliğinin odağında yer almalıdır; ve üçüncüsü, kamusal tartışma, anayasal esaslar ve temel adalet meseleleri söz konusu olduğunda siyasal adaletin ilkeleri etrafında yapılmalıdır.”¹⁵

Rawls'un siyasal liberalizmini özetlemek gerekirse, öncelikle Rawls siyasal bir adalet anlayışından hareket eder. Bu siyasal adalet anlayışı toplum sözleşmesi kuramıyla sıkı sıkıya bağlantılıdır. Vatandaşlar arasındaki toplumsal iş birliği ve bu toplumsal işbirliğinin adil kurallarının belirlenmesi süreçleri, siyasal adaletin sağlanmasının gerekleridir. Vatandaşlar özgür ve eşit kişilerdir. Siyasal adalet temel yapıya yöneliktir ve ilkeleri başlangıç

¹⁰ Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 68.

¹¹ Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 68-70; John Rawls, *A Theory of Justice* (USA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971), 136-137.

¹² Rawls, *A Theory of Justice*, 137.

¹³ Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 55-56.

¹⁴ Rawls, *Political Liberalism*, 147-148.

¹⁵ Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 87-88.

durumunda, bilgisizlik peçesi arkasında belirlenmelidir ki, herhangi bir grubun, avantajlı kesimin yararına olacak, diğerlerini ise dezavantajlı durumda bırakacak, adil olmayan bir ilkeler bütünü ortaya çıkıp temel yapıyı oluşturan kurumlara sirayet etmesin. Söz konusu toplumsal iş birliğinin adil kuralları, temel yapıya ilişkin siyasal adaleti sağlayan ilkeler, makul kapsamlı doktrinlerin örtüşen görüş birliğine dayalı olmalıdır ki meşruiyet kazanabilsin. Makuliyet, söz konusu ilkeleri diğerlerinin kabul ettiğini varsayarak kabul etmeye dayalıdır. Bu ilkeleri kabul etmeyen doktrinler makul kabul edilmezler. Siyasal liberalizmin özetlenen unsurlarının sağlanabilmesi için önemli olan ve bizim makalemizin konusu olan vatandaşlık ve din ile yakından ilişkisi olan unsur ise kamusal akıl ve siyasal alan fikirleridir ve bir sonraki başlıkta ele alınacaktır.

2. KAMUSAL AKIL

Kamusal akıl, demokratik bir topluma özgü bir olgudur. Demokratik toplum, içerisindeki özgür kurumlar kültürünün sonucu olarak dini, felsefi ve ahlaki makul kapsamlı doktrinlerin çoğulluğuna sahiptir. Bu doktrinler arasında, kendi uzlaşmaz doktrinlerine dayanarak vatandaşların bir anlaşmaya varmaları imkansız olduğundan temel siyasal meselelerde birbirlerine makul gerekçeler gösterme konusunda düşünmek zorundadırlar.¹⁶ Bu da bizi kamusal akıl düşüncesine götürmektedir.

Kamusal akıl düşüncesi için merkezi olan şey şudur: Dinsel veya din dışı kapsamlı doktrinleri, kamusal akıl ve demokratik yönetimle çelişmedikçe, eleştirmez, onlara karşı çıkmaz. Makul doktrinlerin yapması gereken şey, anayasal demokratik rejimi ve meşru hukuku kabul etmesidir. Kamusal akıl düşüncesi, devletin vatandaşlarıyla ilişkilerini ve vatandaşların birbirleriyle ilişkilerini düzenleyen temel ahlaki ve siyasal değerler ile söz konusu ilişkilerin nasıl anlaşılması gerektiğini belirler. Bu noktada karşılıklılık bekler. Demokrasiyi ve ilkelerini benimsemeyenler, siyasal liberalizmin kapsamına alınmazlar. Çünkü onlar siyasal ilişkiden, dini ya da seküler bir topluluğa dostluk ya da düşmanlık etmeyi, ya o topluluğa ait olmayı ya da olmamayı ve herkesi, tüm dünyayı doğru yola getirmeyi anlarlar.¹⁷

Kamusal akıl Rawls'un "siyasal forum" diye kavramlaştırdığı bir konumda ele alınan meselelerin tartışmasında geçerlidir. Yani belli bir kapsamı vardır, her toplumsal-siyasal meseleye uygulanmaz. Söz konusu siyasal forum üç bölümden oluşur: Birincisi, yargıçların kararlarındaki, özellikle yüksek mahkeme yargıçlarının söylemleridir. İkincisi, hükümet yetkililerinin, özellikle yasama ve yürütme makamlarının söylemleridir. Üçüncüsü ise, kamusal hizmet adaylarının halk karşısındaki söylemleri, politik ifadeleridir. Bu üç duruma kamusal akıl düşüncesi aynı düzeyde uygulanmaz. Rawls'a göre kamusal akıl düşüncesi diğerlerinden çok yargıçlara daha sıkı bir şekilde uygulanır.¹⁸

Rawls, kamusal akıl düşüncesi içerisinde, "kamusal akıl ideali" diye bir olgudan bahseder. Buna göre, yukarıda bahsedilen yargıçlar, yasa koyucular vs. kamusal akla uygun davrandıklarında ve siyasi tutumlarını en makul buldukları siyasal adalet anlayışı ile vatandaşlara açıkladıklarında kamusal akıl ideali gerçekleşir. Siyasal forumdakiler dışındaki vatandaşların kamusal akıl idealini nasıl gerçekleştireceklerine dair Rawls, şöyle bir açıklama getirmektedir: Demokrasinin siyasal-toplumsal köklerinden biri ve demokrasiyi sürekli güçlü ve canlı kılan en önemli unsur, vatandaşların kendilerini ideal yasa koyucular

¹⁶ Rawls, *Halkların Yasası ve "Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması"*, 143-144.

¹⁷ John Rawls, "The Idea of Public Reason Revisited", *The University of Chicago Law Review* 64/3 (1997), 766-767.

¹⁸ Rawls, "The Idea of Public Reason Revisited", 767-768.

olarak görmeleridir ve hükümet yetkilileri ve milletvekili adayları kamusal akla uygun hareket etmediklerinde onları reddetme noktasında sağlam bir tutum göstermeleridir. Böylelikle, vatandaşlık görevlerini ve kamusal akıl idealini yerine getirmiş olurlar. Ancak bu görev aslında ahlaki bir görevdir, yasal bir görev değildir. Çünkü yasal olması ifade özgürlüğü ile çelişmesi anlamına gelirdi.¹⁹

Rawls'un kamusal akıl düşüncesini, anayasal bir demokrasideki vatandaşlık anlayışı ile özdeşleştirilmesi vatandaşlık teorileri açısından kamusal aklın önemini gösterir. Söz konusu vatandaşlık ilişkisi iki özelliğe sahiptir: Birincisi, vatandaşların içinde yaşadıkları toplumun, temel yapısı ile olan bir ilişki olması; ikincisi ise toplu olarak siyasal gücünü kullanan özgür ve eşit vatandaşların ilişkisi olmasıdır.²⁰

Anlaşıldığı üzere, kamusal akıl kavramı temel siyasi değerleri ve siyasal ilişkinin nasıl anlaşılması gerektiğini belirler. Bu nedenle, temel siyasal sorunların eşit ve özgür vatandaşların paylaştığı gerekçelerle karara bağlanması gerektiğini düşünenler kamusal akıl kabul ederken; sadece kendi kapsamlı dinsel veya seküler doktrinleri, kendi doğruları ile karara bağlanmasını isteyenler ise kamusal akıl düşüncesini kabul etmezler. Siyasal liberalizm, ikincilerin yaptığı gibi siyasette genel doğru üzerinde ısrar etmenin meşru hukukla da, demokratik vatandaşlıkla da bağdaşmadığını ileri sürmektedir.²¹

Rawls, kamusal akıl düşüncesini demokrasi anlayışları içerisinde müzakereci demokrasi anlayışı çerçevesinde ele almaktadır. Müzakereci demokrasinin belirleyici özelliği tartışma fikridir ve bu demokrasinin en temel özelliğidir. Vatandaşlar müzakereye dahil olduklarında, görüş alış-verişinde bulunurlar ve kamusal siyasal sorunlarla ilgili kendi gerekçelerini tartışırlar. Kendi fikirlerinin diğerlerinin fikirleriyle buluştuğunda, diğer vatandaşlarla tartışmaya girdiklerinde değişebileceğini varsayarlar. Kamusal akıl bu noktada, vatandaşların anayasal esaslar ve temel adalet meseleleri hakkındaki akıl yürütmelerini ifade ettiği için oldukça önemlidir. Öte yandan Rawls, kamusal tartışmanın sağlıklı olabilmesi için tartışmacı, müzakereci demokrasinin önemseydiği bir hususa işaret eder: Önemli toplumsal-siyasal kararlara vatandaşların varabilmeleri için anayasal demokratik hükümetin temel özellikleri konusunda vatandaşlara geniş kapsamlı bir eğitim verilmelidir ve halk acil sorunlar hakkında bilgilendirilmelidir.²² Bununla birlikte Rawls, kamusal akıl yürütmek için bir takım ilkeler ve yönlendirici kurallara başvurulması gerektiğini ileri sürer. Bu ilkeler, Rawls'un kuramında başlangıç durumunda tanımlanır. Rawls, başkalarının başka yollarla da bu kuralları tanımlayabileceğini, tek bir kamusal akıl olmadığı gibi, kamusal akıl yürütmenin ilkeleri ve kurallarının da tek olmadığını iddia eder. Bir çok adalet anlayışı söz konusudur. Kendisinin benimsediği hakkaniyet olarak adalet anlayışı bunlardan yalnızca biridir. Söz konusu adalet anlayışları, belirli haklar, özgürlükler ve fırsatların bir listesine sahiptir, bu hak, özgürlük ve fırsatlara genel iyilik ve mükemmeliyetçi değerlere nispetle öncelik verir ve tüm vatandaşlara özgürlüklerini etkin olarak kullanabilmeleri için gerekli olan değerleri sunarlar. Rawls, kamusal akıl tek bir siyasal adalet kavramına kalıcı olarak oturtmaya çalışmaz. Kamusal akıl biçimleri her zaman birden fazladır. Bazıları zamanla terkedilebilir. Yenileri ortaya çıkabilir. Bu şekilde kamusal aklın çoğul ve dinamik yapısı, değişen toplumsal koşullarla ortaya çıkan yeni taleplerin baskıya uğramaması ve siyasal alanda gerektiği gibi seslerini duyurabilmeleri için

¹⁹ Rawls, *Halkların Yasası ve "Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması"*, 147-148.

²⁰ Rawls, *Halkların Yasası ve "Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması"*, 148-149.

²¹ Rawls, *Halkların Yasası ve "Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması"*, 150.

²² Rawls, "The Idea of Public Reason Revisited", 772-773.

gereklidir.²³

Son olarak, kamusal akıl tamdır ve siyasal kavramları bir bütünlüğe sahiptir. Öyle ki, söz konusu siyasal kavramlar, kendi başlarına kendi ilkeleri, kendi standartları, idealleri, sorgulama kuralları ve değerleri ile anayasal esaslar ve temel adalet konularına dair meselelere çoğunlukla cevap verebilmektedir. Rawls'a göre, bir siyasal görüş tam değilse, temel siyasal sorunların tartışmasına ışık tutamaz. Bu doğrultuda, vatandaşlar kamusal akıl yürütürken, kendi kapsamlı doktrinlerinden doğrudan hareket ederek siyasal ilke ve değerlere ve onların desteklediği belli kurumlara ulaşamazlar. Bunun yerine, tam bir siyasal görüşün temel düşüncelerine iner, bu görüşün ilke ve ideallerini geliştirirler. Özetle, vatandaşlar siyasal kavramları, ilke ve değerlerin sağladığı argümanları kullanmak durumundadırlar.²⁴

3. LİBERAL VATANDAŞLIK

Rawls'un yukarıda özetlemeye çalıştığımız siyasal liberalizm teorisi çerçevesinde beliren liberal vatandaşlık anlayışına göre, vatandaş özgür ve eşit bir bireydir. Tüm vatandaşlar eşit temel özgürlükler ve haklar düzenine sahip olma noktasında eşit olduğu için; yani yasanın, tüm vatandaşlara aynı hak ve özgürlükleri sağlaması gerektiğini savunduğu için Rawls'un vatandaşlık anlayışı evrenselidir. Rawls'un düşüncesinde vatandaşlar, farklı inanç ve doktrinlere sahip olsalar da, hem devletle hem de diğer vatandaşlarla ilişkilerinde uygulanacak anayasal esaslar ve temel adalet ilkeleri üzerinde anlaşabilirler ve bu ilkeleri diğer vatandaşlarla karşılıklı olarak benimsemek durumundadırlar.

Rawls'un kuramına pek çok eleştiri yöneltilmiştir. Rawls'un vatandaşlıkla ilgili görüşlerini bu eleştirilerle birlikte ele almak konuyla ilgili tartışmalara dair fikir vermesi açısından yararlı olacaktır. Özellikle kendisi gibi Amerikan toplumundan gelen toplulukçu teorinin temsilcileri Rawls'un birey, özne, dolayısıyla vatandaş anlayışını eleştirmişlerdir. Sandel, Rawls'un vatandaşa dair anlayışını "yükümsüz özne" (the unencumbered self) olarak adlandırmaktadır. Rawls'un vatandaşların farklı inançlara, farklı görüşlere sahip olsalar da anlaşabilecekleri prensipleri ortaya koymak için tüm bağlılıklarından, tüm özelliklerinden soyutlanmış bir şekilde bu prensipleri ortaya koyabilecekleri bir hipotetik başlangıç durumu varsayarak bireyin içerisinde yaşadığı topluluğu, toplumu önemsememesini eleştirmektedir.²⁵ Oysa ki bireyin kimliği, hedefleri, amaçları ve diğerleriyle birlikte yaşamasını belirleyecek olan prensipler, Sandel'e göre, sadece kişinin rasyonel seçimine dayalı değil, topluluğun ürünüdür. Bireyi ve onun seçimlerini, hedeflerini topluluk belirler. Birlikte yaşamanın akılla üretilebilecek ve evrensel bir prensibi yoktur. Bu prensipler topluluğun ürünüdür.²⁶

Rawls'un vatandaşlık anlayışı, yukarıda da belirtildiği üzere, herkes için aynı hak ve özgürlükleri savunduğu için evrenselidir. Ancak Walzer, ne adalet anlayışının ne de vatandaşlığın evrensel olmadığını vurgular. Aksine bu iki kavram bir topluluk içerisinde anlam bulur. Farklı topluluklar farklı adalet anlayışlarına ve farklı vatandaşlık anlayışlarına

²³ Rawls, *Halkların Yasası ve "Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması"*, 153-155.

²⁴ Rawls, *Halkların Yasası ve "Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması"*, 157-158.

²⁵ Michael Sandel, "The Procedural Republic and the Unencumbered Self", *Political Theory* 12/1 (1984), 86-87.

²⁶ Michael Lister & Emily Pia, *Citizenship in Contemporary Europe* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008), 16-17; Sandel, "The Procedural Republic and the Unencumbered Self", 90-91.

sahiptir. Bu nedenle vatandaşlık evrensel değil özeldir.²⁷

Rawls'un ve liberallerin görüşüne göre, devlet vatandaşın iyi yaşam anlayışı ve benimsediği yaşam biçimini yaşamasına fırsat sunar, imkan tanır, onu güvence altına alır. Bunun için de tarafsız olmak zorundadır. Herhangi bir iyi anlayışını benimseyemez ya da onu destekleyemez. Komüniteryanlar, devletin tarafsız olması gerektiği fikrine karşı çıkarlar. Bireylerin iyi anlayışı topluluk tarafından belirlendiği²⁸ ve iyi olana dair ortak anlayışların olması gerektiği fikrinden hareketle devletin bu konuda nötr olamayacağını savunurlar.²⁹

Rawls, vatandaşların bireysel haklarını vurgular. Liberal vatandaşlığı savunan diğer liberaller gibi, Rawls da grup üyeliğine dayalı haklar veya taleplerin, yani kolektif hakların liberal eşitlik ve özgürlük prensibiyle uyumlu olmadığını ve kolektif haklara dayalı toplum örgütlenmesinin vatandaşlığa dayalı toplum anlayışıyla zıt olduklarını ileri sürer. Buna karşılık çok kültürcü vatandaşlık anlayışını savunan Kymlicka, gruba özgü hakların, liberalizmin özgürlük ve eşitlik prensibiyle uyumlu olduğunu ileri sürmektedir. Homojen, herkes için aynı olan bir vatandaşlık anlayışının artık yeni taleplere cevap vermekte yeterli olmadığını düşünmektedir.³⁰

Rawls ve liberal geleneğin, ayrımcılık yapmamak için din, dil, ırk, etnisite gibi farklılıkları önemsemeksizin herkese aynı hak ve özgürlükleri verme fikrine Charles Taylor, "tanınma politikası" ile yeni bir yorum getirir. Taylor, ayrımcılık yapmamak için 'farklılıklara kör' bir yaklaşımın, farklı etnik, dini, kültürel grupların tanınmamasına yol açtığı için hayatta kalmalarına engel olduğunu ileri sürmektedir.³¹ Bugün farklı hak taleplerinde bulunan grupları marjinalleştirmemek için tanınma politikasının kabul edilmesi, farklı kültürlerin yaşamasına izin verilmesi gerektiğini ileri sürer.³²

Rawls'un vatandaşların hakları ve özgürlüklerine odaklanırken, sorumluluklarını pek önemsememesi liberal geleneğin bir mirasıdır. Sadece bireysel düzeyde vatandaşların kendi iyilerinin peşinden gittikleri bir anlayışı benimsemektedir. Chantal Mouffe, toplulukçular gibi bu anlayışın, vatandaşların kimliklerini şekillendiren topluluk nosyonunu önemsemediğini ve insanların diğerleriyle ortak eylemlere katılmasının doğal oluşunu yok saydığını ileri sürmektedir. Mouffe öte yandan, Quentin Skinner'ın Rawls'un tezinin vatandaşların bireysel özgürlüklerini garanti altına almanın en iyi yolunun toplumsal sorumlulukların gerekliliğini minimize etmek olduğu fikrine getirdiği eleştiriye katılır. Ona göre, Rawls'un özgürlükleri önceleyen toplumsal adalet fikri, aktif politik katılımı çok fazla önemsemez. Oysa ki, cumhuriyetçi gelenekten yola çıkan, Skinner'e göre, kişisel özgürlüğümüzü maksimize etmemiz ancak kamusal hizmet ile mümkündür.³³

Rawls'un düşüncesine yöneltilen bu eleştirilerden en etkili olanı, topluluğun bireyi, onun kimliğini, iyi anlayışını ve yaşam tarzını şekillendirmedeki etkisidir. Bu noktada, topluluğun belirlemesinden tamamen soyutlanmış bir birey anlayışının mümkün

²⁷ Akt. David Miller, "Introduction", *Pluralism, Justice, and Equality*, ed. David Miller ve Michael Walzer (Oxford: Oxford University Press, 2003), 2; Akt. Lister & Pia, *Citizenship in Contemporary Europe*, 20; Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality* (USA: Basic Books, 1983).

²⁸ Lister & Pia, *Citizenship in Contemporary Europe*, 21-22.

²⁹ Amitai Etzioni, "Communitarianism Revisited", *Journal of Political Ideologies* 19/3 (2014), 242.

³⁰ Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Theory of Minority Rights* (Oxford: Clarendon Press, 2003), 174.

³¹ Charles Taylor, "The Politics of Recognition", ed. Amy Gutmann, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* (Princeton: Princeton University Press, 1994), 43.

³² Taylor, "The Politics of Recognition", 63-64.

³³ Chantal Mouffe, "Preface: Democratic Politics Today", *Dimensions of Radical Democracy*, ed. Chantal Mouffe (London: Verso, 1995), 6-7.

olamayacağı aşikardır. Ki Rawls da bunu daha sonra kabul etmekle birlikte, bireyin istediği zaman topluluğu, daha önceden benimsediği iyi anlayışını kendi iradesiyle terk etme hakkını elinde bulundurmasının (bu noktada, anayasal özgürlüklerin güvencesi altında olmasının)³⁴ önemi ve gereği üzerinde ısrarla durmuştur.

4. DİN

Ana hatları yukarıdaki gibi olan siyasal liberalizm ve onunla bağlantılı vatandaşlık anlayışı, dinin, dini doktrinlerin anayasal demokratik bir rejimle ilişkisi, kamusal akılla ilişkili olarak dini ve din dışı doktrinlerin kamusal alanın inşasındaki rolleri ve dinin kamusal taleplerinin, özellikle kolektif taleplerinin ne şekilde cevaplanacağına ilişkin konulara dair bir bakış açısı sunmaktadır.

Rawls, temelde kilise, İncil ya da başka dinsel otoritelere dayalı dini doktrinleri benimseyenlerin makul anayasal bir rejimi desteklemelerinin mümkün olup olamayacağını tartışır: “Mümin vatandaşların, toplumun gerçek siyasal ideal ve değerlerini kabul eden ve sadece siyasal ve toplumsal güçler dengesine rıza göstermekle kalmayan bir demokratik toplumun samimi birer üyesi olmaları mümkün müdür?”³⁵ “Müminlerin ve dindar olmayanların (sekülerlerin) kendi kapsamlı doktrinlerinin gelişmesini sağlamayan, hatta buna ket vurabilecek bir anayasal rejime katılmaları nasıl mümkün olabilir - ya da mümkün olabilir mi?”³⁶ Eğer bu doktrinler demokrasiyi sadece bir *modus vivendi* olarak kabul ediyorlarsa bunun yeterli olmayacağını ileri sürer. Mesela, 16. ve 17. yüzyılda Katolik ve Protestanların hoşgörü ilkesini yalnızca bir *modus vivendi* olarak kabul etmesi ve iki gruptan birinin gücü ele geçirdiğinde, kendi doktrinini diğerine dayatacağı gerçeği demokrasi için doğru bir zemin teşkil etmemektedir. Bu gerçek üzerinden, Amerika Birleşik Devletleri çözüm üretirken, din özgürlüğünü koruyan ve her dine aşağı yukarı aynı siyasal gücü tanıyan bir anayasayı benimsemiştir. Anayasa iç barışı koruma görevini üstlenir ve herkesin ona riayet etmesi beklenir. Siyasal konular siyasal fikirler bağlamında tartışılarak dinsel, mezhepsel çatışmalardan kaçınılır. Kamusal aklın rolü ise burada yalnızca uyuşmazlıkları gidermek ve toplumsal istikrarı teşvihtir. Ancak Rawls, bu çözümde istikrar sağlansa da doğru nedenlerle sağlanmadığını çünkü toplumun siyasal ideal ve değerlerine sıkı sıkıya bağlanılmadığını düşünmektedir. Yine anayasal hükümleri siyasal ilke olarak kabul etseler de dinsel ya da din dışı doktrinlerini zayıflattığını düşündüklerinde yasalara karşı çıkmaya ya da onları çiğnemeye hazır oldukları durumda da demokrasinin doğru nedenlerle kabul edilmediğini, şartlı olarak kabul edildiğini ileri sürer. Her iki durumda da toplumun farklı gruplara bölünmüş ve bu grupların kendi çıkar ve doktrinleri için demokrasinin, hukukun ilkelerini çiğnemeye hazır oldukları görülmektedir. Anayasal rejim hoş görülebilir bütün doktrinler için vatandaşların bütün hak ve özgürlüklerini güvence altına alır ve demokrasi bütün eşit vatandaşlar arasında her bir vatandaşın meşru yasaların getirdiği yükümlülükleri kabul etmelerini gerektirir. Vatandaşlardan dinsel ya da din dışı doktrinlerini tehlikeye atmaları beklenmese de, vatandaşların da kendi dinsel hegemonyasını kurmak için anayasayı değiştirmek ya da kendi doktrinlerinin etkin olması için yasaları çiğneme umutlarını terk etmeleri gerekir. Çünkü bu umut ve amaçlar, bütün eşit vatandaşlara eşit temel özgürlükler ilkesi ile taban taban zıttır. Sonuç olarak, müminler ya da sekülerlerin, kendi kapsamlı doktrinlerinin gelişmesini sağlamasa da ya da onu bazı durumlarda

³⁴ John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, ed. Erin Kelly (Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2001), 20-22.

³⁵ Rawls, *Halkların Yasası ve “Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması”*, 161-162.

³⁶ Rawls, *Halkların Yasası ve “Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması”*, 162.

engellese de anayasal rejimi, demokratik ilkeleri kabul etmeleri gerekir. Çünkü vatandaşların özgür ve eşit bir şekilde adil bir biçimde bir arada yaşayabilmeleri bu şekilde mümkündür. Hoşgörü ilkeleri ve vicdan özgürlüğü her anayasal demokraside çok önemli bir yere sahip olmalıdır. Çünkü onlar, doktrinler arası rekabeti hakkaniyetli bir şekilde düzenleyen esaslardır ve vatandaşlarca kabul edilmesi önemlidir.³⁷

Rawls, makul kapsamlı dinsel ya da din dışı doktrinlerin destekledikleri, savdukları şeylerin siyasal gerekçelerini zamanı geldiğinde ortaya koymak koşulu ile kamusal siyasal tartışmada istedikleri zaman yer alabileceğini savunur. Rawls, uygun siyasal nedenler ileri sürme koşuluna, *pro viso* (sözleşme koşulu) demektedir. Dinsel ve seküler doktrinler sözleşme koşulunu sağladıktan sonra nasıl ifade edilmesi gerektiği konusunda herhangi bir sınırlandırma yoktur. Söylediklerinin nasıl anlaşılmasını istiyorlarsa o şekilde ifade edebilirler. Dinsel ya da din dışı doktrinler *pro viso*'yu kabul ettiklerinde ve bu şekilde kamusal siyasal tartışmaya katıldıklarında anayasal demokrasiye bağlılıklarını da kanıtlamış olurlar. Rawls konuyla alakalı olarak, kilise okullarına kamusal desteğin sağlanması tartışmasını ele alır. Ona göre, bu tartışmada, tarafların birbirlerinin anayasal ve siyasal değerlere bağlılıklarından şüphe duydukları anlaşılmaktadır. Bu nedenle, anayasal bağlılıklarını göstermek için yapmaları gereken, kendi kapsamlı doktrinlerini (dinsel veya seküler) tanıtmalarıdır.³⁸

Kamusal akıl düşüncesinin oldukça kısıtlayıcı olduğu eleştirisi söz konusudur. Ancak Rawls bunun kamusal aklın siyasal sorunları önceden , belirli bir yargıyla çözmeye çalıştığının sanılması yüzünden böyle düşünüldüğünü iddia eder. Okullarda dua edilmesi örneğini verir. İlk bakışta, liberal tutumun buna karşı olması beklenir. Ancak Rawls, böyle bir kaniya varabilmek için mümkün olan bütün siyasal değerlerin ele alınması ve en iyi gerekçelerin neyi savunduğunu düşünmemiz gerektiğini savunur. Rawls, 1784-1785 yıllarında Patrick Henry ve James Madison'un Virginia Anglikan Kilisesi'nin kurulması ve okullardaki din meselelerine dair tartışmalarına değinir. Ona göre, bu tartışmalar neredeyse tamamen, sırf siyasal değerler bağlamında yürütülmüştür. Henry, Hıristiyanlığın öğretilmesini savunurken, Hıristiyan bilginin özünde iyi olduğunu değil de, bu bilginin verilmesinin vatandaşların, iyi ve barışçıl davranışlar gibi temel siyasal değerleri edinmelerinin etkili bir yolu olacağını savunuyordu. Madison ise, sivil toplumu desteklemek için dini kuruma, dine gerek olmadığından hareketle, Henry'ye itiraz ediyordu. Rawls, bu argümanların çoğunun, kamusal aklın siyasal değerleri bakımından ifade edilebileceğini düşünmektedir. Öte yandan, bu örnek, kilise-devlet işlerinin ayrılmasına dair ilkelerin, makul çoğulculuğun bir gereği olarak, tüm özgür ve eşit vatandaşların kabul edebileceği şekilde yapılmasının şart olduğuna işaret etmektedir.³⁹

Yine konumuzla alakalı olarak, kilise ve devletin ayrılması konusunda Rawls, bu uygulamanın, devleti ve dini birbirlerinin müdahalelerinden korumak, vatandaşları kiliselerinin ve birbirlerinin baskısından korumak için olduğunu düşünür. Ona göre bunun, öncelikli olarak seküler kültürün korunması amacına yönelik olduğuna dair düşünce yanlıştır. Seküler kültürü korumakla birlikte, aynı zamanda bütün dinleri de korur.⁴⁰

Kamusal aklın çözümsüzlüğe yol açacağı iddiası söz konusudur. Ancak bu her akıl

³⁷ Rawls, "The Idea of Public Reason Revisited", 780-783; Rawls, *Halkların Yasası ve "Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması"*, 162-164.

³⁸ Rawls, "The Idea of Public Reason Revisited", 784-785.

³⁹ Rawls, *Halkların Yasası ve "Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması"*, 177-179.

⁴⁰ Rawls, "The Idea of Public Reason Revisited", 795-796.

yürütmenin karşılaşılabileceği bir ihtimaldir. Kamusal akıl yürütmede çözüme ulaşamadığında vatandaşlar kamusal akıl yürütmeyi bırakıp kendi kapsamlı görüşlerine göre hareket ederlerse karşılıklılık ilkesini ihlal etmiş olurlar. Bunun yerine, kendilerine en makul gelen siyasal değerler sıralamasına göre oy vermelidirler. Uzlaşma olmasa da, oylamanın sonucu, adil anayasal bir rejimde, makul vatandaşlar tarafından desteklenen hükümet yetkililerinin kamusal akıl kavramına uygun bir biçimde oy verdikleri takdirde meşru kabul edilmelidir. Verilen kararın elbette ki doğruyu veya gerçeği yansıttığı kesin değildir. Ancak makul ve meşru bir yasadır ve çoğunluk ilkesi gereğince bütün vatandaşları bağlar. Mesela, Katolikler kürtaj hakkı yasasına karşı çıkarlar. Ancak bu hakkı tanımak durumundadırlar. Şiddete başvurarak buna karşı çıkamazlar. Sonuç olarak siyasal liberalizm her zaman genel bir görüş birliği sağlamak zorunda değildir.⁴¹

Kamusal akılda karşılıklılık kriteri oldukça önemli olduğu için demokratik toplumu ve ilkelerini benimsemeyen, dolayısıyla makul olmayan doktrinleri siyasal liberalizm reddeder. Bir dinsel doktrin kendi değerlerini anayasal demokratik bir toplumun makul siyasal değerlerinden daha üstün görebilir. Ancak makul bir dini doktrin, kendi değerlerini üstün görse de makul siyasal değerleri çiğnemez, makul siyasal değerleri ve dolayısıyla anayasal demokratik rejimi kabul eder.⁴²

Rawls, kamusal aklın seküler akıl ve seküler değerlerle aynı şey olmadığını ileri sürer. Seküler akıl ve seküler değerleri kapsamlı din dışı doktrinler içerisinde değerlendirir. Kamusal aklın işleyişinde olan siyasal değerler ahlaki doktrin değildirler, siyasal adalet anlayışlarına dayanır. Bu anlayışlar da şu özelliklere sahiptirler: Birincisi, siyasal anlayışların ilkeleri, temel siyasal ve toplumsal kurumlara, yani toplumun temel yapısına uygulanır. İkincisi, bu anlayışlar, her türlü kapsamlı doktrinden bağımsız olarak ortaya konulabilir. Üçüncüsü, söz konusu siyasal anlayışlar, anayasal demokratik bir rejimin siyasal kültürüne içkin olan, vatandaşların özgür ve eşit oldukları ve toplumun hakkaniyetli bir işbirliği sistemi olduğu gibi temel düşüncelerden hareketle üretilebilir.⁴³

Kamusal aklın seküler akıl olmadığını bu şekilde ileri süren Rawls, demokratik toplumlarda, seküler argümanların yasalara gerekçe teşkil edebilirken, dini nedenler ve sekteryan doktrinlerin gerekçe teşkil edemeyeceği iddiasına karşı çıkar. Siyasal liberalizm, seküler tüm argümanları dinsel argümanlarla aynı kategoride yani kapsamlı doktrinler kategorisinde ele alır. Bu nedenle de seküler felsefe doktrinleri kamusal aklın gereklerini sağlamazlar. Çünkü seküler kavramlar ile akıl yürütme felsefe ve ahlakın konusudur ve siyasal alanın içerisinde değildir. Bir grubun davranışlarının yasaklanması meselesine, seküler ya da dini yaklaşımların bu davranışları nasıl değerlendirdiklerine göre değil, söz konusu davranışları yasaklayan yasaların, kararların, özgür ve eşit demokratik vatandaşların sivil haklarını ihlal edip etmediğine bakılarak karar verilir. Sonuç olarak sorunun çözümü, her zaman anayasal esasların meselesi olan bu sivil hakları, vatandaşlık haklarını belirleyen makul bir siyasal adalet kavramına dayanır.⁴⁴

Rawls and Religion adlı kitabında Rawls'un teorisinin pratikteki karşılığını konu edinen Dombrowski okulda dua ve kilise okullarına fon ayırma konusunu ele almıştır. Dombrowski, söz konusu tartışmalarda yapılması gerekenin Rawls'un teorisine göre, tüm tarafların kendi dini ya da seküler kapsamlı doktrinlerini, bunların temel politik değerleri

⁴¹ Rawls, *Halkların Yasası ve "Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması"*, 181-184.

⁴² Rawls, *Halkların Yasası ve "Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması"*, 186-187.

⁴³ Rawls, "The Idea of Public Reason Revisited", 775-776.

⁴⁴ Rawls, "The Idea of Public Reason Revisited", 779-780.

nasıl desteklediklerini açıklamak için tanıtımlarıdır. Kapsamlı doktrinler sundukları şeyi zamanı geldiğinde uygun, politik kamusal gerekçelerle desteklemelidirler. Bu şekilde ancak politik alana girebilirler. Bu, yukarıda bizim de açıkladığımız gibi, Rawls'un *pro viso* dediği şeydir.⁴⁵

Dombrowski'ye göre, politik liberalizmin, ortak politik değerlere odaklanması ve dışlayıcı dini söylemlerden çok makul insanlara saygı ile ilgilenmesi önemli bir özelliğidir. Öte yandan, temel hakları belirlemede ne dini fundamentalizme ne de Dewey'in kapsamlı seküler hümanizmi gibi doktrinleri uygun temeller olarak görmektedir.⁴⁶ Dobrowski öte yandan, Rawls'un yaklaşımında, tüm birliklere, topluluklara (association) özgürce yaşama imkanı tanındığını, ancak hiçbir birliğin, topluluğun (association) kendilerine üye olan vatandaşların temel haklarını ihlal etme hakkına sahip olmadığını vurgulamaktadır. Her vatandaş eşit ve özgürdür.⁴⁷

Rawls'un siyasal liberalizmini pratikte bir örnekle, kamusal alanda bir dini taleple ele alan bir başka isim Macedo'dur. Macedo, farklılaşmış bir toplumda farklı dini gruplardan gelen muaf tutma ve uyum, uzlaşma taleplerini Rawls'un siyasal liberalizmi çerçevesinde değerlendirdiği makalesinde, *Mozert v. Hawkins* davasını ele almaktadır. 1983'te Tennessee, Hawkins bölgesinde bir yerel okul yönetimine karşı Hıristiyan ailelerin şikayetini incelemiştir. Hıristiyan aileler, bir ilkokulu, okuma programında hem dini "denge"nin yokluğu hem de sunumların tarafsız, çekimser doğası nedeniyle kendi dini görüşlerini aşağılamakla suçlamışlardır. Şikayet, programın çocuklara çeşitli bakış açılarını bir bütün olarak vermesi ve ailelerin kendi çocuklarına tek doğru olarak kendi inançlarını öğretmek istemelerine ve diğer bakış açılarının çeşitliliğine çocuklarının maruz kalmalarını istememelerine dayalıdır. Talepleri ise, bu okuma programından çocuklarının muaf tutulmasıdır. Bazı okullar çocukların bu okuma programı yerine başka bir okuma programını seçmesine izin verse de, bir kaç hafta sonra İdari Bölge Okul Yönetim Kurulu okuma programını tüm çocuklar için zorunlu yapmış; katılmayı reddedenleri de uzaklaştırmıştır. Olayda, ailelerin kendi fikirlerini başkasına empoze etmesi ya da görünürde seküler kamu okulu mirasına bir meydan okuması söz konusu değildir. Sadece kamu okulunda devam etmek ancak belirli bir okuma programından muaf tutulmak istemişlerdir.⁴⁸ Macedo, bu tarz taleplere Rawls'un politik liberalizmi çerçevesinde cevap aramıştır. Politik liberalizm, dikkatimizi paylaşılan değerlere çekmektedir ve bunu yaparken de tüm hayatımızı yöneten moral değerlerin kapsamlı seti veya nihai amaçlar üzerinde anlaşmayı gerektirmemekte veya beklememektedir. Politik liberalizm, dindar insanları kamusal alandan dışlamamaktadır ya da onların politik söylemlerini örtmemektedir. Onun amacı şunu önermektir: dini veya diğer nihai kanaatlerde farklılaşan makul insanların paylaşabilecekleri gerekçeler ve argümanlarla, en temel politik haklar ve kurumlar meşrulaştırılmalıdır. Temel haklar ve anayasal ilkeler ne dini inançlarla ne de seküler idealler, inançlarla temellendirilebilir. Politik liberalizm, nihai kanaatlerimizde anlaşmasak da, paylaşabileceğimiz kamusal gerekçelere dayanarak formüle ettiğimiz ve savunduğumuz temel prensiplere göre bir vatandaşlık ideali geliştirir.⁴⁹ Bu noktada Macedo, *Mozert v.*

⁴⁵ Daniel A. Dombrowski, *Rawls and Religion: The Case for Political Liberalism* (New York: State University of New York Press, 2001), 108.

⁴⁶ Dombrowski, *Rawls and Religion: The Case for Political Liberalism*, 109.

⁴⁷ Dombrowski, *Rawls and Religion: The Case for Political Liberalism*, 125.

⁴⁸ Stephen Macedo, "Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of God v. John Rawls", *Ethics* 105/3 (1995), 470-471.

⁴⁹ Macedo, "Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of God v. John Rawls", 474-478.

Hawkins davasında olduğu gibi dini grupların bir takım muafiyet ve uyum, uzlaşma talepleri olduğunda, politik liberalizm öncelikle yasaların makul kamusal temellere dayanması gerektiğini vurgular. Ancak bu temelleri reddeden ya da hemfikir olmayan muhalifler olduğunda, temel liberal değerlere meydan okuma olmaksızın bir takım istisnalar yapılabilir. Muhalifler dinlenmeli, politik müzakereye dahil edilmeli, itirazlarını kamusal olarak dillendirmeleri cesaretlendirilmelidir.⁵⁰ Ancak elbette ki daha önceden yapıldığı gibi şimdi de bir takım istisnaların olması, genel kuralı ortadan kaldırmamaktadır.

SONUÇ

Siyasal liberalizm ve onun kamusal akıl düşüncesi ve vatandaşlık anlayışı çerçevesinde din-demokrasi ilişkileri ve dinin kamusal alandaki talepleri konularını ele aldığımızda şöyle bir sonuca varırız. Siyasal liberalizm, toplumsal işbirliğinin adil kurallarını; yani siyasal bir adalet anlayışını, anayasal ilkeler ve temel adalet ilkelerini ortaya koyarken, kendi başına duran bir adalet anlayışını benimseyerek, bu ilkelerin herhangi bir dini ya da din dışı doktrine dayanması veya onu desteklemesine izin vermeyerek adaleti, eşitliği ve özgürlüğü tüm vatandaşlar için sağlamayı hedefler. Söz konusu adalet anlayışı vatandaşların ortak ve kamusal aklına dayanır. Kamusal akıl, ne dini ne de seküler kapsamlı doktrinler tarafından belirlenir. Siyasal liberalizmin, dindar ya da seküler tüm vatandaşlardan beklediği, , dini, felsefi ya da ahlaki tüm kapsamlı doktrinlerden bağımsız olan anayasal ilkeleri ve temel adalet ilkelerini onaylamaları ve bu ilkelere göre hareket edeceklerini karşılıklı olarak kabul etmeleridir. Bu şekilde davrandıklarında vatandaşlar ve doktrinleri makul kabul edilir. Söz konusu ilkelerin makul dini, felsefi ve ahlaki doktrinlerin örtüşen görüş birliğinin desteğine ihtiyacı olduğu için makuliyet ve örtüşen görüş birliği önemlidir. Bu noktada din ve demokrasi arasındaki ilişkide, dini doktrinleri benimseyenler demokratik anayasal ilkeleri ve temel adalet ilkelerini benimsedikleri sürece herhangi bir uyumsuzluk söz konusu değildir.

Makul kapsamlı dini doktrinlerin kamusal alanda ifade edilmesi, kamusal alana girmesi meselesinde ise, yukarıda bahsedildiği üzere, bu doktrinler kamusal alandan dışlanmış değildir, zamanı geldiğinde kendi sundukları argümanları, uygun politik kamusal gerekçelerle destekledikleri sürece kendi görüşlerinin kamusal alana girmesi mümkündür.

Farklı dini grupların talepleri konusunda ise, siyasal liberalizm, yine bu taleplerin uygun politik kamusal gerekçelerle desteklenerek kamusal alana taşınabileceğini kabul eder ancak anayasal ilkeler ve temel adalet ilkeleri ile çelişmemesinin önemini vurgular. Siyasal liberalizm, bireyi önceleyen, evrensel, herkes için aynı olan bir vatandaşlık anlayışı çerçevesinde, söz konusu taleplere cevap sunar. Kolektif taleplere göre, farklılaştırılmış bir vatandaşlık anlayışını ise eşitlik ve özgürlük prensibine aykırı olarak değerlendirir.

KAYNAKÇA

Dombrowski, Daniel A. *Rawls and Religion: The Case for Political Liberalism*. New York : State University of New York Press, 2001.

⁵⁰ Macedo, "Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of God v. John Rawls", 490.

Etzioni, Amitai. "Communitarianism Revisited". *Journal of Political Ideologies* 19/3 (2014), 241-260.

Kymlicka, Will. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Lister, Michael&Pia, Emily. *Citizenship in Contemporary Europe*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008.

Macedo, Stephen, "Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of God v. John Rawls". *Ethics* 105/3 (1995), 468-496.

Miller, David. "Introduction". *Pluralism, Justice, and Equality*. ed. David Miller&Michael Walzer. 1-16. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Mouffe, Chantal. "Preface: Democratic Politics Today". *Dimensions of Radical Democracy*. ed. Mouffe Chantal. 1-14. London: Verso, 1995.

Rawls, John. *A Theory of Justice*. USA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

Rawls, John. *Halkların Yasası ve "Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması"*. çev. Gül Evrin. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. Baskı, 2006.

Rawls, John. *Justice as Fairness: A Restatement*. ed. Erin Kelly. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2001.

Rawls, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996.

Rawls, John. *Siyasal Liberalizm*. çev. Mehmet Fevzi Bilgin. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.

Rawls, John. "The Idea of Public Reason Revisited". *The University of Chicago Law Review* 64/3 (1997), 765-807.

Ryan, Alan. "John Rawls". çev. Ahmet Demirhan. *Çağdaş Temel Kuramlar*. ed. Quentin Skinner. 133-157. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.

Sandel, Michael. "The Procedural Republic and the Unencumbered Self". *Political Theory* 12/1 (1984), 81-96.

Taylor, Charles. "The Politics of Recognition". *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. ed. Amy Gutmann. 25-73. Princeton: Princeton University Press, 1994.

Walzer, Michael. *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. USA: Basic Books, 1983.

Toplum Bilimleri Dergisi – Journal of Social Sciences

ISSN: 1306-7877 e-ISSN: 2147-5644

Aralık / December 2019, 27 : 420-454

Vâkıdî'nin İbn İshâk'tan İntihal Yapıp Yapmadığına Dair Bir Değerlendirme

An Evalation Of Whether Wâqıdî Made Plagiarism From Ibn Ishâq

Hacı ATAŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dr., Osmaniye Korkut Ata University, Faculty Of Theology

Osmaniye, Turkey

haciatas@osmaniye.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-9276-2966>

Makale Bilgisi / Article Information

<http://dx.doi.org/10.29228/tbd.2007.38902>

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 09 Ekim / October 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 14 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi / Published: 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2019

Cilt / Volume: 27

Sayfa / Pages: 420-454

Copyright © Published by Toplum Bilimleri Dergisi – Journal of Social Sciences.

All rights reserved. www.toplumbilimleri.com

Vâkıdî'nin İbn İshâk'tan İntihal Yapıp Yapmadığına Dair Bir Değerlendirme*

Öz: İbn İshâk (ö. 151/768) ve Vâkıdî (ö. 207/823) siyer târihinin en önemli iki âlimidir. Her ikisi de kendilerinden sonra gelen İslam târihçilerine öncülük etmiştir. Bu öncülük rivâyet nakil metotlarında görüldüğü gibi rivâyetlerin metinlerinde de görülmektedir. İbn İshâk'ın eserinin büyük bölümü İbn Hişâm tarafından günümüze aktarılmıştır. Bu eser Hz. Muhammed'in Âdem peygambere kadar uzanan soyu kütüğü ile başlar ve Hz. Peygamber'in hayatı ile devam eder. Vâkıdî'nin eseri ise Hz. Peygamber'in seriyye ve gazvelerini kapsar.

İbn İshâk ve Vâkıdî, eserlerinde meşhur siyer ve hadis âlimi İbn Şihâb ez-Zührî'den rivâyette bulunmuşlardır. Ancak Vâkıdî, Zührî'nin meşhur öğrencilerinden olan İbn İshâk'tan doğrudan hiç rivâyet almamıştır. Onun bu tavrı Horovitz ve Wellhausen gibi bazı müsteşriklerin dikkatini çekmiş ve onlar bu durumu şüpheli görmüşlerdir. Bu şüphelerini desteklemek için İbn İshâk'ın *Sîre*'si ile Vâkıdî'nin *Kitâbü'l-Meğâzî*'sinde bazı bölümlerin birbirine çok benzediğini ifade etmişlerdir. Bu iddiadan yola çıkılarak Vâkıdî'nin rivâyetlerinde gizli bir şekilde İbn İshâk'tan faydalanıp faydalanmadığı tespit edilmeye çalışıldı.

Bu iki müellif aynı dönemde yaşamalarına rağmen birbirleri ile doğrudan görüşüp görüşmedikleri konusunda net bir bilgiye ulaşamıyoruz. Kaynaklarda İbn İshâk'ın, Vâkıdî'nin hocası olduğuna dair rivâyetler olmasına rağmen bu hususta her ikisinden de birinci ağızdan bir açıklama göremiyoruz. Bu nedenle İbn İshâk'ın *Sîre*'si ile Vâkıdî'nin *Kitâbü'l-Meğâzî*'sinde yer alan rivâyetlerden yola çıkılarak Vâkıdî'nin intihal yapıp yapmadığı bilgisine ulaşılmaya çalışıldı. Çalışmamızda Vâkıdî'nin İbn İshâk'tan gizli bir yolla aktarımda bulunmadığı, onun, rivâyetlerini kendine has bir üslup ve isnâd yöntemi ile naklettiği sonucuna ulaştık.

Anahtar Kelimeler: Siyer, İbn İshâk, Vâkıdî, Isnâd, Rivâyet, İntihal.

An Evalation of Whether Wâqidî Made Plagiarism from Ibn Ishâq

Abstract: Ibn Ishâq (d.151/768) and Wâqidî (d. 207/823) are the two most important scholars in the siyar history. Both pioneered the Islamic Historians who came after them. This leadership has seen in the texts of the narrations as seen in the transfer methods. Much of Ibn Ishâq's work has been transferred to the present day by Ibn Hisâm. This work begins with the generation of the Prophet Muhammad extending to the Prophet Ādam and

* Bu makale, Çukurova II. Uluslararası Multidisipliner Çalışmalar Kongresi'nde sunularak basılan "İbn İshâk ile Vâkıdî'nin Yöntem Bakımından Benzerlik ve Farklılıkları" adlı tebliğin içeriği genişletilerek ve değiştirilerek üretilmiş halidir.

continues with the life of the Prophet Muhammad. The work of Wâqidî covers the military expeditions and gazvahs of the Prophet Muhammad.

Ibn İshâq and Wâqidî narrated in his own books the famous siyar and hadith scholar Zuhri. However, Wâqidî did not receive any narrations directly from Ibn İshâq, one of the famous students of Zuhri. His attitude attracted the attention some orientalist, such as Horowitz and Wellhausen, and saw this suspicious. They stated that in order to support these doubts, some sections of Ibn İshâq's *Sîra* and Wâqidî's *Kitābu'l-Maghāzî* were very similar. Based on this claim, it was tried to determine whether or not Wâqidî used in his narrations in a secret manner.

Although these two authors live in the same period, we can't reach any clear information about whether they are directly in contact with each other. Although sources say that Ibn İshâq is the teacher of Wâqidî, we do not see a first-ever explanation from both of them. For this reason, it was tried to find out whether Wâqidî made plagiarism based on the narrations in Ibn İshâq's *Sîra* and Wâqidî's *Kitābu'l-Maghāzî*. In our study, we reached the conclusion that Wâqidî did not transmit a secret way from Ibn İshâq and that he narrated his narrations in his own style and isnād method.

Keywords: Siyār, Ibn İshâq, Wâqidî, Isnād, Narration, Plagiarism.

GİRİŞ

İlk Siyer çalışmalarını Hicrî II. yüzyıldan itibaren başlatmak mümkündür. Bu alanda te'lif edilerek günümüze ulaşan ilk eser de İbn Şihâb ez-Zührî'nin (ö. 124/742) *Meğâzî*'sidir.¹ İlk İslam Târîhi kaynakları genellikle "derleme-toplama" rivâyetlerden oluşan eserleri ihtiva ediyordu. Bu rivâyet toplama usulü o dönemde kabul gören bir yöntemdi. Mevcut eserlerin sistemli bir yöntem bilgisi ile tenkit edilmesi ilk İslam târihçilerinin uyguladığı bir usûl değildi.² Bu nedenle, İslam târih yazıcılığını rivâyetçi (nakilci) usûl ile başlatmak mümkündür.³

İslam'ın doğuşundan itibaren Müslümanlar Hz. Peygamber'in (sav) hayatını öğrenmeye karşı büyük bir ilgi duymuşlardır. Bazı Müslümanlar onun ibadet, muamelât ve fıkıhla ilgili sözlerine ilgi duymuşlar, bazıları ise onun aile hayatına, ahlâkına, savaşlarına ilgi göstermişlerdir. Böylece hadis ve siyer kitapları yazılarak günümüze kadar ulaşmıştır. Siyer rivâyetleri de hadislerde olduğu gibi isnād ve metin düzeninde nakledildiği için bunlar da hadis usûlcüleri tarafından değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Dolayısıyla siyer

¹ Sabri Hizmetli, *İslam Târîhi (İlk Dönem)*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1999), 82.

² Hizmetli, *İslam Târîhi*, 42-43.

³ İbrahim Kafesoğlu, "Târîh İlmi ve Bizde Târîhçilik", *İst. Üniv. Edeb. Fak. Târîh Dergisi*, (Mart 1962-Eylül 1963): 1.

rivâyetleri hadis nakil yöntemlerine uygulanan bir yöntem çerçevesinde tenkit edilmiştir.⁴ Bu yöntem de uygulamada bazı sorunlara neden olmuştur. Hadis nakil usullerini rivâyetlerinde yeterince uygulamayan siyer âlimleri münekkitlerin şiddetli eleştirilerine maruz kalmışlardır. Siyer ilminin kendine has bir tenkit metodu olmadığı için de siyer âlimleri bu eleştiriler karşısında kendilerini savunmada yetersiz kalmışlardır.

İslam târihçileri doğrudan veya dolaylı olarak birbirlerinden bilgi ve haber alışverişi yapmışlardır. Özellikle ilk siyer yazarları olan İbn İshâk, Vâkıdî, İbn Hişâm, İbn Sa'd ve Taberî gibi adından söz ettiren ilk siyer ve târih yazıcıları birbirlerinden rivayet naklinde bulunmuşlardır. Haddizatında bu, kaçınılmaz bir durumdu çünkü elde mevcut olan sayılı kaynaktan nakiller yapmaktan başka bir çare de yoktu. Ancak haber ve nakillerin gizli bir yolla, kaynak gösterilmeden nakledildiğine dair önemli iddialardan söz etmek de mümkündür. Bilhassa Vâkıdî hakkında öne sürülen bu iddiaların araştırmaya muhtaç olduğu düşüncesi ile bu çalışma oluşturuldu. Bu konuyla ilgili olarak J. M. B. Jones, *İntihal Açısından Vâkıdî ve İbn İshâk'a Göre Atike'nin Rüyası ve Nahle Seriyyesi*, Kasım Şulu'un tercümesi ile okurların hizmetine sunulmuştur. Bu esere ilaveten Şaban Öz'ün *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri* ismiyle kaleme aldığı doktora tezinde Vâkıdî'nin intihal yapıp yapmadığına dair değerlendirmesine yer verdiği bir bölüm yer almaktadır.

1. TARİH YAZICILIĞINDA RİVÂYETÇİ METOD

Rivâyetçi veya naklî yazım (vak'anüvislik) anlayışına göre olaylar sebep-sonuç ilişkisi düşünülmeden ele alınır; rivâyetler herhangi bir eleştiriye tabi tutulmaz, incelenmez doğrudan nakletme esasına dayanır. Meselâ Herodot târihi, ilk dönem İslam târihi eserleri bu zümreye girer.

Rivâyetçi metot târih yazıcılığının en eski şeklidir. Bu metot Müslüman târihçiler tarafından da başarıyla uygulanmıştır. Hatta İslâm târihçiliği "rivâyetçi târihçilik" olarak kabul edilebilir. Olaylarla ilgili haberler olduğu gibi, genellikle tenkide tabi tutulmaksızın, yorum yapılmadan zamanımıza kadar gelmiştir. Nâdiren haberler tenkit edilir ve yorumlanır, değerlendirme kısmı genellikle okuyucu ve araştırmacıya bırakılır. Haberlerin bu şekilde olduğu gibi günümüze ulaşması düşünülenin aksine olumlu sonuçlar doğurmuştur. Nitekim geçmişte bu tür rivâyetler zayıf görüldüğü için terkedilmiş olsaydı şimdilerde bunların birçoğundan bihaber olurduk.⁵

2. SİYER RİVAYETLERİNDE İSNÂD VE METİN İLİŞKİSİ

İslam literatüründe isnâd, rivâyetlerin nakli hakkında bir tabirdir, hadis ve siyer haberlerinin de önemli bir parçasıdır. Buna göre isnâd, haberi ilk nakleden kişiye kadar belli bir metotla ulaştırmak,⁶ şeklinde tanımlanmıştır. Başka bir ifadeyle bir olayı nakleden râvinin, onu kimden aldığını, aldığı kimsenin de kaynağını belirtmesine isnâd denir. Böylece

⁴ Talat Koçyiğit, *Hadis Târihi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1977), 208.

⁵ Ramazan Şeşen, *Müslümanlarda Târih Coğrafya Yazılığ*, (İstanbul, İSAR, 1998), 11.

⁶ C. Kâsımî, *Kavâidü't-tahdis, dâru ihyâi's-sünneti'n-nebeviyye*, (Beyrut: 1399/1979), 202.

haberinin ilk kaynağı olan Hz. Peygamber'e ulaşınca kadar kesintisiz bir râvi zinciri kurulur. İşte bu nakil zincirine "isnâd" adı verilir.⁷

Bunun içindir ki, hadis/sünnet ile ilgili rivâyetlerin değerlendirilmesinde isnâdın önemi son derece büyüktür. Zira isnâdı gösterilmeyen bir sözü hadis olarak nakletmek mümkün değildir.⁸ Aynı şekilde siyer rivâyetleri için de isnâdın yeri önemlidir ancak siyer âlimlerinin bütün rivâyetleri için bir isnâd kullandıklarını söylemek güçtür. Bu nedenle hadis usûlcüleri isnâdı olmayan siyer haberlerini sahih kabul etmemişler; bu minvalde isnâd kullanmayan siyer âlimlerini de güvenilir bulmamışlardır.

Hadis ve siyer haberlerinin derlenip toplanması ve kitap haline getirilmesi Hicri II. yüzyılın önemli ilmî faaliyetlerindedir. Bu anlamda bu iki ilim dalının aynı dönemde ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Buna ilaveten metot bakımından da bahsi geçen iki ilim dalı arasında önemli benzerlikler göze çarpar. Bu üsluba göre her târihî hâdise, o dönemde yaşamış bir râvinin sözleriyle rivâyet edilmiş olacak ve isnâd yoluyla eserin yazarına kadar ulaştırılacaktır. Eğer râvi zincirinde herhangi bir sorun yoksa o haber sahih ve güvenilir kabul edilecektir. Ancak bu tenkit şekli olayın senesinde yer alan râvilerle sınırlı kalmıştır. Haberin metin kısmına aynı derecede özen gösterilmemiştir. Isnâd tenkidi olarak nitelendirilen bu metodun çoğunlukla hadis âlimleri tarafından uygulandığını söylemek mümkündür. Ancak hadis âlimleri aynı metodu siyer haberleri için de kullanınca bazı değerlendirme problemleri ortaya çıkmıştır.⁹

Siyer âlimleri de hadis âlimleri gibi rivâyetlerini büyük oranda isnâd yoluyla nakletmişlerdir. Ancak bu hususta hadisçiler kadar titiz davranmadıkları eleştirisi ile karşı karşıya kalmışlardır. İbn İshâk ve Vâkıdî gibi ilk siyer müellifleri de hadisçiler gibi rivâyetlerinde isnâd kullanmışlar ancak bu yöntemi naklettikleri bütün haberlerde uygulamamışlardır. Bu yüzden de hadis âlimlerinin sert eleştirilerine maruz kalmışlardır. Siyer haberlerinin özelliğinden kaynaklı bir yaklaşımla ilk siyer yazarları haberlerini yer ve zaman göstererek almışlar ve bu haberleri yorumlamadan sonraki nesillere aktarmışlardır. Onlar için olayın metin kısmı ön planda olduğundan naklettikleri rivâyetlerin senesindeki râvileri araştırmak gibi bir çaba içerisine girmemişlerdir. Bunun sonucunda hadisçiler tarafından eleştirilmeleri kaçınılmaz olmuştur.¹⁰

Her ne kadar isnâd sistemi hadis ile siyerin ortak uygulaması olarak görülse de hadis ilminin temelini oluşturan isnâd yönteminin siyer yazıcılığında aynı hassasiyet içinde kullanıldığını ifade etmek zordur. Bu yüzden İbn İshâk ve Vâkıdî gibi ilk siyer yazarları isnâd yöntemi bakımından değerlendirmeye tabi tutulduğunda, tabiri caizse, sınıfta kaldıkları görülmektedir.

⁷ Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, (Ankara: 1992), 165.

⁸ Ali Çelik, "Târih Yazıcılığında Isnâd'ın Kullanılışı ya da Rivayetçi Metod", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/2, (2003): 12.

⁹ Şefaattin Severcan, "Rivayetlerin Bilimselliği (Hz. Peygamber ve Dört Halife Dönemi)", *İSTEM* 5/9, (2007): 25; Philip Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Târihi*, trc. Salih Tuğ (İstanbul: 1980), 2/594.

¹⁰ James Robson, "İbn İshâk'ın Isnâd Kullanışı (1)", trc. Talat Koçyiğit, *AÜİF Dergisi* (1962): 118; Ahmed İmtiyaz, "Bir Muhaddis Olarak Vâkıdî", trc. Ramazan Özmen, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3, (Van 2000): 429-439.

Meşhur İslam Târihçisi Taberî de (ö. 310/923) haberleri tenkit etmeden kitabına doğrudan aldığı için şiddetli bir şekilde eleştirilmiştir. O, bu eleştirileri alacağını bilircesine ta o dönemde bir anlamda kendisini eleştirenlere cevap vermiştir: “Bu kitabımızı inceleyenler bilsinler ki burada naklettiğim rivâyetlerin büyük çoğunluğu aklı delillere ve insanların düşünerek ortaya koydukları sebeplere dayanmamaktadır. Bunlar, sened zincirleriyle râvilerini gösterdiğim haber ve rivâyetlere dayanır. Çünkü geçmiş dönemlere ait olan haberlerin ve olayların bilgisi bunları yaşamamış ve görmemiş olanlara ancak, onları görenlerin haber vermeleri; duyanların o haberleri nakletmeleri ile bilinir. Bunlar aklı çıkarımlar ve düşünceler yoluyla bilinmez.”¹¹ Elbette Taberî'nin burada sözünü ettiği konu sadece isnâd tenkidi değil aynı zamanda haberlerin metinlerinin de tenkit edilmesi ile ilgilidir.

İbn Haldun (ö. 808/1406) da duydukları her haberi olduğu gibi alan yani rivâyetçi metodu benimseyen târihçileri eleştiren ilim adamlarından biridir. Ona göre bazı târihçiler: “Yanlış rivâyetleri araştırıp sorgulamadan, işittikleri şekliyle bize naklettiler. Olayların nedenlerini düşünmediler ve kavramadılar. Yanlış ve bâtil olan haberleri kaldırıp atmadılar, onları reddetmediler. Bunlarda hakikati araştırma çabası az idi.”¹²

Rivâyetleri sorgulamadan nakleden târihçilerin bu tavırlarının arka planında iki sebep görünmektedir: Birincisi, dönemlerinin rivâyet usul anlayışının metin tenkidine ihtiyaç duymamasıdır. Onlara göre, geçmişin bilgisi aklı çıkarımlar ve düşünce yoluyla değil ancak rivâyet yolu ile bilinebilir. Bu yüzden dönemin târihçiliğinde “rivâyet târihçiliği” hâkimdir. İkincisi ise, bu ilim adamlarının metin tenkidi yapmadan kendilerine ulaşan bütün rivâyetleri sonrakilere taşımakla çok önemli bir hizmete aracılık ettiklerini düşünmeleridir. Şayet onlar, kendilerine ulaşan rivâyetleri eleyip bir kısmını atmış olsalardı birçok haber târihin sahnesinden kaybolup gitmiş olacaktı. Bunun sonucunda ise bugün elimizde bulunan geçmişle ilgili çok önemli miktarda bilgi yok olacaktı. Dolayısıyla biz, geçmişle ilgili bilgilerimizin önemli bir bölümüne bu ilim adamlarının zayıf görüp de atmadıkları rivâyetler sayesinde sahibiz.¹³

Sonuç itibariyle elimizdeki siyer rivâyetleri insan yapımı bir üründür. İnsanın elinden çıkan her eserin içinde bir hata veya kusur ihtimali her dönemde olmuştur ve bundan sonra da olacaktır. Eski müelliflerin, haberleri sorgulamadan almaları elbette eleştirilmelidir. Ancak bu eleştirileri yaparken o zamanın rivâyet metodu, imkân ve şartları da görmezden gelinmemelidir. Onların bizlere bıraktığı bu zengin malzemeyi modern teknik ve metotlarla bilimsellik süzgecinden geçirdikten sonra bu haberlerin doğrularını alıp sahiplenmek ve onları korumak gerekir. Ayrıca bu bilimsel yaklaşım sonucu ortaya çıkan zayıf haberleri de bir kenarda muhafaza edip ihtiyaç hâsıl olduğunda kullanmak gerektiği kanaatindeyiz. Çünkü şimdilerde bilime göre sağlam görülmeyen bir rivâyet/haber sonraları başka verilerin doğrulanmasında kullanılabilir.

3. İBN İSHÂK'IN SİYER RİVAYETLERİNDEKİ METODU

¹¹ Taberî, *Târihü 'l-ümem ve 'l-mülük*, 11 Cilt, (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabi, ts.), 1: 7-8.

¹² İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, 5. Baskı, (İstanbul: Dergâh yay., 2007), 160.

¹³ Severcan, “Rivâyetlerin Bilimselliği”, 25.

Muhammed b. İshâk, (ö. 151/768) meşhur hadis ve siyer müellifi Zührî'nin en önemli öğrencisidir.¹⁴ İbn İshâk Hicrî II. yüzyılın ilk yarısında siyer alanında kendini göstermiş ve kendinden sonrakilere de kalıcı etkiler bırakmıştır. İbn İshâk, dünya târihini Peygamberler Târîhi olarak algılamış, siyeri de bu târihin son halkası olarak görmüştür.

Muhammed b. İshâk b. Yesâr'ın *el-Mübtede ve'l-Meb'as ve'l-Meğâzî (es-Sîre)* isimli eseri günümüze kısmen ulaşmıştır. Eksik nüshalar halinde elimize ulaşan eser iki ayrı yazar tarafından neşredilmiştir. Bunlar, Muhammed Hamîdullah'ın *Sîretü İbn İshâk el-Müsemma bi Kitâbi'l-Mübtede ve'l-Meb'as ve'l-Meğâzî* ismiyle 1981 yılında neşrettiği nüsha ve Süheyl Zekkâr'ın *Kitâbu's-Siyer ve'l-Meğâzî* ismiyle 1976 yılında neşrettiği diğer nüshadır.¹⁵

İbn Hişâm (ö. 218/813), İbn İshâk'ın eseri üzerinde bazı eklemeler ve eksiltmeler yaparak onu yeniden yazdı. Özellikle peygamberler târihi kısmındaki isrâiliyât türü haberleri kitaptan çıkardı. Buna ilaveten, Kur'an'da yer almayan ve Hz. Peygamber'le ilgisi olmayan konuları; tanınmış şairlere ait olmayan şiirleri de eserine almadı. Çok fazla olmamakla beraber kendisi de bazı ilavelerde bulundu. Bu düzenlemeden sonra İbn İshâk'ın eseri İslam dünyasında İbn Hişâm'ın adıyla meşhur oldu. Bundan sonra yazılan siyer kitapları için bu eser en temel kaynak hâline geldi.¹⁶

İbn İshâk'ın, çoğu sahabe çocuğu olan 100 kadar Medineli râviden hadis aldığı nakledilmiştir.¹⁷ İbn İshâk'ın eserini yeniden derleyen İbn Hişâm *el-Mübtede* adıyla anılan bölümün büyük kısmını eserine almadığı için İbn İshâk'ın kısas-ı enbiyası ve Cahiliye dönemini ilgilendiren haberleri daha çok Taberî'nin târih ve tefsir kitaplarında görüyoruz. Mekke'nin ve Kâbe'nin eski târihiyle ilgili bölümleri ise Ezrakî'nin *Ahbâru Mekke* isimli eserinde bulabiliyoruz.¹⁸

İbn İshâk'ın *Mübtede* ismini verdiği eserinin başlangıç kısmı Taberî'nin başlangıcı ile mukayese edildiğinde İbn Hişâm'ın çıkardığı bölümün oldukça geniş olduğu görülür. Ayrıca bu bölümün masal ve isrâiliyâttan olması da onun değerini azaltmaz. İbn Hişâm'ın ilim ehline bilinmeyen şiirleri eserden çıkarması da onun yaptığı hatalardan biridir. Her ne kadar İbn İshâk'ın şiir bilgisi arzu edilen ölçüde değilse de İbn Hişâm'ın, şiir alanındaki değerlendirmeyi şairlere bırakması daha isabetli olurdu.¹⁹

İbn İshâk eserini üç bölümde ele aldı: Hz. Âdem'den Hz. İsmail'e kadar peygamberlerin târihi (el-Mübtede), Hz. İsmail'den Hz. Peygamber'e kadar olan târih (el-Meb'as) ve Hz. Peygamber'in bi'setinden önceki ve sonraki hayatı ve icraatı (el-Meğâzî). İbn İshâk, eserinin birinci bölümündeki bilgileri daha önceleri Araplar tarafından toplanan ve Mısır'daki tahsili esnasında tamamladığı isrâiliyât bilgilerine dayandırdı. İkinci bölümü ise İslam'dan önceki Arapların târihlerinden ve neseblerinden bahseden daha çok efsanevî

¹⁴ Şeşen, *Müslümanlarda Târih Coğrafya Yazılışı*, 26.

¹⁵ Çelik, "Târih Yazıcılığında İsnâd'ın Kullanılışı ya da Rivayetçi Metod", 17.

¹⁶ Mehmet Özdemir, "Siyer Yazıcılığı Üzerine", *Milel ve Nihal, İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 4/3 (Eylül – Aralık 2007): 133-134.

¹⁷ Mustafa Fayda, "İbn İshâk", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20: 94.

¹⁸ Fayda, "İbn İshâk", 20: 95.

¹⁹ X., "İbn İshâk'ın Hayatı", trc. Mustafa Sabri Küçükaşçı, *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü* (İstanbul, Ocak 1996): 181-187.

haberlerin yer aldığı kaynaklara dayandırdı. Mukaddime olarak kabul edilebilecek bu iki bölümden sonra İbn İshâk, Hz. Peygamber'in hayatını ele almaya başlamıştır. Hâdiseleri sıralı olarak değil de Hz. Peygamber'in zatında bizzat vaki olan kıssalar gibi sevk ederek Hz. Peygamber'in hayatıyla uzaktan ve yakından alakası olan, başkalarına ait kıssaları da anlatmıştır. İbn İshâk, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hicri I. yüzyılda Müslümanların bir araya getirdikleri aşağı yukarı bütün târihî bilgileri tespit etmiştir. Onun Mekke devrine Medine devrinden daha çok önem verdiği söylenebilir. Bu kısma Hz. Peygamber'in nübüvvet alametlerini zikreden bir giriş yazarak nübüvvet ve onun sıhhatiyle uzaktan yakından alakalı bütün kıssaları aktardığı görülür.²⁰

Bilindiği gibi İbn İshâk, hadisçiler gibi rivâyetlerinin büyük kısmını isnâd ve metin bütünlüğü içinde aktarır ancak o, hadis âlimleri gibi bütün rivâyetler için bir sened zinciri kullanmaz. Bazen de hadis usûlcülerinin kıstaslarına uymayan bir tarzda isnâd kullanır. O, bazen kendi şeyhini zikretmekle yetinir bazen de isnâd zincirini eksik bırakır; bazen de bir sahabîye veya Hz. Peygamber'e kadar giderek muhtelif şekillerde isnâdı kullanır. Bazı haberleri de onları zikreden herhangi bir râviye dayanmaksızın umumi bir ifade ile anlatmaya başlar. Fakat bu metot, onun sadece mevzuya giriş metodudur, bunun arkasından genellikle hâdisenin çeşitli isnâdlarını vermeye veya olayların farklı anlatılışlarını aktarmaya devam eder. Bununla beraber, Bedir ve Uhud savaşlarında olduğu gibi her iki taraftan ölen kimselerin isimleri gibi önemli bir haberi naklederken hiç râvi ismi vermemesi dikkat çekicidir. Böyle yapmasının sebebi muhtemelen bu kadar meşhur bir hadise için isnâd vermenin lüzumsuz bir çaba olacağını düşünmesindedir.²¹

İbn İshâk, bazı rivâyetlerinde “âlimin biri, filan aileden bir şahıs, filan kabileden bir kimse” gibi müphem ifadelerle râvileri zikreder. Bunun yanında onun başka bir uygulaması da şüphe duymadığı bir şahsın ismini zikretmeden ondan nakil yapmasıdır. İbn İshâk'ın bu yöntemi neden uyguladığını tam olarak açıklamak mümkün görünmemektedir. İbn İshâk, isimsiz râvileri bazen de “ilim ehlinde biri” ve “Tayy ricalinde biri” şeklinde zikretmiştir.²² İbn İshâk'ın diğer bir nakil metodu da birbirleriyle çelişen rivâyetleri “Allah, olanı daha iyi bilir” ilavesiyle bitirmesidir.²³

İbn İshâk, bazı haberlerde, “bana ulaştığına göre” veya “bana zikredildi” şeklinde ifadeler kullanmıştır. Muhtemelen bu haberlerin açıklamaya ihtiyaç duyulmayan bilgiler içermesinden veya bunları herhangi bir râviye bağlama zarureti görmediğinden bu tür ifadelerle aktarmıştır.²⁴

İbn İshâk'ın kaynağını gizlemesinin bir diğer muhtemel nedeni de ilmî rekabettir. İbn İshâk, Musâ b. Ukbe'yi eserinde zikretmemiştir. Aynı şekilde Vâkıdî de *Meğâzi'*inde İbn

²⁰ X., “İbn İshâk'ın Hayatı”, 185.

²¹ Rabson, “İbn İshâk'ın İsnâd Kullanışı (1)”, 118.

²² Rabson, “İbn İshâk'ın İsnâd Kullanışı (1)”, 118-119.

²³ Rabson, “İbn İshâk'ın İsnâd Kullanışı (1)”, 120.

²⁴ Rabson, “İbn İshâk'ın İsnâd Kullanışı (1)”, 121.

İshâk'ı zikretmemiştir. Vâkıdî'nin İbn İshâk'ı zikretmeme nedeniyle İbn İshâk'ın Musâ b. Ukbe'yi zikretmeme nedeni aynıdır. Bunun nedeni alanlarındaki ilmî rekabettir.²⁵

İbn İshâk'ın isnâdlarında meçhul şahıslara yer vermesini onun bazı bilgileri gizlediğine yorumlayanlar olsa da esasında onun bu metodu takip etmesini bu şahısların, isimlerini hatırlayamadığı için böyle yaptığını kabul etmek gerekir. Çünkü onun zamanında henüz mükemmel bir isnâd sistemi oluşturulmamıştı. Bu nedenle onun, kusursuz râvilerden müteşekkil isnâdlar vermesi için hileye başvurmasında hiçbir sebep yoktur. O, haberleri aldığı ve hatırlayabildiği şekilde vermiştir ve zamanında mevcut olmayan bir isnâd yöntemine yetişemediği için elbette eksiklerden sorumlu tutulamayacaktır.²⁶

İbn İshâk, bazen hâdiseler hakkında şahsi görüşlerini de belirtmiştir. Onun Ehl-i Kitap'la ilgili haberlerde Yahudi, Hıristiyan ve Mecusîlerden rivâyette bulunduğu ve bunların isimlerini söylemek yerine "Tevrat Ehli", "İlk kitap ehlerinden bazı kimseler", "Acemlerden söz nakledenler" gibi ifadeler kullandığı görülür. Hatta bu hususta daha da ileri giderek eski ve Yeni Ahid tercümelerinden aynen haber almaktan çekinmez. Onu diğer târihçilerden ayıran bir özelliği de doğru olup olmadığını incelemeksizin eserine önemli sayıda şiir almasıdır. Bu özelliği nedeniyle hem çağdaşları hem de daha sonraki âlimler tarafından tenkit edilmiştir. Bu eseriyle siyer ve târih yazıcılığının ufkunu genişleten İbn İshâk kendinden sonra gelen siyer ve târih yazarlarının ustası olarak görülmüştür. İbn Sa'd, Ezrakî, Belazûrî ve Taberî başta olmak üzere meşhur târihçiler eserlerinde onun rivâyetlerini kullanmışlardır.²⁷

İbn İshâk'ın, haberleri araştırmada kullandığı en sık yöntem soru sormaktır. O, kaynaklarına, hâdiselerle ilgili devamlı olarak sorular yönelmiştir. Kendisi, İbn Şihâb ez-Zührî'ye Resûlullah'ın (sav) bir konudaki uygulamasını, bir rivâyette geçen Resûlullah'ın akrabalarından kastını, bir ayetin kimler için nâzil olduğunu, sormuştur.²⁸

İbn İshâk, hâdiseleri tek taraflı olarak nakletmemiş karşı görüşlere de yer vermeye gayret etmiştir. Bu anlamda, Müslüman-Ehl-i Kitap veya Müslüman-Müşrik ilişkilerine dair rivâyetlerinde karşı tarafın görüşlerine de yer vermiş, hatta bununla da yetinmemiş, Arap kabileleri arasında dolaşarak Hz. Muhammed'in (sav) hayatına dair bilgiler toplamıştır.²⁹

İbn İshâk, kendisine ulaşan bazı haberleri, kendine göre sahih olandan zayıf olana doğru bir sıralama içerisinde sunmuştur. Nitekim, İsrâ haberi ile ilgili rivâyetleri böyle bir sıralama dâhilinde aktarmaktadır. İbn İshâk, tasnifinde bazen senedinin sıhhatini dikkate alırken bazen de metni dikkate almıştır. Şayet konuyla ilgili elinde tek bir rivâyet varsa senedine veya içeriğine bakmaksızın nakletmiş, ancak daha sonra, senedi sahih olan başka haberlerle zayıf olan haberini desteklemiştir.³⁰

²⁵ Şaban Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), 314.

²⁶ Rabson, "İbn İshâk'ın Isnâd Kullanışı (1)", 121-122.

²⁷ Fayda, "İbn İshâk", 20: 95-96.

²⁸ Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, 271-272.

²⁹ Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, 272.

³⁰ Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, 329.

İbn İshâk eserinde, İbn Hişâm ve Vâkıdî'nin aksine neredeyse hiç tercihte bulunmamıştır. Sadece bir yerde, o da "İlim Ehli"ne dayandırarak ve öncesinde "Allah bilir" ibaresini kullanarak tercihini ifade etmiştir.³¹

Meşhur muhaddisler bir yandan İbn İshâk'ı eleştirirken diğer yandan onun rivâyetlerine karşı ilgisiz kalmamışlardır. Müslim b. Haccâc (ö. 261/875), Ebû Dâvûd (ö. 275/888), Tirmizî (ö. 279/892), Nesâî (ö. 303/915) ve İbn Mâce (ö. 273/886) gibi önde gelen muhaddisler İbn İshâk'tan hatırı sayılır oranda rivâyet nakletmişlerdir. Buhârî ise (ö. 256/870) asıl rivâyetlerinde râvi olarak onun adını kullanmazken ikinci senedlerinde İbn İshâk'ın adını rivâyetlerinde kullanmıştır.³² İbn İshâk'ın İbn Hişâm nüshasında, tekrarları ile beraber yaklaşık olarak 560 sened zikretmesi de onun senede verdiği önemi göstermesi bakımından kayda değerdir.³³

İslam Târîhi boyunca yazılmış Cerh Ta'dil kitaplarına (Tenkit-Değerlendirme) bakıldığında bütün münekkitler tarafından ta'dil edilen bir âlime rastlayamayız. En güvenilir hadis imamı olarak kabul edilen Buhârî'nin de bu eleştirilerden nasibini aldığını görürüz. O yüzden mutlak manada güvenilir/sahih kabul edilen müşterek bir değerlendirme bulmamız mümkün değildir. Böyle bir durumda Ebu Hanife hakkındaki Sevrî'nin, Mâlik hakkında İbn Ebi Zîb'in, Şafîî hakkında İbn Maîn'in, Ahmed b. Salih vd. hakkında Nesâî'nin sözlerine iltifat edilmez. Çünkü bu değerlendirmeler cerhi öne alarak yapılan değerlendirmelerdir. Cerh öncelendiğinde ise sağlam hiçbir hadis ve siyer âlimi kalmayacaktır.³⁴

Muhaddisler ve cerh ta'dil âlimlerinin İbn İshâk'a yönelttikleri en ağır tenkit, onun haberi aldığı râvi veya şeyhi atlayıp ilk râvinin adıyla (tedlîs) nakletmesidir. Ancak bu hususun, siyer ve hadis rivâyeti arasındaki farktan ileri geldiği söylenebilir. Ayrıca *es-Sîre*'sinde, gerçek dışı ve abartılı olaylara da yer vermesi de eleştirilerin nedeni olmuştur. Bununla birlikte Meğâzî ve siyerde de o, üstad olarak görülmüştür. Yazılan bunca siyerler arasında *es-Sîre*'sinin târih boyunca bu kadar rağbet görmesinin ve kaynak gösterilmesinin sebebi İbn İshâk'ın özellikle siyer rivâyetlerinde güvenilir biri olmasındandır.

Zehebî gibi sivri dilli bir münekkidin onu savunması ve "imâm, hâfız" kavramlarıyla takdîm etmesi de onun güvenilirliğine işarettir. Buhârî, Müslim, İmâm Mâlik gibi âlimlerin bile tenkit edilmekten kaçamamaları, onların güvenilir bir âlim olmalarına gölge düşürmez. Eleştiri, gerçekleri ortaya çıkarmanın ilmî ilkelerindedir. Her ilim erbâbı gibi İbn İshâk da bundan nasîbini almıştır.³⁵

4. VÂKIDÎ'NİN SİYER RİVAYETLERİNDEKİ METODU

³¹ Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, 337.

³² Haci Ataş, *Siyer ve Hadis Kaynaklarında Kitabu'l-Meğâzî* (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018), 48-418, (Bu tezde hadisçilerle siyercilerin kullandıkları ortak rivayetler karşılaştırmalı olarak verilmiştir.); Ayrıca Bk. Veysel Özdemir, "Buhârî'nin Meğâzî Rivayetlerinde Tesâhülünün Olup Olmadığı ile İlgili Değerlendirmeler", *Ekev Akademi Dergisi* 18/58 (Kış 2014): 395-453.

³³ Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, 310.

³⁴ Abdullah Ünal, "İbn İshâk ve Hadis Rivayetlerindeki Yeri", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 2, (Kasım 2009): 104.

³⁵ Ünal, "İbn İshâk ve Hadis Rivayetlerindeki Yeri", 104.

Vâkıdî, Medine târih ekolünden kabul edilmektedir.³⁶ Onun İbn İshâk'ın talebesi olduğunu, Medine târih ekolünün onunla zirveye ulaştığını ifade eden³⁷ çağdaş yazarlar vardır. Ancak, Medine ekolü diye bir ekolün olmadığını dolayısıyla Vâkıdî'nin de mevcudiyeti şüpheli bir ekolün müntesibi olamayacağını belirten İslam Târihçileri de vardır.³⁸

Vâkıdî, günümüze kadar gelen *Kitâbü'l-Meğâzî* isimli eserin müellifidir. O da İbn İshâk gibi kendisinden sonraki siyer yazarları üzerinde iz bırakan önemli siyer âlimlerdendir. İbn İshâk ile beraber o da kitabında hocaları vasıtasıyla Zührî'den rivâyette bulunmuştur. Ancak o, Zührî'nin meşhur öğrencilerinden ve çağdaşı olan İbn İshâk'tan hiç rivâyet almamıştır. Onun bu tavrı Horovitz ve Wellhausen gibi bazı Müsteşriklerin dikkatini çekmiş ve bu durumu şüpheli görmüşlerdir. Onlar bu şüphelerini desteklemek için İbn İshâk'ın *Sîre*'si ile Vâkıdî'nin *Kitâbü'l-Meğâzî*'sinde yer alan bazı rivayetlerin birbirine çok benzediğini ifade etmişlerdir.³⁹

Vâkıdî, siyer rivâyetlerinin nakli hususunda özel bir yere sahiptir. Onu özel kılan şey onun, döneminin şartlarında târihî, ilmî ve teknik bir usûl takip etmesidir. Olayları detaylı bir şekilde ele almış, bu detayları verirken de değişmeyen mantıkî bir sistemi takip etmiştir. Gazveleri anlatış tarzı, olayların yer ve zamanlarını vermesi, coğrafi detaylardan bahsetmesi ve bunu sürekli aynı mantıkla yapması onu ayrıcalıklı kılan unsurlardan bazılarıdır. Vâkıdî'yi diğer siyer âlimlerinden ayıran bir özelliği de olaylar hakkında kendi görüşünü belirtmesidir.⁴⁰

Vâkıdî'nin, Müşrik görüş ve gözlemlerine, şâhitliklerine yer verdiği birçok anlatısı vardır. Haberde tarafsızlık düşüncesiyle yer verilen bu tür anlatımların dönemin târih anlayışını göstermesi açısından ayrı bir önemi vardır. Vâkıdî'nin bu konudaki rivâyetlerine bakarak iki tarafın da görüşlerine yer verme konusunda İbn İshâk'tan daha ileri bir konumda olduğu ifade edilebilir.⁴¹

Vâkıdî, isnâdlarında sık sık telifke (birkaç metnin tek isnâdla aktarılması) başvurmuştur. Bu nedenle de tenkit edilmiştir. Onun neden bu yönteme başvurduğu şu olayla anlatılmaktadır: "İbrahim el-Harbî-Müseybî bir gün Vâkıdî'ye: 'Sen ricâlleri topluyor ve bana filan filan nakletti diyorsun ve tek bir metin getiriyorsun, her biri için ayrı ayrı metinlerini söyleyen' dedik. O 'Öyle yaparsam (haber) uzar' dedi. 'Biz buna razıyız' dedik. Bir hafta sonra geldiğinde bize Uhud savaşı için 20 cilt getirmişti. Bunun üzerine biz: 'Önceki gibi yapalım' dedik."⁴²

³⁶ Kasım Şulul, *İlk Siyer ve Meğâzî Müelliflerinden Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Vâkıdî-Hayati, Eserleri, Târihçiliği ve Etkileri*, (Doktora Tezi, Uludağ Üniv. Sosyal Bilimler Enst., 1996), 61.

³⁷ Şeşen, *Müslümanlarda Târih Coğrafya Yazılışı*, 28.

³⁸ Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, 367.

³⁹ Marsden Jones, *Kitâbü'l-Meğâzî Mukaddimesi*, trc. Musa K. Yılmaz, (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, Ocak 2014), 37.

⁴⁰ Jones, *Kitâbü'l-Meğâzî Mukaddimesi*, 39-41.

⁴¹ Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, 421.

⁴² Zehebî, *Siyer-u a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvût-Muhammed Nuaym el-Urkusûsî, 9. Baskı, (Beirut: Müessesetu'r-risâle, 1413), 9: 460.

Vâkıdî'nin kullandığı diğer bir yöntem ise, “Denilir ki” (يقال) ifadesini kullanmasıdır. Vâkıdî'nin bu ifadesi, haberin zayıflığına işaret etmektedir. Zira, Vâkıdî bazı durumlarda senedi ile zikrettiği haberleri bu ifade ile verdiği habere tercih etmiştir. Muhtemelen Vâkıdî bu tabiri kaynağını zikretmek istemediği haberler için kullanmıştır.⁴³ İbn İshâk'ın sık sık kullandığı (زعموا) ifadesini Vâkıdî nadiren kullanmıştır.⁴⁴

Vâkıdî, bazı nakillerinde de “İcmâ etmişlerdir” ifadesini kullanmıştır. Anlaşıldığı kadarıyla, Vâkıdî “icmâ” kavramını siyere getirmeye çalışmış, ancak başarılı olamamıştır. Hatta bu tabiri yerli yersiz kullanması nedeniyle de eleştirilmiştir. Muhtemelen Vâkıdî, bu tabiri ortak görüşü ifade etmek için değil, haberinin sağlamlığını vurgulamak için kullanmıştır.⁴⁵

Vâkıdî, hâdiselerin meydana geldiği yerlere gitmiş, oralarda araştırmalar yapmıştır. Kendisinin bu konuda: “Sahabe çocuklarından, şehit çocuklarından, onların mevlâlarından birini gördüğüm zaman ona, ailesinden kimin nerede şehit olduğuna dair bir şey işitip işitmediğini sorardım. Şayet o bana bu konuda haber bildirirse o yere gider ve onun yerini belirlerdim...”⁴⁶ dediği nakledilmiştir. Aynı şekilde Hârûn el-Fervî: “Vâkıdî'yi Mekke'de yanında bir su kabı olduğu halde gördüm. Ona, 'Nereye gidiyorsun?' dedim. O, Huneyn'e, yerini ve savaş alanını görmeye' dedi”⁴⁷ Her ne kadar, hâdiselerin olduğu yerleri gezme konusunda öncelik İbn İshâk'a ait ise de Vâkıdî, İslâm târihçiliğinde olay yeri incelemesine bu kadar önem veren ilk târihçidir.⁴⁸

Vâkıdî'nin selefi ve çağdaşı olan İbn İshâk'tan malzeme ve metot olarak faydalandığı söylenebilir. Ancak onun İbn İshâk'tan ayrıldığı noktalar; isrâiliyâta iltifat etmemesi, kitabında çok az şiir kullanması, olayları târihlendirme konusunda daha titiz davranmasıdır. Târihi anlatımlarda birleşik sened ve metinleri kullanma fikrinin ilk defa Vâkıdî tarafından uygulandığını söylemek ve bu metodun ona ait olduğunu belirtmek yanlış olmaz. İsnâd kullanma yönünden ise onun İbn İshâk'tan bir adım önde olduğu ifade edilebilir.⁴⁹

Siyer rivâyetlerindeki otoritesinin ve güvenilirliğinin aksine muhaddislerin birçoğu Vâkıdî'yi güvenilmez kabul eder. Zehebî: “Onu terk hususunda neredeyse icmâ hâsıl olmuştur”⁵⁰ diyerek onun cerhi konusunda ittifaktan söz etmektedir. Kanaatimizce, onun muhaddisler tarafından zayıf görülmesinin temelinde usulcülerin, Vâkıdî'nin rivâyetlerini hadis nakil kriterlerine göre değerlendirmeleri yatmaktadır. Onu cerh edenlerin bir kısmı siyer hususunda onun hakkını vermektedir.

⁴³ Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, 404.

⁴⁴ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, thk. Marsden Jones, 3. Baskı, (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1984), 3: 1010.

⁴⁵ Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, 367.

⁴⁶ Bağdâdî, *Târîh-u Bağdâd*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.), 3: 6.

⁴⁷ İbn Seyyidinnâs, *Uyûnu'l-eser fî funûni'l-meğâzî ve 'ş-şemâilî ve's-siyer*, 1. Baskı, thk. Muhammed el-İd el-Hatrâvi - Muhyiddin Mestû (Mektebetu Dâri't-turâs, 1992), 1: 68-69.

⁴⁸ Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, 368.

⁴⁹ Şulul, *İlk Siyer ve Meğâzî Müelliflerinden Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Vâkıdî-Hayâtı, Eserleri, Târihçiliği ve Etkileri*, 49.

⁵⁰ Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, thk. A. Muhammed Muavvîd - A. Ahmed Abdulmevcûd - Abdulfettah Ebu Sünne, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1995), 6: 276.

Esasında, münekkitlerin Vâkıdî'yi cerh ettikleri husus hadis konusundadır. Yoksa onun siyer ve meğâzî alanlarındaki rivâyetleri genellikle ilgi görmüştür. Vâkıdî'yi en çok eleştirenler arasında yer alan Ahmed b. Hanbel, Hanbel b. İshâk'ı her Cuma, Vâkıdî'nin kâtibi Muhammed b. Sa'd'a göndererek onun hadislerinden ikişer cüz aldırıldığı, onları inceledikten sonra iade ettiği belirtilmiştir.⁵¹

Bu eleştirilerde dikkat çekici bir husus vardır ki o da nasıl İbn İshâk, döneminin önde gelen muhaddisi Mâlik b. Enes tarafından şiddetle eleştirilmişse, Vâkıdî de kendi döneminin en önemli muhaddisi olan Ahmed b. Hanbel tarafından ciddi anlamda tenkit edilmiştir. Târihçilere yöneltilen bu tenkitlerde hadisçilerin haber kabulünde gösterdikleri titizliğin yanında, yanlış anlaşılmanın da etkili olduğu düşüncesi yatmaktadır.⁵²

5. VAKIDİ'YE YÖNELTİLEN İNTİHAL İDDİASI

İntihal: Gizli alıntı, aşırma; başkasının metnini, düşüncesini kendi metni, düşüncesi olarak göstermedir.⁵³ Vâkıdî hakkında yapılan en ciddi tenkit, onun İbn İshâk'tan intihal yaptığı iddiasıdır. Bu iddianın arkasında Horovitz ve Wellhausen gibi bazı müsteşrikler yer almaktadır. Horovitz, Vâkıdî'deki bütün "Dediler ki" (قالوا) ifadelerinin İbn İshâk'a atf olduğunu iddia eder.⁵⁴ Ancak Horovitz'in gözden kaçırdığı bir husus vardır ki, o da ilk târihçi ve muhaddislerin haberi sunarken isnâdlardaki ricâlleri toplama metodu olarak bu ifadeyi kullanmalarıdır. Bilinen "tam isnâd" yerine "Dediler ki" lafzını kullanması Vâkıdî'ye has bir rivâyet nakil usulüdür.⁵⁵

Bu iddianın ayakları yere basan güçlü bir iddia olduğunu söylemek güçtür. Çünkü Vâkıdî'nin *Kitâb'ü-Meğâzî*'sine bakıldığında onun yüzlerce rivâyetin başında bu ifadeyi kullandığı görülecektir. Üstelik bu rivâyetlerin bazısını Vâkıdî yalnız nakletmiştir. Yani bu rivâyetlerin karşılığı İbn İshâk'ın eserinde yer almamaktadır. Dolayısıyla tek başına (قالوا) lafzından yola çıkarak intihal yapıldığı sonucuna ulaşmak bilimsel görünmemektedir.

Vâkıdî'nin (قالوا) ile başlayan haberleri ile İbn İshâk'ın benzeri olduğu söylenen metinleri arasında nihâi anlamda bir benzerlik de yoktur. Marsden Jones, Vâkıdî'nin, "birleşik sened"i karşılamak üzere söz konusu ifadeyi kullanması intihal gayesiyle bir metni gizlemek için yapılmış bir girişime değil, aksine, Vâkıdî'nin orijinal kaynaklarının ortak yapısına işaret ettiğini belirtir.⁵⁶ Vâkıdî, bu yöntemi rivâyetlerin gereksiz yere uzamasının önüne geçmek için de uygulamıştır. Kaldı ki, o dönemin şartları düşünüldüğünde bu tarz bir nakil bilhassa siyer haberleri için garip karşılanacak bir durum değildi.

⁵¹ İbn Seyyidinnâs, *Uyûnu'l-Eser fi fûnûni'l-meğâzî ve 'ş-şemâilî ve 's-siyer*, 1: 71; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, thk. Halîl e'mûn Şiyhen - Ömer es-Selâmî - Ali b. Mesûd, (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1417/1996), 5: 111; Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 3: 15-16.

⁵² Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, 372.

⁵³ Kubilây Aktulum, *Metinler Arası İlişkiler*, 2. Baskı (Ankara: Öteki Yayınları, 2000), 103-104.

⁵⁴ Vâkıdî, *Kitâbu'l-Meğâzî*, (Takdim), 1: 29.

⁵⁵ Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, 377.

⁵⁶ Marsden Jones, "İntihal Açısından İbn İshâk ve Vâkıdî'ye Göre Âtike'nin Rüyası ve Nahle Seriyyesi", trc. Kasım Şulul, *Dokuz Eylül ÜİF Dergisi* 16 (İzmir 2002): 326.

Bütün bunlara rağmen Vâkıdî'nin *Kitâbü'l-Meğâzî*'sinde İbn İshâk'tan hiç nakil yapmadığı da bir gerçektir.⁵⁷ Oysa Vâkıdî, *Kitâbü'r-Ridde*'de İbn İshâk'tan nakilde bulunmuştur.⁵⁸ Horovitz, Vâkıdî'nin İbn İshâk'ı *Kitâbü'l-Meğâzî*'de zikretmemesini, İbn İshâk'ı diğer âlimlerden daha çok kullanmış olabileceği varsayımına dayandırarak: "Vâkıdî'nin onu zikretmeme sebebi, ismini çok anarak ondan çok sayıda rivâyet aldığı ortaya çıkmasını istememesidir"⁵⁹ der.

Vâkıdî'nin İbn İshâk'tan tek rivâyet bile almadığı *Kitâbü'l-Meğâzî*'de açık bir şekilde görülmektedir. Çağdaş iki siyer âlimi olmalarına rağmen Vâkıdî'nin bu tavrı şüpheden uzak değildir. Selefî İbn İshâk'ın rivâyetlerinden bîhaber olduğu zayıf bir ihtimal olarak görünüyor çünkü İbn İshâk zamanının meşhur bir hadis-siyer âlimidir. Her ikisi de Medine'de doğmuş hayatlarının bir kısmını bu şehirde idame ettirmişlerdir. Ancak, aynı târihlerde aynı şehirlerde bulduklarına dair bir bilgiye de sahip değiliz. İki âlim muhtemelen birbirlerini gıyabi olarak tanıyorlardı. En azından Vâkıdî'nin kendisinden en az 50 yaş büyük olan İbn İshâk'ı tanıdığı kesin görünüyor.

Şaban Öz, Vâkıdî'nin, İbn İshâk'ın rivâyetlerinden haberdar olduğunu şu cümlelerle ifade etmektedir: "İbn İshâk, Bedir savaşına katılanlar arasında Rufâa'nın ismini zikretmiş ve o, bu konuda tek kalmıştır. Vâkıdî, isim zikretmeden 'Bize göre bu sebt değildir' diyerek, İbn İshâk'ın bu görüşünü tenkit etmektedir. İbn İshâk'ın tek kaldığı bir rivâyette Vâkıdî'nin başka birini eleştirmesi mümkün olmayacağına göre Vâkıdî, İbn İshâk'ın nakillerini incelemiştir."⁶⁰

Vefat târihlerine baktığımızda (İbn İshâk H. 151-Vâkıdî H. 207) Vâkıdî'nin İbn İshâk'tan yaklaşık 56 yıl sonra vefat ettiği görülür. Bizim kanaatimiz de Vâkıdî'nin İbn İshâk'ın gölgesinde kalmamak için onun rivâyetlerini birebir almadığı yönünde. Ancak bu, ondan intihal yaptığı anlamına gelmez. Biz, onun, selefinden farklı bir râvi zincirini tercih ettiği görüşündeyiz.

Şaban Öz'e göre: "Vâkıdî'nin haber kaynağını zikretmemesi, bazı metinler üzerinde dikkat çekici oynamalar yapması, bazı metinler arasında tesadüfe yer vermeyecek benzerlikler olması gibi nedenlerden dolayı Vâkıdî'nin İbn İshâk'tan intihalini çağrıştıracak tespitlere yer vermektedir. Bunun sebebi olarak Horovitz'in de ifade ettiği gibi Vâkıdî'nin, meğâzîde İbn İshâk'ı geçme çabasıdır. Şayet Vâkıdî, İbn İshâk'ı rivâyetlerinde zikretmiş olsaydı kendi orijinalitesini, yetkinliğini ortadan kaldıracak, bir nevi nakilci konumuna düşecekti. Bunun yerine o, İbn İshâk'ı atlayarak başka kaynaklar aracılığı ile onun ulaştığı haberlere ulaşmaya çalışmış, ulaşamadığı durumlarda da metinler üzerinde oynayarak İbn İshâk'ı kullanmıştır. Vâkıdî'nin, *Kitâbü'r-Ridde* veya *Fütûh* bölümlerinde İbn İshâk'ı zikretmiş

⁵⁷ Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, 378.

⁵⁸ Vâkıdî, *Kitâbü'r-Ridde* (Ahmed b. Muhammed b. A'sem el-Kûfî rivâyeti), thk. Yahyâ Vüheyb el-Cebûrî, 1. Baskı (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-islâmî, 1410/1990), 54; İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, tkd. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 2: 305.

⁵⁹ Horovitz, *el-Meğâzî*, (Takdim), 121.

⁶⁰ Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, 384.

olması bu durumu ortadan kaldırmaz, bilakis destekler mahiyettedir. Zira Vâkıdî, İbn İshâk'ı meğâzî konusunda rakip olarak görmekteydi.”⁶¹

Siyer âlimlerinin ortak özelliklerinden biri de haber kaynaklarını zikretmemek veya kusurlu senedle haberleri aktarmaktır. Bu metot sadece Vâkıdî'ye ait değildir; İbn İshâk da bu metodu kullanmıştır. Dolayısıyla isnâd sistemindeki kusurlardan yola çıkarak intihal iddiasında bulunmak bize göre yeterli bir delil olarak sunulamaz çünkü o dönemdeki bütün siyerciler bu kusurlu yöntemi takip etmişlerdir. Vâkıdî'nin, bazı metinler üzerinde dikkat çekici oynamalar yaptığı düşüncesinin de sübjektif bir görüş olduğu fikrindeyiz. Çünkü gerek hadis rivâyetlerinde gerekse siyer haberlerinde birebir aynı metinlerle nakil yapmak o dönemin nakil anlayışı göz önünde bulundurulduğunda mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla metinlerde râvilerin kişisel özelliklerinden veya yeteneklerinden kaynaklanan farklılıkların olması doğaldır. Bazı metinlerdeki zamirlerin yer değiştirmesi, metinlerin öncelik ve sonralık yönünden çaprazlanması gibi aktarımlar bizce intihal olarak görülmesi için yeterli neden değildir.

Vâkıdî'ye nisbet edilen *Kitâbü'r-Ridde'* de İbn İshâk'ı râviler arasında zikretmiş olması onun diğer bir eseri olan *Kitâbü'l-Meğâzî'* de İbn İshâk'tan intihal yaptığına delil olarak sunulmuştur. Ancak bahsi geçen eserin Vâkıdî'ye aidiyeti kesin değildir, bilakis ona ait olmadığına dair önemli tespitler vardır.⁶² *Kitâbü'r-Ridde'* nin ona ait olduğunu düşünsek bile Vâkıdî'nin eserinin birinde İbn İshâk'ın adını gizlerken diğerinde açık olarak vermesi mantıklı görünmemektedir. İntihal yapmayı düşünen biri aynı mantık çerçevesinde davranarak diğer kitabında da şüphelinin adını gizlemesi daha akıllıca olurdu. Dolayısıyla biz de *Kitâbü'r-Ridde'* nin ona ait olmadığı görüşündeyiz. Çünkü bu eser ona ait olsaydı Vâkıdî, İbn İshâk'ın adını burada zikrederek intihal konusunda kendi kendini ele vermiş olurdu ki bu da akla uygun değildir.

Vâkıdî'nin, kendisine nisbet edilen *Kitâbü'r-Ridde'* de şiirlere yer vermesi⁶³ de onun metoduna aykırı görünüyor. Bu durum da kitabın ona ait olmadığı tezini güçlendirmektedir. Diğer taraftan İbn Sa'd, İbn Hubeş ve İbn Hacer'in Riddeyle ilgili doğrudan Vâkıdî'den aldığı rivâyetlerle bu eserdeki rivâyetler arasında uyum yoktur.⁶⁴ Dolayısıyla kanaatimize göre, Vâkıdî'ye *Kitâbü'r-Ridde* üzerinden intihal iddiasında bulunmak isabetli bir çıkarım olarak görünmemektedir.

6. RİVAYET KARŞILAŞTIRMALARI

Buraya kadar Vâkıdî'nin siyer ilmindeki yeri, metodu ve hakkındaki olumlu olumsuz görüşler üzerinde duruldu. Buna ilaveten onun İbn İshâk'tan intihal yapıp yapmadığına dair görüşlere de yer verildi. Bundan sonraki bölümde ise intihal olayının tespit edilebilmesi için iki siyer âliminin rivâyetleri orijinal metinlerinden karşılaştırıldı. Aynı konuyu ele alan rivâyetlerin doğrudan karşılaştırılması yapılarak rivâyetler arasındaki benzerlik ve

⁶¹ Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, 379-386.

⁶² Mustafa Fayda, “Vâkıdî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 471-475.

⁶³ Şulul, “İlk Siyer ve Meğâzî Müelliflerinden Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Vâkıdî-Hayati, Eserleri, Tarihçiliği ve Etkileri”, 146.

⁶⁴ Fayda, “Vâkıdî”, 42: 471-475.

farklardan yola çıkılmak suretiyle intihal konusundaki fikrimiz “Değerlendirme” bölümünde ele alındı. Rivâyetler rastgele belirlenmedi, bilhassa intihalin olduğu iddia edilen “Atike'nin Rüyası”, başında “Dediler ki” ifadesi bulunan rivâyetler başta olmak üzere, ortak râviden aktarılan rivâyetler gibi intihal şüphesi olabilecek rivâyetler seçildi. İlk sıraya İbn İshâk'ın rivâyeti, onun hemen altına da Vâkıdî'nin rivâyeti yerleştirildi. Her rivâyetin başına ise o haberin konusuna uygun bir başlık yazıldı. Vâkıdî ile İbn İshâk'ın orjinal metinleri arasında bir karşılaştırma yapmanın, intihalin olup olmadığının anlaşılması bakımından faydalı olacağı düşünüldü.

6.1. Atike'nin Bint-i Abdûlmuttalib'in Rüyası

İbn İshâk Rivâyeti:

ذَكَرُ رُؤْيَا عَاتِكَةَ بِنْتِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ

(عَاتِكَةُ تَقْصُ رُؤْيَاهَا عَلَى أَخِيهَا الْعَبَّاسِ):

قَالَ ابْنُ إِسْحَاقَ: فَأَخْبَرَنِي مَنْ لَا أَنَّهُمْ عَنْ عَكْرَمَةَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، وَبِزَيْدِ ابْنِ رُومَانَ، عَنْ عُرْوَةَ بِنِ الرَّبِيعِ، قَالَ: وَقَدْ رَأَتْ عَاتِكَةُ بِنْتُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، قَبْلَ قُدُومِ ضَمْضَمِ مَكَّةَ بِثَلَاثِ لَيَالٍ، رُؤْيَا أَفْرَعَتْهَا. فَبَعَثَتْ إِلَى أَخِيهَا الْعَبَّاسِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ فَقَالَتْ لَهُ: يَا أَخِي، وَاللَّهِ لَقَدْ رَأَيْتُ اللَّيْلَةَ رُؤْيَا أَفْطَعْتَنِي، وَتَخَوَّفْتُ أَنْ يَدْخُلَ عَلَيَّ قَوْمٌ مِنْهَا شَرٌّ وَمُصِيبَةٌ، فَاكْتُمْتُ عَنِّي مَا أَخْبَرْتُكَ بِهِ، فَقَالَ لَهَا: وَمَا رَأَيْتِ؟

قَالَتْ: رَأَيْتُ رَاكِبًا أَقْبَلَ عَلَيَّ بِعَيْرٍ لَهُ، حَتَّى وَقَفَ بِالْأَبْطَحِ، ثُمَّ صَرَخَ بِأَعْلَى صَوْتِهِ: أَلَا انْفِرُوا يَا لَعْدُرَ لِمَصَارِعِكُمْ فِي ثَلَاثِ، ثُمَّ دَخَلَ الْمَسْجِدَ وَالنَّاسُ يَتَّبِعُونَهُ، فَبَيَّتَمَا هُمْ حَوْلَهُ مِثْلَ بِهِ بِعَيْرِهِ عَلَى ظَهْرِ الْكَعْبَةِ، ثُمَّ صَرَخَ فَارَى النَّاسَ اجْتَمَعُوا إِلَيْهِ، بِمِثْلِهَا: أَلَا انْفِرُوا يَا لَعْدُرَ لِمَصَارِعِكُمْ فِي ثَلَاثِ: ثُمَّ مِثْلَ بِهِ بِعَيْرِهِ عَلَى رَأْسِ أَبِي قُبَيْسٍ، فَصَرَخَ بِمِثْلِهَا. ثُمَّ أَخَذَ صَخْرَةً فَأَرْسَلَهَا. فَأَقْبَلَتْ تَهْوِي، حَتَّى إِذَا كَانَتْ بِأَسْفَلِ الْجَبَلِ ارْفَضَتْ، فَمَا بَقِيَ بَيْتٌ مِنْ بَيْوتِ مَكَّةَ وَلَا دَارٌ إِلَّا دَخَلَتْهَا مِنْهَا فَلَقَتْ، قَالَ الْعَبَّاسُ: وَاللَّهِ إِنَّ هَذِهِ لِرُؤْيَا، وَأَنْتِ فَاكْتُمَيْهَا، وَلَا تَذَكِّرِيهَا لِأَخِي.

(الرُّؤْيَا تَذِيغٌ فِي فَرِيشٍ):

ثُمَّ حَرَجَ الْعَبَّاسُ، فَلَقِيَ الْوَلِيدَ بْنَ عُثْبَةَ بْنِ رَبِيعَةَ، وَكَانَ لَهُ صَدِيقًا، فَذَكَرَهَا لَهُ، وَاسْتَكْتَمَهَا بِهَا. فَذَكَرَهَا الْوَلِيدُ لِأَبِيهِ عُثْبَةَ، فَفَسَا الْحَدِيثُ بِمَكَّةَ، حَتَّى تَحَدَّثَتْ بِهِ فَرِيشٌ فِي أُنْدِيَّتِهَا.

(مَا جَرَى بَيْنَ أَبِي جَهْلٍ وَالْعَبَّاسِ بِسَبَبِ الرُّؤْيَا):

قَالَ الْعَبَّاسُ: فَعَدَوْتُ لِأَطُوفَ بِالْبَيْتِ وَأَبُو جَهْلٍ بْنُ هِشَامٍ فِي رَهْطٍ مِنْ فَرِيشٍ فَعُودٌ يَتَحَدَّثُونَ بِرُؤْيَا عَاتِكَةَ، فَلَمَّا رَأَى أَبُو جَهْلٍ قَالَ: يَا أَبَا الْفَضْلِ إِذَا فَرَعْتَ مِنْ طَوَائِفِكَ فَأَقْبِلْ إِلَيْنَا، فَلَمَّا فَرَعْتَ أَقْبَلْتُ حَتَّى جَلَسْتُ مَعَهُمْ، فَقَالَ لِي أَبُو جَهْلٍ: يَا بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، مَتَى حَدَّثْتَ فَيْكُمْ هَذِهِ النَّبِيَّةُ؟ قَالَ: قُلْتُ: وَمَا ذَلِكَ؟ قَالَ: تِلْكَ الرُّؤْيَا الَّتِي رَأَتْ عَاتِكَةَ، قَالَ: فَقُلْتُ: وَمَا رَأَتْ؟ قَالَ:

يَا بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، أَمَا رَضِيْتُمْ أَنْ يَنْبَأَ رَجَالُكُمْ حَتَّى تَنْبَأَ نِسَاؤُكُمْ، قَدْ رَعَمَتْ عَاتِكَةُ فِي رُؤْيَاهَا أَنَّهُ قَالَ: انْفِرُوا فِي ثَلَاثِ، فَسَنَنْتَرِيصُ بِكُمْ هَذِهِ الثَّلَاثِ، فَإِنْ يَكُ حَقًّا مَا تَقُولُ فَسَيَكُونُ، وَإِنْ تَمَضِ الثَّلَاثُ وَلَمْ يَكُنْ مِنْ ذَلِكَ شَيْءٌ، نَكْتُبُ عَلَيْكُمْ كِتَابًا أَنْتُمْ أَكْذَبُ أَهْلِ بَيْتٍ فِي الْعَرَبِ. قَالَ الْعَبَّاسُ: فَوَاللَّهِ مَا كَانَ مِنِّي إِلَيْهِ كَبِيرٌ، إِلَّا أَنِّي جَحَدْتُ ذَلِكَ، وَأَنْكَرْتُ أَنْ تَكُونَ رَأَتْ شَيْئًا. قَالَ: ثُمَّ تَقَرَّرْنَا.

(نِسَاءُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ يَلْمُنَ الْعَبَّاسَ لِإِيْنِهِ مَعَ أَبِي جَهْلٍ):

فَلَمَّا أُمْسَيْتُ، لَمْ تَبْقَ امْرَأَةٌ مِنْ بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ إِلَّا أَتَيْتَنِي، فَقَالَتْ: أَفَرَرْتُمْ لِهَذَا الْفَاسِقِ الْحَبِيثِ أَنْ يَقَعَ فِي رَجَالِكُمْ، ثُمَّ قَدْ تَنَاطَلَ النِّسَاءُ وَأَنْتِ تَسْمَعُ، ثُمَّ لَمْ يَكُنْ عِنْدَكَ غَيْرُ لَشَيْءٍ مِمَّا سَمِعْتِ، قَالَ: قُلْتُ: قَدْ وَاللَّهِ فَعَلْتُ، مَا كَانَ مِنِّي إِلَيْهِ مِنْ كَبِيرٍ. وَإِنَّمَا اللَّهُ لِأَتَعَرَّضَنَّ لَهُ، فَإِنْ عَادَ لِأَكْفَيْتِكَ.

(الْعَبَّاسُ يَفْصِدُ أَبَا جَهْلٍ لِيْتَالَ مِنْهُ، فَيَصْرِفُهُ عَنْهُ تَحَقُّقُ الرُّؤْيَا):

قَالَ: فَغَدَوْتُ فِي الْيَوْمِ الثَّلَاثِ مِنْ رُؤْيَا عَاتِكَةَ، وَأَنَا حَدِيدٌ مُغْضَبٌ أَرَى أَنِّي قَدْ فَاتَنِي مِنْهُ أَمْرٌ أَجِبُ أَنْ أَدْرِكَهُ مِنْهُ. قَالَ: فَدَخَلْتُ الْمَسْجِدَ فَرَأَيْتُهُ، فَوَاللَّهِ إِنِّي لَأَمْشِي نَحْوَهُ أَنْعَرَّ ضُهُ، لِيَعُودَ لِيَبْغِضَ مَا قَالَ فَأَقَعُ بِهِ، وَكَانَ رَجُلًا خَفِيفًا، حَدِيدَ الْوَجْهِ، حَدِيدَ اللِّسَانِ، حَدِيدَ النَّظَرِ. قَالَ: إِذْ خَرَجَ نَحْوَ بَابِ الْمَسْجِدِ يَسْتَنْدُ. قَالَ: فَقُلْتُ فِي نَفْسِي: مَا لَهُ لَعْنَةُ اللَّهِ، أَكُلُّ هَذَا فَرَقٌ مِنِّي أَنْ أُشَاتِمَهُ! قَالَ: وَإِذَا هُوَ قَدْ سَمِعَ مَا لَمْ أَسْمَعْ: صَوْتُ ضَمْضَمِ بْنِ عَمْرِو الْغِفَارِيِّ، وَهُوَ يَصْرُخُ بِبَطْنِ الْوَادِي وَاقِفًا عَلَى بَعِيرِهِ، قَدْ جَدَّعَ بَعِيرَهُ، وَحَوَّلَ رَحْلَهُ، وَشَقَّ قَمِيصَهُ، وَهُوَ يَقُولُ: يَا مَعْشَرَ فَرَيْشِ، اللَّطِيمَةَ اللَّطِيمَةَ، أَمْوَالِكُمْ مَعَ أَبِي سُفْيَانَ قَدْ عَرَضَ لَهَا مُحَمَّدٌ فِي أَصْحَابِهِ، لَا أَرَى أَنْ تُدْرِكُوها، الْعَوْتُ الْعَوْتُ.

قَالَ: فَسَغَلَنِي عَنْهُ وَشَغَلَهُ عَنِّي مَا جَاءَ مِنَ الْأَمْرِ.⁶⁵

Vâkıdî Rivâyeti:

قَالُوا: وَقَدْ رَأَتْ عَاتِكَةَ بِنْتُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ قَبْلَ (أى قبل مجيء ضمضم) ضَمْضَمِ بْنِ عَمْرِو رُؤْيَا رَأَتْهَا فَأَفَرَّ عَنْهَا، وَعَظَمَتْ فِي صَدْرِهَا. فَأَرْسَلَتْ إِلَى أُخِيهَا الْعَبَّاسِ فَقَالَتْ:

يَا أُخِي، قَدْ رَأَيْتِ وَاللَّهِ رُؤْيَا اللَّيْلَةَ أَفْطَعْتَهَا، وَتَخَوَّفْتُ أَنْ يَدْخُلَ عَلَى قَوْمِكَ مِنْهَا سَرٌّ وَمُصِيبَةٌ، فَاكْتُمُ عَلَيَّ أَحَدَكُمْ مِنْهَا. قَالَتْ: رَأَيْتِ رَاكِبًا أَقْبَلَ عَلَى بَعِيرٍ حَتَّى وَقَفَ بِالْأَبْطَحِ، ثُمَّ صَرَخَ بِأَعْلَى صَوْتِهِ: يَا آلَ غَدْرٍ انْفِرُوا إِلَى مِصَارِعِكُمْ فِي ثَلَاثِ! فَصَرَخَ بَعِيرُهُ عَلَى ظَهْرِ الْكَعْبَةِ، فَصَرَخَ بِهَا ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، فَأَرَى النَّاسَ اجْتَمَعُوا إِلَيْهِ، ثُمَّ دَخَلَ الْمَسْجِدَ وَالنَّاسُ يَتَّبِعُونَهُ إِذْ مَثَلُ بِهِ بِمِثْلِهَا ثَلَاثًا، ثُمَّ مَثَلُ بِهِ بَعِيرُهُ عَلَى رَأْسِ أَبِي فُبَيْسٍ، ثُمَّ صَرَخَ بِمِثْلِهَا ثَلَاثًا. ثُمَّ أَخَذَ صَخْرَةً مِنْ أَبِي فُبَيْسٍ فَأَرْسَلَهَا، فَأَقْبَلَتْ تَهْوِي حَتَّى إِذَا كَانَتْ بِأَسْفَلِ الْجَبَلِ ارْفَضَتْ، فَمَا بَقِيَ بَيْتٌ مِنْ بُيُوتِ مَكَّةَ، وَلَا دَارٌ مِنْ دُورِ مَكَّةَ، إِلَّا دَخَلَتْهَا مِنْهَا فِلْدَةٌ.

فَكَانَ عَمْرُو بْنُ الْعَاصِ يُحَدِّثُ فَيَقُولُ: لَقَدْ رَأَيْتُ كُلَّ هَذَا، وَلَقَدْ رَأَيْتُ فِي دَارِنَا فَلَقَّةً مِنَ الصَّخْرَةِ الَّتِي انْفَلَقَتْ مِنْ أَبِي فُبَيْسٍ، فَلَقَدْ كَانَ ذَلِكَ عِبْرَةً، وَلَكِنَّ اللَّهَ لَمْ يُرِدْ أَنْ نُسَلِّمَ يَوْمَئِذٍ لِكِنَّهُ أَحْرَ إِسْلَامَنَا إِلَى مَا أَرَادَ.

قَالُوا: وَلَمْ يَدْخُلْ دَارًا وَلَا بَيْتًا مِنْ دُورِ بَنِي هَاشِمٍ وَلَا بَنِي زُهْرَةَ مِنْ تِلْكَ الصَّخْرَةِ شَيْءٌ. قَالُوا: فَقَالَ أُخُوها: إِنَّ هَذِهِ لِرُؤْيَا! فَخَرَجَ مُغْتَمًا حَتَّى لَقِيَ الْوَلِيدَ بْنَ عُثْبَةَ بْنَ رَبِيعَةَ، وَكَانَ لَهُ صَدِيقًا، فَذَكَرَهَا لَهُ وَاسْتَكْتَمَهُ، فَفَسَا الْحَدِيثُ فِي النَّاسِ. قَالَ: فَغَدَوْتُ أَطُوفُ بِالْبَيْتِ، وَأَبُو جَهْلٍ فِي رَهْطٍ مِنْ فَرَيْشٍ يَتَّحَدَّثُونَ فَعُودًا بِرُؤْيَا عَاتِكَةَ، فَقَالَ أَبُو جَهْلٍ: مَا رَأَتْ عَاتِكَةَ هَذِهِ! فَقُلْتُ: وَمَا ذَاكَ؟ فَقَالَ: يَا بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، أَمَا رَضِيْتُمْ أَنْ يَنْتَبَأَ رَجَالِكُمْ حَتَّى تَنْتَبَأَ نِسَاؤُكُمْ؟ زَعَمَتْ عَاتِكَةَ أَنَّهَا رَأَتْ فِي الْمَنَامِ عَلَيْكُمْ أَنَّكُمْ أَكْدَبْتُمْ كَذَا وَكَذَا-الَّذِي رَأَتْ- فَسَتَرْتُمْ بِكُمْ ثَلَاثًا، فَإِنَّ يَكُ مَا قَالَتْ حَقًّا فَسَيَكُونُ، وَإِنْ مَضَتْ الثَّلَاثُ وَلَمْ يَكُنْ تَكْتُوبُ أَهْلَ بَيْتِ الْعَرَبِ.

فَقَالَ: يَا مُصَفَّرَ اسْتَيْهِ، أَنْتَ أَوْلَى بِالْكَذِبِ وَاللُّؤْمِ مِنَّا! قَالَ أَبُو جَهْلٍ: إِنَّا اسْتَبَقْنَا الْمَجْدَ وَأَنْتُمْ فُفَلْتُمْ: فِينَا السَّقَايَةُ! فُقَلْنَا: لَا نُبَالِي، تَسْفُونَ الْحَاجَّ! ثُمَّ قُلْتُمْ: فِينَا الْحِجَابَةُ! فُقَلْنَا: لَا نُبَالِي، تَحْجُبُونَ الْبَيْتَ! ثُمَّ قُلْتُمْ: فِينَا النَّدْوَةُ! فُقَلْنَا: لَا نُبَالِي، تَلَوْنَ الطَّعَامَ وَتُطْعِمُونَ النَّاسَ، ثُمَّ قُلْتُمْ: فِينَا الرِّقَادَةُ! فُقَلْنَا: لَا نُبَالِي، تَجْمَعُونَ عِنْدَكُمْ مَا تَرْفِدُونَ بِهِ الضَّعِيفَ! فَلَمَّا أَطْعَمْنَا النَّاسَ وَأَطْعَمْتُمْ، وَارْتَدَمَتْ الرِّكْبُ، وَاسْتَبَقْنَا الْمَجْدَ، فَكُنَّا كَفَرَسِي رَهَانَ، قُلْتُمْ: مِنَّا نَبِيٌّ! ثُمَّ قُلْتُمْ: مِنَّا نَبِيَّةٌ! فَلَا وَاللَّاتِ وَالْعَزَى، لَا كَانَ هَذَا أَبَدًا! قَالَ: فَوَاللَّهِ، مَا كَانَ مِنِّي مِنْ غَيْرٍ إِلَّا أَنِّي جَدَدْتُ ذَلِكَ، وَأَنْكَرْتُ أَنْ تَكُونَ عَاتِكَةَ رَأَتْ شَيْئًا. فَلَمَّا أَمْسَيْتِ لَمْ تَبْقِ امْرَأَةٌ أَصَابَتْهَا وَلادَةُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ إِلَّا جَاءَتْ، فَقُلْنَ: رَضِيْتُمْ بِهَذَا الْفَاسِقِ الْخَبِيثِ يَقَعُ فِي رَجَالِكُمْ، ثُمَّ قَدْ تَنَالُوا نِسَاءَكُمْ وَأَنْتِ تَسْمَعُ، وَلَمْ يَكُنْ لَكَ عِنْدَ ذَلِكَ غَيْرَةٌ؟ قَالَ: وَاللَّهِ مَا فَعَلْتُ إِلَّا مَا لَا بَالَ بِهِ. وَاللَّهِ لَأَعْتَرِضَنَّ لَهُ عَدَا، فَإِنَّ عَادًا لَأَكْفِيكُمُوهُ.

فَلَمَّا أَصْبَحُوا مِنْ ذَلِكَ الْيَوْمِ الَّذِي رَأَتْ فِيهِ عَاتِكَةَ مَا رَأَتْ قَالَ أَبُو جَهْلٍ: هَذَا يَوْمٌ! ثُمَّ الْعَدَا قَالَ أَبُو جَهْلٍ: هَذَانِ يَوْمَانِ! فَلَمَّا كَانَ فِي الْيَوْمِ الثَّلَاثِ، قَالَ أَبُو جَهْلٍ: هَذِهِ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ، مَا بَقِيَ!

قَالَ: وَغَدَوْتُ فِي الْيَوْمِ الثَّلَاثِ وَأَنَا حَدِيدٌ مُغْضَبٌ، أَرَى أَنْ قَدْ فَاتَنِي مِنْهُ أَمْرٌ أَجِبُ أَنْ أَدْرِكَهُ، وَأَذْكَرُ مَا أَحْفَظْتَنِي النَّسَاءُ بِهِ مِنْ مَقَالَتِهِنَّ لِي مَا قَلَنْ، فَوَاللَّهِ إِنِّي لَأَمْشِي نَحْوَهُ - وَكَانَ رَجُلًا خَفِيفًا، حَدِيدَ الْوَجْهِ، حَدِيدَ اللِّسَانِ، حَدِيدَ النَّظَرِ- إِذْ خَرَجَ نَحْوَ بَابِ بَنِي سَهْمٍ يَسْتَنْدُ، فَقُلْتُ: مَا بَالُهُ، لَعْنَةُ اللَّهِ؟ أَكُلُّ هَذَا فَرَقًا مِنْ أَنْ أُشَاتِمَهُ؟ فَإِذَا هُوَ قَدْ سَمِعَ صَوْتِ ضَمْضَمِ ابْنِ عَمْرِو وَهُوَ يَقُولُ: يَا مَعْشَرَ فَرَيْشِ، يَا آلَ لُؤْيِ بْنِ غَالِبِ، اللَّطِيمَةَ، قَدْ عَرَضَ لَهَا مُحَمَّدٌ فِي أَصْحَابِهِ! الْعَوْتُ، الْعَوْتُ! وَاللَّهِ، مَا أَرَى أَنْ تُدْرِكُوها! وَضَمْضَمُ بُنَادِي بِذَلِكَ بِبَطْنِ الْوَادِي، قَدْ جَدَّعَ أَدْنَى بَعِيرِهِ، وَشَقَّ قَمِيصَهُ قَبْلًا وَدُبْرًا، وَحَوَّلَ رَحْلَهُ. وَكَانَ يَقُولُ: لَقَدْ رَأَيْتَنِي قَبْلَ أَنْ أَدْخُلَ مَكَّةَ وَإِنِّي لَأَرَى فِي النَّوْمِ، وَأَنَا عَلَى رِجْلَتِي، كَأَنَّ وَادِي مَكَّةَ يَسِيلُ مِنْ أَعْلَاهُ إِلَى أَسْفَلِهِ دَمًا، فَاسْتَبَقْتُ فَرَعًا مَدْعُورًا، وَكَرِهْتَهَا لِفَرَيْشِ، وَوَقَعَ فِي نَفْسِي أَنَّهَا مُصِيبَةٌ فِي أَنْفُسِهِمْ. وَكَانَ يَقُولُ: إِنَّ الَّذِي نَادَى يَوْمَئِذٍ إِبْلِيسُ، تَصَوَّرَ فِي

⁶⁵ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Seka - İbrahim Ebyârî - Abdulhafız Şeybî, (Mısır: Şirketü mektebetü ve matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1375/1955), 1: 607-609.

صُورَةَ سُرَاقَةَ بْنِ جُعْشَمٍ، فَسَبَقَ ضَمَمًا فَأَنْفَرَهُمْ إِلَى عِيْرِهِمْ، ثُمَّ جَاءَ ضَمَمٌ بَعْدَهُ. فَكَانَ عُمَيْرُ بْنُ وَهَبٍ يَقُولُ: مَا رَأَيْتُ
أَعْجَبَ مِنْ أَمْرٍ ضَمَمٍ قَطُّ، وَمَا صَرَخَ عَلَى لِسَانِهِ إِلَّا شَيْطَانٌ، إِنَّهُ لَمْ يَمْلِكْنَا مِنْ أُمُورِنَا شَيْئًا حَتَّى نَقْرَأَ عَلَى الصَّعْبِ
وَالذَّلُولِ. وَكَانَ حَكِيمٌ بْنُ حَزَامٍ يَقُولُ: مَا كَانَ الَّذِي جَاءَنَا فَاسْتَنْفَرَنَا إِلَى الْعِيْرِ إِنْسَانٌ، إِنْ هُوَ إِلَّا شَيْطَانٌ! فَقِيلَ: كَيْفَ يَا أَبَا
خَالِدٍ؟ فَقَالَ: إِنِّي لَأَعْجَبُ مِنْهُ، مَا مَلَكْنَا مِنْ أُمُورِنَا شَيْئًا!

قَالُوا: وَتَجَهَّزَ النَّاسُ، وَشُغِلَ بَعْضُهُمْ عَنْ بَعْضٍ، وَكَانَ النَّاسُ بَيْنَ رَجُلَيْنِ، إِمَّا خَارِجٍ، وَإِمَّا بَاعِثٍ مَكَانَهُ رَجُلًا. فَأَشْفَقَتْ فُرَيْشُ
لِرُؤْيَا عَاتِكَةَ، وَسُرَّتْ بَنُو هَانِئِمٍ. وَقَالَ قَائِلُهُمْ: كَلَّا، زَعَمْتُمْ أَنَا كَذَبْنَا وَكَذَبْتَ عَاتِكَةَ! فَأَقَامَتْ فُرَيْشُ ثَلَاثَةَ تَنَجُّهْرٍ، وَيُقَالُ يَوْمَيْنِ،
وَأَخْرَجَتْ قُرَيْشَ أَسْلِحَتَهَا وَاسْتَرَوْا سِلَاحًا، وَأَعَانَ قَوِيَهُمْ ضَعِيفُهُمْ.⁶⁶

Değerlendirme: “Atike'nin Rüyası” hakkındaki rivâyet Vâkıdî'ye yöneltilen intihal konusundaki en önemli delillerden biri sayılmaktadır. İddiaya göre onun bu rivâyeti “Dediler ki” ile nakletmesi, rivâyetin metninde eş anlamlı sözcükleri kullanması, edatların, zamirlerin veya cümleciklerin terk edilmesi veya kelime düzeninin değiştirilmesi intihali gizlemeye yönelik çabalar olarak görülmektedir.⁶⁷

Atike Bint-i Abdûlmuttalib, Damdam b. Amr⁶⁸ Mekke'ye gelmeden birkaç gün önce bir rüya görür ve bu rüyayı kardeşi Abbas'a anlatır. (Bu süre İbn İshâk'ın rivâyetinde “üç gece önce” olarak verilirken Vâkıdî'nin rivâyetinde süre bilgisi yoktur.) İbn İshâk bu rivâyette bir sened zinciri vermiştir Vâkıdî ise “Dediler ki” ifadesi ile aktarmıştır.

Rüya, özetle her iki metinde de oldukça benzer ifadelerle şöyledir: “Devesine binmiş bir adam Mekke yakınlarındaki el-Ebtah vadisine gelir ve yüksek bir sesle üç defa ‘Ey vefasızlar (ya da gaddarlar) üç gün içerisinde vurup düşeceğiniz yerlere gidiniz’ diye bağıır. İnsanlar bu kişinin etrafında toplanırlar ve bu topluluk beraberce Mescid-i Haram'a girer. Devesi bu adamı Kâbe'nin üzerine çıkarır ve burada da aynı şekilde üç defa aynı sözleri yüksek sesle söyler. Sonra bu şahsı devesi Ebû Kubeys dağına çıkarır ve orada da aynı şekilde üç defa aynı şeyleri söyler. Sonra bir kaya parçası alır ve yuvarlar, kaya dağın eteğine gelinceye kadar parçalanır ve bu kaya parçalarının girmediği tek bir Mekke evi kalmaz.

Rüya her iki rivâyette de çok yakın ifadelerle geçmektedir. Ancak Vâkıdî'nin rivâyetinde rüya metninden sonra Amr b. el-As'tan nakledilen, rüyanın gerçekleştiğine dair sözler İbn İshâk'ta yer almamaktadır.

Rüya hakkında Abbas ile Ebû Cehil arasında geçen konuşmalar da her iki rivâyette benzer ifadelerle geçmektedir. Ancak, Atike'nin rüyası diğer rivâyetlerde olduğu gibi Vâkıdî'nin anlatımında daha ayrıntılı ve heyecanlı bir üslup ile verilirken İbn İshâk'ın anlatımında daha yüzeysel ve sığ bir aktarımla verilmektedir. Her iki metnin de birbirine yakın ifadelerle aktarılması, zamirlerin yerlerinin değiştirilmesi gibi benzerlikler aynı olayın iki farklı râvinin ağzından çıkarken ortaya çıkan üslup ve yaklaşım biçimiyle açıklanabilir. Yoksa bütün bu benzerlikleri Vâkıdî'nin intihali gizlemek için yaptığı ile açıklamak güç görünüyor. Çünkü aynı olay farklı iki râvi tarafından aktarılmaktadır ve bu kadar benzerliğin olması bizce doğaldır.

⁶⁶ Vâkıdî, *Kitabü'l-Meğâzi*, 1: 29-32.

⁶⁷ Jones, “Âtike'nin Rüyası ve Nahle Seriyesi”, 319.

⁶⁸ Ebu Süfyan'ın kervanın haberini ulaştırması için Mekke'ye gönderdiği Kureysli.

İki metni karşılaştıran Jones, metinler arasındaki benzerliğin intihalden kaynaklanmadığını, iki âliminin de siyercilerin yaygın olarak kullandıkları malzemenen faydalanmalarından kaynaklandığını ifade eder. Ona göre, umuma ait bir malzemenen faydalanmak intihale delil olarak sunulamaz.⁶⁹

6.2. Bedir Savaşından Önce Hz. Peygamber'in Muhacir ve Ensar ile İstişare Etmesi

İbn İshâk Rivâyeti:

(أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ وَالْمِقْدَادُ وَكَلِمَاتُهُمْ فِي الْجِهَادِ):

وَأَتَاهُ الْخَبْرُ عَنْ فُرَيْشٍ بِمَسِيرِهِمْ لِيَمْنَعُوا عِيرَهُمْ، فَاسْتَشَارَ النَّاسَ، وَأَخْبَرَهُمْ عَنْ فُرَيْشٍ، فَقَامَ أَبُو بَكْرٍ الصِّدِّيقُ، فَقَالَ وَأَحْسَنُ. ثُمَّ قَامَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ، فَقَالَ وَأَحْسَنُ، ثُمَّ قَامَ الْمِقْدَادُ بْنُ عُمَرَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، امْضِ لِمَا أَرَاكَ اللَّهُ فَتَحْنُ مَعَكَ، وَاللَّهِ لَا نَقُولُ لَكَ كَمَا قَالَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ لِمُوسَى: اذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا، إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ وَلَكِنْ اذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا مَعَكُمْ مُقَاتِلُونَ، فَوَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ لَوْ سِرْتُ بِنَا إِلَى بَرِّكَ الْعِمَادِ لَجَالَدْنَا مَعَكَ مِنْ دُونِهِ، حَتَّى تَبْلُغَهُ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَيْرًا، وَدَعَا لَهُ بِهِ.

(اسْتِشَارَةُ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ أَمْرِ الْأَنْصَارِ):

ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَشِيرُوا عَلَيَّ أَيُّهَا النَّاسُ. وَإِنَّمَا يُرِيدُ الْأَنْصَارَ، وَذَلِكَ أَنَّهُمْ عَدَدُ النَّاسِ، وَأَنَّهُمْ حِينَ بَايَعُوهُ بِالْعَقَبَةِ، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ: إِنَّا بَرَاءٌ مِنْ ذِمَّتِكَ حَتَّى تَصِلَ إِلَى دِيَارِنَا، فَإِذَا وَصَلْتَ إِلَيْنَا، فَأَنْتَ فِي ذِمَّتِنَا نَمْنَعُكَ مِمَّا نَمْنَعُ مِنْهُ أَبْنَاءَنَا وَنِسَاءَنَا. فَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَخَوَّفُ أَلَّا تَكُونَ الْأَنْصَارُ تَرَى عَلَيْهَا نَصْرَهُ إِلَّا مِمَّنْ دَهَمَهُ بِالْمَدِينَةِ مِنْ عَدُوِّهِ، وَأَنْ لَيْسَ عَلَيْهِمْ أَنْ يَسِيرَ بِهِمْ إِلَى عَدُوِّهِمْ مِنْ بِلَادِهِمْ. فَلَمَّا قَالَ ذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ لَهُ سَعْدُ بْنُ مُعَاذٍ: وَاللَّهِ لَكَأَنَّكَ تُرِيدُنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ أَجَلٌ، قَالَ: فَقَدْ آمَنَّا بِكَ وَصَدَّقْنَاكَ، وَشَهِدْنَا أَنَّ مَا جِئْتَ بِهِ هُوَ الْحَقُّ، وَأَعْطَيْنَاكَ عَلَى ذَلِكَ عَهْدَنَا وَمَوَاتِينَنَا، عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ، فَاْمضِ يَا رَسُولَ اللَّهِ لِمَا أَرَدْتَ فَنَحْنُ مَعَكَ، فَوَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ، لَوْ اسْتَعْرَضْتَ بِنَا هَذَا الْبَحْرَ فَخَضْتَهُ لَخَضْنَاهُ مَعَكَ، مَا تَخَلَّفَ مِنَّا رَجُلٌ وَاحِدٌ، وَمَا نَكَرَهُ أَنْ تَلْقَى بِنَا عَدُوْنَا عَدَا، إِنَّا لَصَبْرٌ فِي الْحَرْبِ، صُدُقٌ فِي اللَّقَاءِ. لَعَلَّ اللَّهَ يُرِيكَ مِنَّا مَا تَقَرُّ بِهِ عَيْنُكَ، فَمِزْ بِنَا عَلَى بَرَكََةِ اللَّهِ. فَسَرَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِقَوْلِ سَعْدٍ، وَنَشِطَهُ ذَلِكَ، ثُمَّ قَالَ: سِيرُوا وَأَبْشِرُوا، فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ وَعَدَنِي الْطَائِفَتَيْنِ، وَاللَّهِ لَكَأَنَّيَ الْآنَ أَنْظُرُ إِلَى مَصَارِعِ الْقَوْمِ.⁷⁰

Vâkıdî Rivâyeti:

قَالُوا: وَمَضَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى إِذَا كَانَ دُوَيْنَ بَدْرِ أَتَاهُ الْخَبْرُ بِمَسِيرِ فُرَيْشٍ، فَأَخْبَرَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِمَسِيرِهِمْ، وَاسْتَشَارَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ النَّاسَ، فَقَامَ أَبُو بَكْرٍ فَقَالَ فَأَحْسَنُ، ثُمَّ قَامَ عُمَرُ فَقَالَ فَأَحْسَنُ، ثُمَّ قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي وَاللَّهِ فُرَيْشٌ وَعَزَّهَا، وَاللَّهِ مَا دَلَّتْ مِنْدُ عَزَّتْ، وَاللَّهِ مَا آمَنْتُ مِنْدُ كَفَرْتُ، وَاللَّهِ لَا تُسَلِّمُ عَزَّهَا أَبَدًا، وَلِنُقَاتِلَنَّكَ، فَاتَّهَبَ لِذَلِكَ أَهْبَتَهُ وَأَعَدَّ لِذَلِكَ عِدَّتَهُ. ثُمَّ قَامَ الْمِقْدَادُ بْنُ عُمَرَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، امْضِ لِأَمْرِ اللَّهِ فَتَحْنُ مَعَكَ، وَاللَّهِ لَا نَقُولُ لَكَ كَمَا قَالَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ لِنَبِيِّهَا: فَادْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ، وَلَكِنْ اذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا مَعَكُمْ مُقَاتِلُونَ، وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ لَوْ سِرْتُ بِنَا إِلَى بَرِّكَ الْعِمَادِ لَسِرْنَا مَعَكَ- وَبَرِّكَ الْعِمَادِ مِنْ وَرَاءِ مَكَّةَ بِخَمْسِ لِيَالٍ مِنْ وَرَاءِ السَّاحِلِ مِمَّا يَلِي الْبَحْرَ، وَهُوَ عَلَى ثَمَانِ لِيَالٍ مِنْ مَكَّةَ إِلَى الْيَمَنِ. فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَيْرًا، وَدَعَا لَهُ بِخَيْرٍ. ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَشِيرُوا عَلَيَّ أَيُّهَا النَّاسُ! وَإِنَّمَا يُرِيدُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْأَنْصَارَ، وَكَانَ يظُنُّ أَنَّ الْأَنْصَارَ لَا تَنْصُرُهُ إِلَّا فِي الدَّارِ، وَذَلِكَ أَنَّهُمْ شَرَطُوا لَهُ أَنْ يَمْنَعُوهُ مِمَّا يَمْنَعُونَ مِنْهُ أَنْفُسَهُمْ وَأَوْلَادَهُمْ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَشِيرُوا عَلَيَّ! فَقَامَ سَعْدُ بْنُ مُعَاذٍ فَقَالَ: أَنَا أَجِيبُ عَنْ الْأَنْصَارِ، كَأَنَّكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ تُرِيدُنَا! قَالَ: أَجَلٌ.

قَالَ: إِنَّكَ عَسَى أَنْ تَكُونَ خَرَجْتَ عَنْ أَمْرِ قَدْ أُوجِيَ إِلَيْكَ فِي غَيْرِهِ، وَإِنَّا قَدْ آمَنَّا بِكَ وَصَدَّقْنَاكَ، وَشَهِدْنَا أَنَّ كُلَّ مَا جِئْتَ بِهِ حَقٌّ، وَأَعْطَيْنَاكَ مَوَاتِينَنَا وَعَهْدَنَا عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ، فَاْمضِ يَا نَبِيَّ اللَّهِ، فَوَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ لَوْ اسْتَعْرَضْتَ هَذَا الْبَحْرَ فَخَضْتَهُ لَخَضْنَاهُ مَعَكَ، مَا بَقِيَ مِنَّا رَجُلٌ، وَصِلَ مَنْ شِئْتَ، وَأَقَطَّ مَنْ شِئْتَ، وَخُدَّ مِنْ أَمْوَالِنَا مَا شِئْتَ، وَمَا أَخَذْتَ مِنْ أَمْوَالِنَا

⁶⁹ Jones, "Âtike'nin Rüyası ve Nahle Seriyyesi" 321.

⁷⁰ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1: 614-615.

أَحَبُّ إِلَيْنَا مِمَّا تَرَكْتَ. وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، مَا سَلَكَتْ هَذَا الطَّرِيقَ قَطًّا، وَمَا لِي بِهَا مِنْ عِلْمٍ، وَمَا نَكَرَهُ أَنْ يُلْقَانَا عَدُونًا غَدًا، إِنَّا نَصُبُّرُ عِنْدَ الْحَرْبِ، صُدُقٌ عِنْدَ اللَّقَاءِ، لَعَلَّ اللَّهَ يُرِيكَ مِنَّا مَا تَقَرَّرَ بِهِ عَيْنُكَ.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ قَالَ: حَدَّثَنَا الْوَاقِدِيُّ قَالَ: فَحَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ صَالِحٍ، عَنْ عَاصِمِ بْنِ عُمَرَ بْنِ قَتَادَةَ، عَنْ مَحْمُودِ بْنِ أَبِيهِ قَالَ: قَالَ سَعْدٌ:

يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّا قَدْ خَلَفْنَا مِنْ قَوْمِنَا قَوْمًا مَا نَحْنُ بِأَشَدَّ حُبًّا لَكَ مِنْهُمْ، وَلَا أَطْوَعُ لَكَ مِنْهُمْ، لَهُمْ رَغْبَةٌ فِي الْجِهَادِ وَنِيَّةٌ، وَلَوْ ظَنُّوا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَنَّكَ مُلَاقٍ عَدُوًّا مَا تَخَلَّفُوا، وَلَكِنْ إِنَّمَا ظَنُّوا أَنَّهَا الْعَيْرُ. نَبَّيْتُ لَكَ عَرِيشًا فَتَكُونُ فِيهِ وَنَعُدُّ لَكَ رَوَاجِلَكَ، ثُمَّ تَلَقَى عَدُوَّنَا، فَإِنْ أَعَزَّنَا اللَّهُ وَأَظْهَرَنَا عَلَى عَدُوَّنَا كَانَ ذَلِكَ مَا أَحْبَبْنَا، وَإِنْ تَكُنُّ الْأُخْرَى جَلَسْتَ عَلَى رَوَاجِلِكَ فَالْحِجَّتْ مَنْ وَرَاءَنَا. فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَيْرًا، وَقَالَ: أَوْ يَقْضِي اللَّهُ خَيْرًا مِنْ ذَلِكَ يَا سَعْدُ! قَالُوا: فَلَمَّا فَرَعَ سَعْدٌ مِنَ الْمَشُورَةِ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: سَبِرُوا عَلَى بَرَكَةِ اللَّهِ، فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ وَعَدَنِي إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ. وَاللَّهُ، لَكَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى مَصَارِعِ الْقَوْمِ.

قَالَ: وَأَرَأَيْتَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَصَارِعَهُمْ يَوْمَئِذٍ، هَذَا مَصْرَعُ فُلَانٍ، وَهَذَا مَصْرَعُ فُلَانٍ، فَمَا عَدَا كُلُّ رَجُلٍ مَصْرَعَهُ قَالَ: فَعَلِمَ الْقَوْمُ أَنَّهُمْ يُلَاقُونَ الْقِتَالَ، وَأَنَّ الْعَيْرَ ثَقُلْتُ، وَرَجُوا التَّصَنُّرَ لِقَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.⁷¹

Değerlendirme: Hz. Peygamber, Bedir'e yaklaştığı sırada Kureyş'in kervanlarını korumak için ordu toplayarak yola çıktığı haberini alır. Müslümanlar Kureyş için maddi önemi büyük olan bir kâfile için yola çıkmışlardı. Dolayısıyla, iki taraf arasında ciddi bir savaş yaşanabilirdi. Bu yeni durum karşısında Resûlullah (sav) ashâbı ile istişarede bulunmak ister.

İbn İshâk, yukarıdaki rivâyeti de senedsiz nakletmiştir. İki müellifin rivâyetinde de Hz. Peygamber'in istişare ettiği isimler aynıdır. Bunlar: Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Mikdâd b. Amr ve Sa'd b. Muaz'dır. Bu isimlerin hepsi Hz. Peygamber'e destek mahiyetinde sözler söyleyerek onu memnun ederler. Özellikle Mikdâd'ın sözleri her iki rivâyette de benzer ifadeler ile aktarılmış ancak Mikdâd, Vâkıdî'nin rivâyetinde daha uzun konuşmuştur. Aynı şekilde Hz. Ömer'in sözleri Vâkıdî'nin rivâyetinde yer alırken İbn İshâk'ta onun, konuştuğu bilgisi yer almakta ancak ne söylediği belirtilmemektedir. Dolayısıyla metnin hacminden de anlaşılacağı üzere Vâkıdî bu rivâyeti çok daha kapsamlı nakletmiştir.

Hz. Peygamber'in istişarede bulunduğu ilk üç isim Muhacir'dir. Hâlbuki o, esasında Ensar'ın fikrini almak istiyordu. Bu düşüncesini de açıkça belli etti. Ensar'ın düşüncesini açıklayan isim ise Sa'd b. Muaz'dır. Sa'd'ın sözleri de Vâkıdî'de daha geniş ve teferruatlı aktarılırken İbn İshâk'ta daha yüzeyseldir.

İbn İshâk ve Vâkıdî, yukarıdaki ortak rivâyeti de benzer ifadeler ile aktarmışlardır. Ancak ifadelerdeki bu yakınlık Vâkıdî'nin selefinden intihal yaptığı fikrini çağrıştıracak boyutta olmadığı bizce açıktır. Aynı olayın benzer ifadelerle verilmesi doğrudan intihal yapıldığı fikrini desteklemez; sonuçta aynı olay ne kadar farklı ifadeler kullanarak aktarılabilir ki? Kanaatimizce, yukarıdaki rivâyeti her iki siyer âlimi de kendilerine has bir üslup ve yöntemle nakletmişlerdir.

6.3. Hz. Peygamber'in Bedir'de Rabbinden Yardım İstemesi

İbn İshâk Rivâyeti:

⁷¹ Vâkıdî, *Kitabü'l-Meğâzî*, 1: 48-49.

(مُنَاشِدَةُ الرَّسُولِ رَبِّهِ النَّصْرَ):

قَالَ ابْنُ إِسْحَاقَ: ثُمَّ عَدَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الصُّفُوفَ، وَرَجَعَ إِلَى الْعَرِيشِ فَدَخَلَهُ، وَمَعَهُ فِيهِ أَبُو بَكْرٍ الصِّدِّيقُ، لَيْسَ مَعَهُ فِيهِ غَيْرُهُ، وَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُنَاشِدُ رَبَّهُ مَا وَعَدَهُ مِنَ النَّصْرِ، وَيَقُولُ فِيمَا يَقُولُ: اللَّهُمَّ إِنَّ تَهْلُكَ هَذِهِ الْعِصَابَةُ الْيَوْمَ لَا تُعْبَدُ، وَأَبُو بَكْرٍ يَقُولُ: يَا نَبِيَّ اللَّهِ: بَعْضَ مُنَاشِدَتِكَ رَبِّكَ، فَإِنَّ اللَّهَ مُنَجِّزُ لَكَ مَا وَعَدَكَ. وَقَدْ حَقَّقَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَقَّقَةً وَهُوَ فِي الْعَرِيشِ، ثُمَّ انْتَبَهَ فَقَالَ: أَبَشِرْ يَا أَبَا بَكْرٍ، أَتَاكَ نَصْرُ اللَّهِ. هَذَا جَبْرِيلُ أَخَذَ بَعْنَانَ فَرَسٍ يَفُودُهُ، عَلَى ثَنَائِيَاهُ النَّفْعُ.⁷²

Vâkıdî Rivâyeti:

قَالُوا: وَلَمَّا لَحِمَ الْقِتَالُ، وَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ رَافِعٌ يَدَيْهِ يَسْأَلُ اللَّهَ تَعَالَى النَّصْرَ وَمَا وَعَدَهُ. يَقُولُ: اللَّهُمَّ إِنَّ ظَهَرَ عَلَى هَذِهِ الْعِصَابَةِ ظَهَرَ الشَّرْكَ، وَلَا يَقُومُ لَكَ دِين! وَأَبُو بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَقُولُ: وَاللَّهِ، لَيُنصُرَنَّكَ اللَّهُ وَلَيُبَيِّنَنَّ وَجْهَكَ. فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَلْفًا مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُرَدِّفِينَ عِنْدَ أَكْنَافِ الْعَدُوِّ. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: يَا أَبَا بَكْرٍ أَبَشِرْ، هَذَا جَبْرِيلُ مُعْتَجِرٌ بِعِمَامَةٍ صَفْرَاءَ، أَخَذَ بَعْنَانَ فَرَسِهِ، بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ. فَلَمَّا نَزَلَ إِلَى الْأَرْضِ تَغَيَّبَ عَنِّي سَاعَةً ثُمَّ طَلَعَ، عَلَى ثَنَائِيَاهُ النَّفْعُ، يَقُولُ: أَتَاكَ نَصْرُ اللَّهِ إِذْ دَعَوْتَهُ.⁷³

Değerlendirme: Resûlullah'ın (sav) Bedir savaşında ellerini yukarı kaldırıp Rabbinden zaferi niyaz ettiği duayı İbn İshâk, sened zinciri kullanmadan tek başına rivâyet etmiştir. Vâkıdî de sened zinciri yerine birçok rivâyetinde olduğu gibi "Dediler ki" ifadesini kullanmıştır. Rivâyet kısa olmasına rağmen her iki müellifin rivâyetinde benzerlikten çok farklılıklar ön plana çıkmaktadır. İbn İshâk'ın aktarımında Hz. Peygamber'in duası: "Şayet bu topluluk bugün helak olursa bundan sonra sana ibadet olunmaz" ifadeleri ile yer alırken; Vâkıdî'nin rivâyetinde: "Allah'ım eğer bu topluluk bugün mağlup olursa şirk galip gelecek ve din yok olacaktır" ifadeleri ile verilmektedir.

İki rivâyette de Hz. Ebû Bekir Resûlullah'ın (sav) yanında yer almaktadır. Ancak onun Hz. Peygamber'e söyledikleri sözler iki rivâyette de farklı ifadelerle geçmektedir. İbn İshâk'ın rivâyetinde Resûlullah'ın (sav) çadırında bir müddet uyuduğu bilgisi yer alırken Vâkıdî'nin rivâyetinde böyle bir bilgi yoktur. Allah Teâla'nın bin melek ile yardım etmesi hakkında bilgi Vâkıdî de geçerken aynı bilgiyi İbn İshâk'ta göremiyoruz. Yine her iki rivâyette de Cebrail yer alırken, onun yardımı hakkında bilgiler muhtelifdir.

Görülebileceği üzere oldukça kısa bir metinle verilmesine rağmen yukarıdaki rivâyeti her iki siyer âlimi de kendi ifadeleri ile aktarmıştır. Vâkıdî'nin bu rivâyette selefi İbn İshâk'tan intihalini çağrıştıracak bir ipucu bulunamamıştır.

6.4. Hudeybiye'de Yapılan Sulh Antlaşmasına Hz. Ömer'in İtiraz Etmesi

İbn İshâk Rivâyeti:

(عُمَرُ يُنْكِرُ عَلَى الرَّسُولِ الصُّلْحَ):

فَلَمَّا التَّمَّ الْأَمْرُ وَلَمْ يَبْقَ إِلَّا الْكِتَابُ، وَتَبَّ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ، فَأَتَى أَبَا بَكْرٍ، فَقَالَ: يَا أَبَا بَكْرٍ، أَلَيْسَ بِرَسُولِ اللَّهِ؟ قَالَ: بَلَى، قَالَ: أَوْ لَسْنَا بِالْمُسْلِمِينَ؟ قَالَ:

بَلَى، قَالَ: أَوْ لَيْسُوا بِالْمُشْرِكِينَ؟ قَالَ: بَلَى، قَالَ: فَعَلَّامَ نُعْطَى الدِّيْنَةَ فِي دِينِنَا؟ قَالَ أَبُو بَكْرٍ: يَا عُمَرُ، الزَّمْ عَزْرَهُ، فَأَتَى أَشْهَدُ أَنَّهُ رَسُولُ اللَّهِ، قَالَ عُمَرُ:

⁷² İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1: 626-627.

⁷³ Vâkıdî, *Kitabü'l-Meğâzî*, 1: 81.

وَأَنَا أَشْهَدُ أَنَّهُ رَسُولُ اللَّهِ، ثُمَّ أَتَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلَسْتُ بِرَسُولِ اللَّهِ؟ قَالَ: بَلَى، قَالَ: أَوْ لَسْنَا بِالْمُسْلِمِينَ؟ قَالَ: بَلَى، قَالَ:

أَوْ لَيْسُوا بِالْمُشْرِكِينَ؟ قَالَ: بَلَى، قَالَ: فَعَلَامَ نُعْطَى الدِّينَةَ فِي دِينِنَا؟ قَالَ:

أَنَا عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ، لَنْ أَخَالَفَ أَمْرَهُ، وَلَنْ يُضَيِّعَنِي! قَالَ: فَكَانَ عُمَرُ يَقُولُ:

مَا زِلْتُ أَتَصَدَّقُ وَأَصُومُ وَأُصَلِّي وَأُعْتِقُ، مِنْ الَّذِي صَنَعْتَ يَوْمَئِذٍ! مَخَافَةَ كَلَامِي الَّذِي تَكَلَّمْتُ بِهِ، حَتَّى رَجَوْتُ أَنْ يَكُونَ خَيْرًا.⁷⁴

Vâkıdî Rivâyeti:

قَالُوا: فَلَمَّا اصْطَلَحُوا فَلَمْ يَبْقَ إِلَّا الْكِتَابُ، وَتَبَّ عُمَرُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَلَسْنَا بِالْمُسْلِمِينَ؟ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: بَلَى! قَالَ: فَعَلَامَ نُعْطَى الدِّينَةَ فِي دِينِنَا؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَنَا عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ، وَلَنْ أَخَالَفَ أَمْرَهُ، وَلَنْ يُضَيِّعَنِي. فَذَهَبَ عُمَرُ إِلَى أَبِي بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَقَالَ: يَا أَبَا بَكْرٍ، أَلَسْنَا بِالْمُسْلِمِينَ؟ فَقَالَ: بَلَى! فَقَالَ عُمَرُ: فَلِمَ نُعْطَى الدِّينَةَ فِي دِينِنَا؟

فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: الزَّمَّ عَزْرُهُ! فَإِنِّي أَشْهَدُ أَنَّهُ رَسُولُ اللَّهِ، وَأَنَّ الْحَقَّ مَا أَمَرَ بِهِ، وَلَنْ نَخَالَفَ أَمْرَ اللَّهِ وَلَنْ يُضَيِّعَهُ اللَّهُ! وَلَقِيَ عُمَرُ مِنَ الْقَضِيَّةِ أَمْرًا كَبِيرًا، وَجَعَلَ يَرُدُّ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْكَلَامَ وَيَقُولُ:

عَلَامَ نُعْطَى الدِّينَةَ فِي دِينِنَا؟ فَجَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: أَنَا رَسُولُ اللَّهِ وَلَنْ يُضَيِّعَنِي!

قَالَ: فَجَعَلَ يَرُدُّ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْكَلَامَ. قَالَ: يَقُولُ أَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الْجَرَّاحِ: أَلَا تَسْمَعُ يَا ابْنَ الْخَطَّابِ رَسُولَ اللَّهِ يَقُولُ مَا يَقُولُ؟ تَعَوَّذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ وَآتَهُمْ رَأْيَكَ! قَالَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: فَجَعَلْتُ أَتَعَوَّذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ جِيَاءً، فَمَا أَصَابَنِي قَطُّ شَيْءٌ مِثْلَ ذَلِكَ الْيَوْمِ، مَا زِلْتُ أَصُومُ وَأَتَصَدَّقُ مِنَ الَّذِي صَنَعْتَ مَخَافَةَ كَلَامِي الَّذِي تَكَلَّمْتُ يَوْمَئِذٍ.

فَكَانَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَقُولُ: قَالَ لِي عُمَرُ فِي جَلَّافَتِهِ، وَذَكَرَ الْقَضِيَّةَ: ارْتَبَيْتَ ارْتِيَابًا لَمْ أَرْتَبْهُ مُنْذُ أَسْلَمْتُ إِلَّا يَوْمَئِذٍ، وَلَوْ وَجَدْتُ ذَلِكَ الْيَوْمَ شَيْعَةً تَخْرُجُ عَنْهُمْ رَغْبَةً عَنِ الْقَضِيَّةِ لَخَرَجْتُ. ثُمَّ جَعَلَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى عَاقِبَتَهَا خَيْرًا وَرُسْدًا، وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَعْلَمَ.⁷⁵

Değerlendirme: Vâkıdî'nin "Dediler ki" ifadesi ile naklettiği Hz. Ömer'in Hudeybiye barışı sonrasındaki sert tepkisini ele alan rivâyet bizce, intihali çağrıştıracak önemli veriler içermektedir. Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer arasında geçen diyalogları Vâkıdî, rivâyetin ilk bölümünü kendi rivâyetinde ikinci bölüme; ikinci bölümü de birinci bölüme aktararak nakletmiştir. Yani çaprazlama bilgi aktarımı ile olayı nakletmek suretiyle intihali akıllara getirecek bir yöntem uygulamıştır. Ancak rivâyetin sonunda İbn Abbas tarafından nakledilen zait bilgide Hz. Ömer'in: "Eğer o gün benim gibi düşünen bir grup bulsaydım dinden çıkardım" şeklindeki sözlerini İbn İshâk'ın rivâyetinde göremiyoruz. Eğer bu fazlalık Vâkıdî'de geçmeseydi bizi intihale götürecek önemli bir veri elde etmiş olacaktık. Ancak, sadece bilgilerin yerini değiştirmek kanaatimize göre intihal sayılamayacağından yukarıdaki rivâyetin de iki siyer âlimi tarafından bağımsız bir yöntemle aktarıldığı düşüncesindeyiz.

6.5. Hudeybiye'de Ashabın Resûlullah'a (sav) Tepkisi

İbn İshâk Rivâyeti:

(تَحَرَ الرَّسُولُ وَحَلَقُ فَافْتَدَى بِهِ النَّاسُ):

⁷⁴ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 2: 316-317.

⁷⁵ Vâkıdî, *Kitabü'l-Meğâzî*, 2: 606-607.

قَالَ ابْنُ إِسْحَاقَ: وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُضْطَرَبًا فِي الْجِلْبِ، وَكَانَ يُصَلِّي فِي الْحُرْمِ، فَلَمَّا فَرَغَ مِنَ الصَّلْحِ قَدِمَ إِلَى هَدْيِهِ فَحَزَرَهُ، ثُمَّ جَلَسَ فَحَلَقَ رَأْسَهُ، وَكَانَ الَّذِي حَلَقَهُ، فِيمَا بَلَغَنِي، فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ خِرَاشُ بْنُ أُمَيَّةَ بْنِ الْفَضْلِ الْخُرَاعِيَّ، فَلَمَّا رَأَى النَّاسُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ نَحَرَ وَحَلَقَ تَوَاتَبُوا يَنْحَرُونَ وَيَحْلُقُونَ⁷⁶

Vâkıdî Rivâyeti:

قَالُوا: فَلَمَّا فَرَغَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَنْطَلَقَ سُهَيْلُ بْنُ عَمْرٍو وَأَصْحَابُهُ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِأَصْحَابِهِ:

فَوُمُوا فَأَنْحَرُوا وَاحْلُقُوا! فَلَمْ يُجِبْهُ مِنْهُمْ رَجُلٌ إِلَى ذَلِكَ، فَقَالَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثَلَاثَ مَرَاتٍ كُلَّ ذَلِكَ يَأْمُرُهُمْ، فَلَمْ يَفْعَلْ وَاحِدٌ مِنْهُمْ ذَلِكَ. فَأَنْصَرَفَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى دَخَلَ عَلَى أُمِّ سَلَمَةَ رُجَّتِهِ مُغْضَبًا شَدِيدَ الْغَضَبِ، وَكَانَتْ مَعَهُ فِي سَفَرِهِ ذَلِكَ، فَاضْطَجَعَ فَقَالَتْ:

ثُمَّ قَالَ: عَجَبًا يَا أُمَّ سَلَمَةَ! إِنِّي قُلْتُ لِلنَّاسِ انْحَرُوا وَاحْلُقُوا وَجَلُوا مِرَارًا، فَلَمْ يُجِئْنِي أَحَدٌ. مَالِكُ يَا رَسُولَ اللَّهِ! مِرَارًا لَا تُجِئْنِي مِنَ النَّاسِ إِلَى ذَلِكَ وَهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامِي وَيَنْظُرُونَ فِي وَجْهِ! قَالَتْ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَنْطَلِقُ أَنْتَ إِلَى هَدْيِكَ فَانْحَرَهُ، فَإِنَّهُمْ سَيَفْتَدُونَ بِكَ. قَالَتْ:

فَاضْطَبَعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِثَوْبِهِ، ثُمَّ خَرَجَ وَأَخَذَ الْحَرْبَةَ بَيْنَهُمْ هَدْيَهُ. قَالَتْ أُمُّ سَلَمَةَ: فَكَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَيْهِ حِينَ يَهْوِي بِالْحَرْبَةِ إِلَى الْبِدْنَةِ رَافِعًا صَوْتَهُ: بِسْمِ اللَّهِ وَاللَّهُ أَكْبَرُ! قَالَتْ: فَمَا هَذَا إِلَّا أَنْ رَأَوْهُ نَحَرَ، فَتَوَاتَبُوا إِلَى الْهَدْيِ، فَارْتَدَحُوا عَلَيْهِ حَتَّى خَشِيَتْ أَنْ يَغْمَّ بَعْضُهُمْ بَعْضًا⁷⁷

Değerlendirme: Hudeybiye’de Mekkelilerle Müslümanlar arasında sulh yapınca Hz. Peygamber kurbanını kesip saçlarını tıraş etmiştir. Bu haberi İbn İshâk tek başına, Vâkıdî ise “Dediler ki” ifadesi ile aktarmıştır.

İbn İshâk’ın aktarımına göre Hz. Peygamber, sulh antlaşmasının tamamlanmasının ardından kalkar kurbanını keser ve saçlarını tıraş eder. Onu tıraş eden sahabî Hıraş b. Ümeyye’dir. Ashab da Hz. Peygamber’in ardından kurbanlarını kesip saçlarını tıraş ederler. İbn İshâk, haberi bu kadar kısa ve net ifadelerle aktarır.

Vâkıdî ise “Dediler ki” ifadesi ile haberi nakleder. Ancak olayın kurgusu ve sunumu tamamen farklıdır. Vâkıdî’nin rivâyetine göre sulh antlaşması yapıldıktan sonra Hz. Peygamber: “Kalkın! Kurbanlarınızı kesin ve saçlarınızı tıraş edin” buyurarak ashabını harekete geçirmek ister. Ancak ashabın, umduklarını bulamadıkları için moralleri bozulmuş bu yüzden onlar Resûlullah’ın (sav) bu kesin emrine karşı umursamaz bir tavır ortaya koymuşlardır. Hz. Peygamber aynı emri üç defa tekrar etmesine rağmen ashab sanki Allah’ın Resûlü’nü duymamaktadır. Bunun üzerine Hz. Peygamber öfkeli bir şekilde çadırına girer. Çadırda eşlerinden Ümmü Seleme vardır. Ümmü Seleme onun öfkeli halini görünce ne olduğunu sorar. Hz. Peygamber de olanları anlatınca Ümmü Seleme: “Sen onlara bir şey söylemeden dışarı çık ve kurbanını kes, onlar sana uyacaktır” buyurur. Bunun üzerine Resûlullah (sav) eşinin bu tavsiyesine uyararak sahabeye bir şey söylemeden yüksek sesle “Bismillâh-i Allahu Ekber” diyerek kurbanını keser. Ashab da aynen Ümmü Seleme’nin dediği gibi onun arkasından kurbanlarını keserler.

⁷⁶ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 2: 319.

⁷⁷ Vâkıdî, *Kitabü'l-Meğâzî*, 2: 613.

Görüldüğü gibi aynı haber iki siyeri tarafından oldukça farklı bir kurgu ile aktarılmıştır. İbn İshâk'ın doğrudan, kuru ve kısa ifadelerine karşın Vâkıdî, olayı canlı bir üslupla, tarafların duygu ve düşüncelerine de yer vererek aktarmıştır. Dolayısıyla Vâkıdî'nin bu haberi sayesinde Hz. Peygamber'in beşerî yönünü bir kez daha görmüş, ashabın ona karşı tepkisini izlemiş, eşi Ümmü Seleme'nin Hz. Peygamber'i nasıl yönlendirdiği bilgisine ulaşmış olduk.

Sadece bu rivâyette değil birçok aktarımda Vâkıdî'nin haberleri aktarırken kullandığı üslubun daha canlı ve sistematik olduğunu gördük. O aynı zamanda İbn İshâk'ta geçmeyen birçok ayrıntıyı bizlere ulaştırması yönüyle selefinden öne çıkmaktadır.

6.6. Hz. Peygamber'in Hayber'de Zehirlenmesi

İbn İshâk Rivâyeti:

(أَمْرُ الشَّاةِ الْمَسْمُومَةِ):

فَلَمَّا اطْمَأَنَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَهَدَتْ لَهُ زَيْنَبُ بِنْتُ الْحَارِثِ، أَمْرًا سَلَامًا مِنْ مَشْكَمٍ، شَاءَ مَصْلِيَّتَهُ، وَقَدْ سَأَلَتْ أَيَّ غَضُوٍّ مِنَ الشَّاةِ أَحَبُّ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ فَوَيْلٌ لَهَا: الذَّرَاعُ، فَأَكْتَرَتْ فِيهَا مِنَ السَّمِّ،

ثُمَّ سَمَّتْ سَائِرَ الشَّاةِ، ثُمَّ جَاعَتْ بِهَا، فَلَمَّا وَضَعَتْهَا بَيْنَ يَدَيْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، تَنَاوَلَ الذَّرَاعَ، فَلَاكَ مِنْهَا مُضْغَةٌ، فَلَمْ يُسِغْهَا، وَمَعَهُ بَشْرُ بِنْتُ الْبِرَاءِ بْنِ مَعْرُورٍ، فَذُ أَخَذَ مِنْهَا كَمَا أَخَذَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَمَّا بَشْرٌ فَاسَاغَهَا، وَأَمَّا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَفَظَهَا، ثُمَّ قَالَ: إِنَّ هَذَا الْعِظْمَ لِيُخْبِرُنِي أَنَّهُ مَسْمُومٌ، ثُمَّ دَعَا بِهَا، فَأَعْتَرَفَتْ، فَقَالَ: مَا حَمَلَكَ عَلَى ذَلِكَ؟ قَالَ: بَلَعْتُ مِنْ قَوْمِي مَا لَمْ يَخَفْ عَلَيْكَ، فَقُلْتُ: إِنْ كَانَ مَلِكًا اسْتَرَحْتُ مِنْهُ، وَإِنْ كَانَ نَبِيًّا فَسَيُخْبِرُنِي، قَالَ: فَتَجَاوَزَ عَنْهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَمَاتَ بَشْرٌ مِنْ أَكْلَتِهِ الَّتِي أَكَلَ. قَالَ ابْنُ إِسْحَاقَ: وَحَدَّثَنِي مَرْوَانَ بْنُ عُثْمَانَ بْنِ أَبِي سَعِيدِ بْنِ الْمُعَلَّى، قَالَ:

كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ قَالَ فِي مَرَضِهِ الَّذِي تُوَفِّي فِيهِ، وَدَخَلْتُ أُمُّ بَشْرٍ بِنْتُ الْبِرَاءِ بْنِ مَعْرُورٍ تَعُودُهُ: يَا أُمَّ بَشْرٍ، إِنَّ هَذَا الْأَوَانَ وَجَدْتُ فِيهِ انْقِطَاعَ أَبْهَرِي مِنَ الْأَكْلَةِ الَّتِي أَكَلْتُ مَعَ أَخِيكَ بِحَيِّيرٍ. قَالَ: فَإِنْ كَانَ الْمُسْلِمُونَ لَيَرُونَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَاتَ شَهِيدًا، مَعَ مَا أَكْرَمَهُ اللَّهُ بِهِ مِنَ النَّبُوَّةِ⁷⁸

Vâkıdî Rivâyeti:

قَالُوا: لَمَا فَتَحَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَيِّيرَ وَاطْمَأَنَّ جَعَلَتْ زَيْنَبُ بِنْتُ الْحَارِثِ تَسْأَلُ: أَيُّ الشَّاةِ أَحَبُّ إِلَى مُحَمَّدٍ؟ فَيَقُولُونَ: الذَّرَاعُ وَالْكَتْفُ. فَعَمَدَتْ إِلَى عَنَزٍ لَهَا فَدَبَّحَتْهَا، ثُمَّ عَمَدَتْ إِلَى سَمِّ لَابِطِيٍّ، قَدْ شَاوَرَتْ الْيَهُودَ فِي سُومٍ فَأَجْمَعُوا لَهَا عَلَى هَذَا السَّمِّ بِغَيْبِهِ، فَسَمَّتْ الشَّاةَ وَأَكْتَرَتْ فِي الذَّرَاعِ وَالْكَتْفَيْنِ. فَلَمَّا غَابَتِ الشَّمْسُ صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَغْرِبَ وَانصَرَفَ إِلَى مَنْزِلِهِ، وَجَدَ زَيْنَبَ جَالِسَةً عِنْدَ رِجْلِهِ فَيَسْأَلُ عَنْهَا فَقَالَتْ:

أَبَا الْقَاسِمِ، هَدِيَّةٌ أَهَدَيْتَهَا لَكَ.

وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَأْكُلُ الْهَدِيَّةَ وَلَا يَأْكُلُ الصَّدَقَةَ، فَأَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِالْهَدِيَّةِ فَفَبَضَّتْ مِنْهَا وَوَضَعَتْ بَيْنَ يَدَيْهِ، ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِأَصْحَابِهِ وَهُمْ حُضُورٌ، أَوْ مَنْ حَضَرَ مِنْهُمْ: أَدْنُوا فَتَعَسَّوْا! فَدَنُّوا فَمَدُّوا أُيُدِيَهُمْ، وَتَنَاوَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الذَّرَاعَ، وَتَنَاوَلَ بَشْرُ بْنُ الْبِرَاءِ عِظْمًا، وَأَنْهَشَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْهَا نَهْشًا وَأَنْهَشَ بَشْرٌ، فَلَمَّا ارْتَدَدَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَكَلْتُهُ ارْتَدَدَ بَشْرٌ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: كَفُّوا أُيُدِيَكُمْ فَإِنَّ هَذِهِ الذَّرَاعُ تُخْبِرُنِي أَنَّهَا مَسْمُومَةٌ. فَقَالَ بَشْرُ بْنُ الْبِرَاءِ: قَدْ وَاللَّهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَجَدْتُ ذَلِكَ مِنْ أَكْلَتِي الَّتِي أَكَلْتُهَا، فَمَا مَنَعَنِي أَنْ أَلْفَظَهَا إِلَّا كَرَاهِيَةَ أَنْعَصَ إِلَيْكَ طَعَامَكَ، فَلَمَّا تَسَوَّغْتَ مَا فِي يَدِكَ لَمْ أَرْغَبْ بِنَفْسِي عَنْ نَفْسِكَ، وَرَجَوْتُ أَلَّا تَكُونَ ارْتَدَدْتَهَا وَفِيهَا نَعْيٌ.

⁷⁸ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2: 337-338.

فَلَمْ يَرْمِ بِشَرٍّ مِنْ مَكَانِهِ حَتَّىٰ عَادَ لُونُهُ كَالطَّيْلِيسَانِ، وَمَا طَلَّهُ وَجَعُهُ سَنَةً لَا يَتَحَوَّلُ إِلَّا مَا حَوْلَ، ثُمَّ مَاتَ مِنْهُ. وَيُقَالُ لَمْ يَقُمْ مِنْ مَكَانِهِ حَتَّىٰ مَاتَ، وَعَاشَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعْدَ ذَلِكَ ثَلَاثَ سِنِينَ. وَدَعَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِرَبِيبٍ فَقَالَ: سَمَّيْتُ الذَّرَاعَ؟ فَقَالَتْ: مَنْ أَحْبَبَكَ؟

قَالَ: الذَّرَاعُ. قَالَتْ: نَعَمْ. قَالَ: وَمَا حَمَلَكِ عَلَىٰ ذَلِكَ؟ قَالَتْ: قَتَلْتُ أَبِي وَعَمِّي وَرَوْحِي، وَنَلِيتُ مِنْ قَوْمِي مَا نَلِيتُ، فَقُلْتُ: إِنْ كَانَ نَبِيًّا فَسَتُخْبِرُهُ الشَّاةُ مَا صَنَعْتُ، وَإِنْ كَانَ مَلِكًا اسْتَرْحَنَا مِنْهُ.

فَاخْتَلَفَتْ عَلَيْنَا فِيهَا، فَقَالَ قَائِلٌ رَوَايَةً: أَمَرَ بِهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَتَلْتُ ثُمَّ صَلَبْتُ. وَقَالَ قَائِلٌ رَوَايَةً: عَفَا عَنْهَا. وَكَانَ نَفَرٌ ثَلَاثَةٌ قَدْ وَضَعُوا أَيْدِيَهُمْ فِي الطَّعَامِ وَلَمْ يَسِيعُوا مِنْهُ شَيْئًا. فَأَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَصْحَابَهُ فَاحْتَجَمُوا أَوْسَاطَ رُءُوسِهِمْ مِنَ الشَّاةِ، وَاحْتَجَمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَحْتَ كَتِفِهِ الْيُسْرَى. وَيُقَالُ: احْتَجَمَ عَلَىٰ كَاهِلِهِ، حَجَمَهُ أَبُو هِنْدٍ بِالْقَرْنِ وَالشَّفْرَةِ⁷⁹.

Değerlendirme: Şimdiye kadar karşılaştığımız rivâyetler arasında birbirine yakınlık bakımından en çok dikkatimizi çeken haber Hz. Peygamber'in zehirlenmesi hakkındaki rivâyet oldu. Bu rivâyetin büyük bir bölümünü İbn İshâk tek başına aktarıırken Vâkıdî, "Dediler ki" ifadesi ile aktarmıştır. Dolayısıyla yukarıdaki haber intihal yapılmaya uygun bir rivâyet olarak görünüyor. Şimdi her iki rivâyetteki benzerlik ve farklılıktan yola çıkarak bir sonuca ulaşmaya çalışalım.

Her iki rivâyette de Hz. Peygamber'i zehirlemek isteyen kadın bir Yahudi'dir ve ismi de Zeynep Bint-i Hâris'tir. Yine zehirlenmeye sebep olan hayvan iki rivâyette de bir koyundur. Ancak Vâkıdî, kendi rivâyetinde zehrin ismini de "Lâbuti" olarak eklemiş, güçlü bir zehir olduğunu da söylemiştir. Aynı zamanda Vâkıdî, İbn İshâk'ta geçmeyen diyaloglara da yer vermiştir. Olay her zamanki gibi İbn İshâk'ta çok daha kısa ve özet şeklindedir.

Resûlullah'ın (sav): "Elinizi etten çekin! Bu et bana zehirli olduğunu haber veriyor!" şeklinde çevirebileceğimiz sözler iki rivâyette de birbirine yakın geçmektedir. Aynı etten yiyen Bişr b. Bera isimli sahabî İbn İshâk'ın rivâyetine göre eti yedikten bir süre sonra ölmüştür. Vâkıdî'nin bu konuda iki rivâyeti vardır, birisi hemen orada öldüğüne dair; diğeri ise Bişr'in bir yıl sonra öldüğüne dair.

Resûlullah (sav) ile Yahudi kadın arasında geçen diyaloglar İbn İshâk'ta daha kısa iken Vâkıdî'de daha ayrıntılıdır. Ayrıca, İbn İshâk Hz. Peygamber'in kadını bağısladığını ifade ederken Vâkıdî'de kadının bağısladığına dair rivâyet olduğu gibi öldürüldüğüne dair rivâyet de vardır. Bunların dışında iki rivâyette de birbirinden farklı bilgilere yer verildiğini görüyoruz. Böylece Vâkıdî'nin, yukarıdaki rivâyeti de İbn İshâk'tan daha sistematik ve düzenli aktardığını, olayla ilgili farklı rivâyetleri de kitabına alarak bizlere daha zengin bir malzeme bıraktığını söyleyebiliriz.

6.7. Ebû Cehil'in Katledilmesi Olayı

İbn İshâk Rivâyeti:

(عَوْدٌ إِلَىٰ مَقْتَلِ أَبِي جَهْلٍ):

قَالَ ابْنُ إِسْحَاقَ: فَلَمَّا فَرَغَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ عُدْوِهِ، أَمَرَ بِأَبِي جَهْلٍ أَنْ يُلْتَمَسَ فِي الْقَتْلِ.

⁷⁹ Vâkıdî, *Kitabü'l-meğâzi*, 2: 677-678.

وَكَانَ أَوَّلَ مَنْ لَقِيَ أَبَا جَهْلٍ، كَمَا حَدَّثَنِي ثَوْرُ بْنُ يَزِيدَ، عَنْ عِكْرَمَةَ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ أَيْضًا قَدْ حَدَّثَنِي ذَلِكَ، قَالَا: قَالَ مُعَاذُ ابْنِ عَمْرٍو بْنِ الْجُمُوحِ، أَخُو بَنِي سَلَمَةَ: سَمِعْتُ الْقَوْمَ وَأَبُو جَهْلٍ فِي مِثْلِ الْحَرَجَةِ- قَالَ ابْنُ هِشَامٍ: الْحَرَجَةُ: الشَّجَرُ الْمُتَنَفُّ.

وَفِي الْحَدِيثِ عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ: أَنَّهُ سَأَلَ أَعْرَابِيًّا عَنْ الْحَرَجَةِ، فَقَالَ: هِيَ شَجَرَةٌ مِنَ الْأَشْجَارِ لَا يُوَصَّلُ إِلَيْهَا- وَهُمْ يَقُولُونَ: أَبُو الْحَكَمِ لَا يُخْلَصُ إِلَيْهِ. قَالَ: فَلَمَّا سَمِعْتُهَا جَعَلْتُهُ مِنْ شَأْيِي، فَصَمَدْتُ نَحْوَهُ، فَلَمَّا أَمَكَّنِي حَمَلْتُ عَلَيْهِ، فَضَرَبْتُهُ ضَرْبَةً أَطْنَنْتُ قَدَمَهُ بِنِصْفِ سَاقِهِ، فَوَاللَّهِ مَا شَبَّهْتَهَا حِينَ طَاحَتْ إِلَّا بِالْقَوَاةِ تُطِيحُ مِنْ تَحْتِ مِرْصَخَةِ النَّوَى حِينَ يُضْرَبُ بِهَا. قَالَ: وَضَرَبْتَنِي ابْنُهُ عِكْرَمَةُ عَلَى عَاتِقِي، فَطَرَحَ يَدِي، فَتَعَلَّقَتْ بِجِلْدَةٍ مِنْ جُنْبِي، وَأَجْهَضَنِي الْقِتَالُ عَنْهُ، فَلَقَدْ قَاتَلْتُ عَامَةً يَوْمِي، وَإِنِّي لَأَسْحَبُهَا خَلْفِي، فَلَمَّا آذَنِي وَضَعْتُ عَلَيْهَا قَدَمِي، ثُمَّ تَمَطَّيْتُ بِهَا عَلَيْهَا حَتَّى طَرَحْتُهَا.

قَالَ ابْنُ إِسْحَاقَ: ثُمَّ عَاشَ بَعْدَ ذَلِكَ حَتَّى كَانَ زَمَانَ عُثْمَانَ.

ثُمَّ مَرَّ بِأَبِي جَهْلٍ وَهُوَ عَقِيرٌ، مُعَوِّذُ بْنُ عَفْرَاءَ، فَضَرَبَهُ حَتَّى أَثْبَتَهُ، فَتَرَكَهُ وَبِهِ رَمَقٌ. وَقَاتَلَ مُعَوِّذٌ حَتَّى قُتِلَ، فَمَرَّ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ بِأَبِي جَهْلٍ، حِينَ أَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُلْتَمَسَ فِي الْقَتْلَى، وَقَدْ قَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- فِيمَا بَلَغَنِي- أَنْظِرُوا، إِنْ خَفِيَ عَلَيْكُمْ فِي الْقَتْلَى، إِلَى أَنْ تُرْجِحَ فِي رُكْبَتَيْهِ، فَإِنِّي أَرَدَحَمْتُ يَوْمًا أَنَا وَهُوَ عَلَى مَادِيَةَ لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ جُدْعَانَ، وَنَحْنُ غُلَامَانُ، وَكُنْتُ أَشْفَ مِنْهُ بِيَسِيرٍ، فَدَفَعْتُهُ فَوْقَ عَلَى رُكْبَتَيْهِ، فَجَحَشَ فِي إِحْدَاهُمَا جَحْشًا لَمْ يَزَلْ أَنْزُرُهُ بِهِ. قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ: فَوَجَدْتُهُ بِأَخِرِ رَمَقٍ فَعَرَفْتُهُ، فَوَضَعْتُ رِجْلِي عَلَى عُنُقِهِ- قَالَ: وَقَدْ كَانَ صَبَبْتُ بِي مَرَّةً بِمَكَّةَ، فَأَذَانِي وَلَكَرَنِي، ثُمَّ قُلْتُ لَهُ: هَلْ أَحْزَاكَ اللَّهُ يَا عَدُوَّ اللَّهِ؟ قَالَ: وَبِمَاذَا أَحْزَانِي، أَعْمَدُ مِنْ رَجُلٍ قَتَلْتُمُوهُ، أَخْبِرْنِي لِمَنْ الدَّائِرَةُ الْيَوْمَ؟ قَالَ: قُلْتُ: لِلَّهِ وَلِرَسُولِهِ.

قَالَ ابْنُ هِشَامٍ: صَبَبْتُ: قَبِضَ عَلَيْهِ وَلَزِمَهُ. قَالَ ضَايِبُ بْنُ الْحَارِثِ الْبُرْجُمِيُّ فَاصْبَحْتُ مِمَّا كَانَ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ ... مِنْ الْوَدِّ مِثْلَ الضَّائِبِ الْمَاءِ بِأَيْدِي؟

قَالَ ابْنُ هِشَامٍ: وَيُقَالُ: أَعَارَ عَلَى رَجُلٍ قَتَلْتُمُوهُ، أَخْبِرْنِي لِمَنْ الدَّائِرَةُ الْيَوْمَ؟

قَالَ ابْنُ إِسْحَاقَ: وَزَعَمَ رَجَالٌ مِنْ بَنِي مَخْزُومٍ، أَنَّ ابْنَ مَسْعُودٍ كَانَ يَقُولُ: قَالَ لِي: لَقَدْ ارْتَقَيْتُ مُرْتَقَى صَعْبًا يَا رُوَيْعِي الْعَنَمَ قَالَ: ثُمَّ احْتَرَزْتَ رَأْسَهُ ثُمَّ جِئْتُ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، هَذَا رَأْسُ عَدُوِّ اللَّهِ أَبِي جَهْلٍ، قَالَ: فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ غَيْرُهُ- قَالَ: وَكَانَتْ يَمِينُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- قَالَ: قُلْتُ نَعَمْ، وَاللَّهِ الَّذِي لَا إِلَهَ غَيْرُهُ، ثُمَّ أَلْقَيْتُ رَأْسَهُ بَيْنَ يَدَيْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَحَمِدَ اللَّهُ.⁸⁰

Vâkıdî Rivâyeti:

قَالُوا: وَلَمَّا وَضَعْتَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا أَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُلْتَمَسَ أَبُو جَهْلٍ. قَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ: فَوَجَدْتُهُ فِي آخِرِ رَمَقٍ، فَوَضَعْتُ رِجْلِي عَلَى عُنُقِهِ فَقُلْتُ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَحْزَاكَ! قَالَ: إِنَّمَا أُخْرِيَ اللَّهُ عَبْدُ ابْنِ أُمِّ عَبْدِ! لَقَدْ ارْتَقَيْتُ مُرْتَقَى صَعْبًا يَا رُوَيْعِي الْعَنَمَ، لِمَنْ الدَّائِرَةُ؟ قُلْتُ: لِلَّهِ وَلِرَسُولِهِ. قَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ: فَأَقْتَلَعُ بِيَضَّتَهُ عَنْ قَفَاهُ، فَقُلْتُ: إِنِّي قَاتِلُكَ يَا أَبَا جَهْلٍ! قَالَ: لَسْتُ بِأَوَّلِ عَدِيقِ قَتْلِ سَيِّدِهِ! أَمَا إِنْ أَشَدَّ مَا لِقَيْتَهُ الْيَوْمَ فِي نَفْسِي لِقَاتِكَ إِيَّايَ، أَلَا يَكُونُ وَلِي قَتْلِي رَجُلٌ مِنَ الْأَخْلَافِ أَوْ مِنَ الْمُطَبِّيبِينَ فَضَرَبْتُهُ عِنْدَ اللَّهِ ضَرْبَةً، وَوَقَعَ رَأْسُهُ بَيْنَ يَدَيْهِ، ثُمَّ سَلَبْتُهُ، فَلَمَّا نَظَرَ إِلَى جَسَدِهِ، نَظَرَ إِلَى حُصْرِهِ كَأَنَّهَا السَّيَاطِرُ. وَأَقْبَلَ بِسِلَاحِهِ، وَدَرَعَهُ، وَبِيَضَّتِهِ، فَوَضَعَهَا بَيْنَ يَدَيْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ:

أُبَشِّرُ، يَا نَبِيَّ اللَّهِ بِقَتْلِ عَدُوِّ اللَّهِ أَبِي جَهْلٍ! فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: أَحَقًّا، يَا عَبْدَ اللَّهِ؟ فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَهُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ حُمْرِ التَّعَمِّ- أَوْ كَمَا قَالَ. قَالَ: وَذَكَرْتُ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مَا بِهِ مِنَ الْأَثَارِ، فَقَالَ: ذَلِكَ ضَرْبُ الْمَلَائِكَةِ، وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ:

قَدْ أَصَابَهُ جَحْشٌ مِنْ دَفْعِ دَفْعَتِهِ فِي مَادِيَةَ ابْنِ جُدْعَانَ، فَجَحَشَتْ رُكْبَتُهُ.

فَالْتَمِسُوهُ فَوَجَدُوا ذَلِكَ الْأَثَرَ. وَيُقَالُ إِنَّ أَبَا سَلَمَةَ بْنَ عَبْدِ الْأَسَدِ الْمَخْزُومِيَّ كَانَ عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ يُلْكَ السَّاعَةَ، فَوَجَدَ فِي نَفْسِهِ وَأَقْبَلَ عَلَى ابْنِ مَسْعُودٍ فَقَالَ: أَنْتَ قَتَلْتَهُ؟ قَالَ: نَعَمْ، اللَّهُ قَتَلَهُ.

قَالَ أَبُو سَلَمَةَ: أَنْتَ وَلَيْتَ قَتَلْتَهُ؟ قَالَ: نَعَمْ. قَالَ: لَوْ شَاءَ لَجَعَلَكَ فِي كَمِّهِ.

فَقَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ: فَقَدْ وَاللَّهِ قَتَلْتَهُ وَجَرَدْتَهُ. قَالَ أَبُو سَلَمَةَ: فَمَا عَلَامَتُهُ؟

⁸⁰ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1: 634-636.

قَالَ: شَامَةٌ سَوْدَاءُ بِيْطْنُ فَخِذِهِ الْيَمْنَى. فَعَرَفَ أَبُو سَلْمَةَ النَّعْتِ، وَقَالَ: جَرَدْتَهُ! وَلَمْ يُجَرِّدْ فُرَشِيَّ غَيْرُهُ! قَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ: وَاللَّهِ، إِنَّهُ لَمْ يَكُنْ فِي فُرَيْشٍ وَلَا فِي حُلَفَائِهَا أَحَدٌ أَعَدَى لِلَّهِ وَلَا لِرَسُولِهِ مِنْهُ، وَمَا أَعْتَدِرُ مِنْ شَيْءٍ صَنَعْتَهُ بِهِ.

فَأَسْكَبَتْ أَبُو سَلْمَةَ، فَسَمِعَ أَبُو سَلْمَةَ بَعْدَ ذَلِكَ يَسْتَعْفِرُ مِنْ كَلَامِهِ فِي أَبِي جَهْلٍ. وَفَرِحَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بِقَتْلِ أَبِي جَهْلٍ، وَقَالَ: اللَّهُمَّ، قَدْ أَنْجَرْتَ مَا وَعَدْتَنِي، فَتَمَّمْ عَلَيَّ نِعْمَتَكَ!

وَقَالَ: قَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ يَقُولُونَ: سَيِّفٌ أَبِي جَهْلٍ عِنْدَنَا، مُحَلَّى بِفِضَّةٍ، غَنِمَهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ يَوْمَئِذٍ.

فَاجْتَمَعَ قَوْلُ أَصْحَابِنَا أَنَّ مُعَاذَ بْنَ عَمْرٍو وَابْنَيْ عَفْرَاءَ اثْبَتُوهُ، وَضَرَبَ ابْنُ مَسْعُودٍ عُنُقَهُ فِي آخِرِ رَمَتِي، فَكُلَّ قَدْ شَرَكٌ فِي قَتْلِهِ.

قَالُوا: وَوَقَفَتْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ عَلَى مُصْرَعِ ابْنِي عَفْرَاءَ فَقَالَ: يَزْحَمُ اللَّهُ ابْنِي عَفْرَاءَ، فَإِنَّهُمَا قَدْ شَرَكَا فِي قَتْلِ فِرْعَوْنَ هَذِهِ الْأُمَّةِ وَرَأْسِ أَيْمَةِ الْكُفْرِ! قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَنْ قَتَلَهُ مَعَهُمَا؟ قَالَ: الْمَلَائِكَةُ، وَذَاقَهُ ابْنُ مَسْعُودٍ، فَكُلَّ قَدْ شَرَكٌ فِي قَتْلِهِ.⁸¹

Değerlendirme: Bedir savaşından sonra Resûlullah (sav) Ebu Cehil'in durumunu merak eder ve ashabından onun akıbetini öğrenmelerini ister. Bunun üzerine ashaptan bir kısım insanlar Ebû Cehil'in cesedini bularak Hz. Peygamber'in önüne getirirler ve Resûlullah (sav), onun öldürüldüğünü görünce Rabbine hamd eder.

Ebu Cehil'in öldürülmesi olayını İbn İshâk ve Vâkıdî birbiriyle fazla benzerlik göstermeyen metinler vasıtasıyla nakleder. İbn İshâk'ın anlatımına göre onu savaş meydanında ilk gören kişi Muaz b. Amr b. el-Cemûh'tur. Muaz, onun üzerine atılarak baldırının yarısını koparır. Ebû Cehil'in oğlu İkrîme de Muaz'ı elinden veya kolundan yaralar; Muaz, kolunun kendisine rahatsızlık verdiğini görünce onu koparır. Ebû Cehil yaralanmıştır ancak henüz ölmemiştir. Onu yaralı vaziyette gören Muaviz b. Afra da ona saldırır ve ağır bir şekilde onu yaralar. Muaviz de daha sonra bu savaşta şehit olur. Daha sonra Abdullah b. Mesûd, onu can çekişir durumda savaş alanında görür. Ebû Cehil ile arasında bir konuşma geçer ve bu konuşmadan sonra Abdullah b. Mesûd onun başını keserek Resûlullah'a (sav) getirir. Böylece, İbn İshâk'ın anlatımına göre Ebû Cehil üç sahabînin ortak katkısı ile öldürülmüştür.

Vâkıdî'nin rivâyetine göre Ebû Cehil'in öldürülmesi Abdullah b. Mesûd'un anlatımı ile verilmiştir. O, hadiseyi İbn İshâk'ta geçmeyen sözlerle ayrıntılı olarak anlatır. Hatta onun rivâyetinde Ebû Cehil'in vücudundaki izlere kadar ayrıntıya yer verilir. Rivâyetin sonunda ise İbn İshâk'ın rivâyetinde geçen isimler yani Ebû Cehil'i öldüren isimler Vâkıdî'nin rivâyetinde de geçmektedir.

Sonuç itibariyle Ebû Cehil'in öldürülmesi iki siyer âlimi tarafından neredeyse tamamen farklı iki metinle verilmiştir. Ancak, Ebû Cehil'i öldüren sahabî isimleri her iki rivâyette de aynıdır. Bu nedenle Vâkıdî'nin bu rivâyette de selefi İbn İshâk'ın rivâyetinden gizli bir şekilde aktarım yapmadığı, her iki siyercinin de olayı kendi metinleriyle, bağımsız ifadeler kullanarak aktardıkları rahatça ifade edilebilir.

Buraya kadar ele aldığımız karşılaştırmalar Vâkıdî'nin "Dediler ki" ile başlayan rivâyetlerin İbn İshâk'taki karşılığı olan aktarımlardı. Hatırlanacağı üzere bu ifade ile başlayan nakillerde Vâkıdî'nin İbn İshâk'tan intihalde bulunmuş olabileceğine dair iddialar

⁸¹ Vâkıdî, *Kitabü'l-meğâzi*, 1: 89-91.

üzerine biz de yukarıdaki rivâyetleri bu tarz nakillerden seçtik. Bizim kanaatimize göre “Dediler ki” ifadesi Vâkıdî'ye mahsus bir yöntemdir ve iddia edildiği gibi o, gizli bir şekilde İbn İshâk'tan intihalde bulunmamıştır. Olayların anlatımında göze çarpan benzerlikler intihal boyutunda değildir. Aynı olayın iki siyerci tarafından kendilerine has üslub ve sened ile aktarılmış biçimidir.

Bundan sonraki rivâyet karşılaştırmaları ise Vâkıdî'nin İbn İshâk ile aynı râviden aktardıkları nakiller üzerinde bir intihal olup olmadığını araştırmak üzerine olacaktır.

6.8. Câbir ile Resûlullah (sav) arasında geçen Sohbet

İbn İshâk Rivâyeti:

(جَابِرٌ وَقِصَّتُهُ هُوَ وَجَمَلُهُ مَعَ الرَّسُولِ):

قَالَ ابْنُ إِسْحَاقَ: وَحَدَّثَنِي وَهْبُ بْنُ كَيْسَانَ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ:

خَرَجْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى غَزْوَةِ ذَاتِ الرَّقَاعِ مِنْ نَحْلِ، عَلَى جَمَلٍ لِي ضَعِيفٍ، فَلَمَّا قَفَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: جَعَلْتُ الرَّفَاقُ تَمْضِي، وَجَعَلْتُ أَتَخَلَّفُ، حَتَّى أَدْرِكَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ:

مَالِكُ يَا جَابِرُ؟ قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَبْطَأَ بِي جَمَلِي هَذَا، قَالَ: أَنْخُهُ، قَالَ:

فَأَنْخُهُ، وَأَنَاخَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ثُمَّ قَالَ: أَعْطِنِي هَذِهِ الْعَصَا مِنْ يَدِكَ، أَوْ أَقْطَعْ لِي عَصَاً مِنْ شَجَرَةٍ، قَالَ: فَفَعَلْتُ. قَالَ: فَأَخَذَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَتَخَسَّهَ بِهَا تَخَسَّاتٍ، ثُمَّ قَالَ: ارْكَبْ، فَارْكَبْ، فَخَرَجَ، وَالَّذِي بَعَثَهُ بِالْحَقِّ، يُوَاهِقُ نَاقَتَهُ مَوَاهِقَةً.

قَالَ: وَتَحَدَّثْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ لِي: أَتَبِيعُنِي جَمَلُكَ هَذَا يَا جَابِرُ؟ قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، بَلْ أَهْبَهُ لَكَ، قَالَ: لَا، وَلَكِنْ بَعِينِي، قَالَ: قُلْتُ: فَسُمِّنِيهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: قَدْ أَخَذْتُهُ بِدِرْهِمٍ، قَالَ: قُلْتُ: لَا.

إِذْنًا، تَعْبِئَنِي يَا رَسُولَ اللَّهِ! قَالَ: فَبَدِرْ هَمَيْنِ، قَالَ: قُلْتُ: لَا. قَالَ: فَلَمْ يَزَلْ يَرْفَعُ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي تَمْنِيهِ حَتَّى بَلَغَ الْأَوْقِيَةَ. قَالَ: فَقُلْتُ:

أَفَقَدْ رَضِيتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: نَعَمْ، قُلْتُ: فَهَوُ لَكَ، قَالَ: قَدْ أَخَذْتُهُ. قَالَ:

ثُمَّ قَالَ: يَا جَابِرُ، هَلْ تَزَوَّجْتَ بَعْدُ؟ قَالَ: قُلْتُ: نَعَمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: أَتَيْتَ أُمَّ بَكْرًا؟ قَالَ: قُلْتُ: لَا، بَلْ تَيْبًا، قَالَ: أَفَلَا جَارِيَةٌ تُلَاعِبُهَا وَتُلَاعِبُكَ! قَالَ:

قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ أَبِي أَصِيبَ يَوْمَ أُحُدٍ وَتَرَكَ بَنَاتٍ لَهُ سَبْعًا، فَتَكَحَّمْتُمُوهُنَّ جَامِعَةً، تَجْمَعُ رُءُوسَهُنَّ، وَتَقُومُ عَلَيْهِنَّ، قَالَ: أَصِيبَتْ إِنْ شَاءَ اللَّهُ، أَمَا إِنَّا لَوْ قَدْ جِئْنَا صِرَارًا أَمَرْنَا بِجَزُورٍ فَنُجِرْتُمْ، وَأَقَمْنَا عَلَيْهَا يَوْمَنَا ذَلِكَ، وَسَمِعْتُمْ بِنَا، فَفَقَضْتُمْ نَمَارِقَهَا. قَالَ: قُلْتُ: وَاللَّهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا لَنَا مِنْ نَمَارِقٍ، قَالَ:

إِنَّهَا سَتَكُونُ، فَإِذَا أَنْتَ قَدِمْتَ فَأَعْمَلْ عَمَلًا كَيْسًا. قَالَ: فَلَمَّا جِئْنَا صِرَارًا أَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِجَزُورٍ فَنُجِرْتُمْ، وَأَقَمْنَا عَلَيْهَا ذَلِكَ الْيَوْمَ، فَلَمَّا أَمَسَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَحَلَ وَدَخَلْنَا، قَالَ: فَحَدَّثْتُ الْمَرْأَةَ الْحَدِيثَ، وَمَا قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَتْ: فِدُونِكَ، فَسَمِعْتُ وَطَاعَةً.

قَالَ: فَلَمَّا أَصْبَحْتُ أَخَذْتُ بِرَأْسِ الْجَمَلِ، فَأَقْبَلْتُ بِهِ حَتَّى أَنْخُهُ عَلَى بَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: ثُمَّ جَلَسْتُ فِي الْمَسْجِدِ قَرِيبًا مِنْهُ، قَالَ: وَخَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَرَأَى الْجَمَلَ، فَقَالَ: مَا هَذَا؟ قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، هَذَا جَمَلٌ جَاءَ بِهِ جَابِرٌ، قَالَ: فَأَيْنَ جَابِرٌ؟ قَالَ: فَدَعَيْتُ لَهُ، قَالَ: قَالَ: يَا بَنَ أَخِي خُذْ بِرَأْسِ جَمَلِكَ، فَهَوُ لَكَ، وَدَعَا بِلَالًا، فَقَالَ لَهُ: اذْهَبْ بِجَابِرٍ، فَأَعْطِهِ أَوْقِيَةً. قَالَ: فَدَهَبْتُ مَعَهُ، فَأَعْطَانِي أَوْقِيَةً، وَرَادَنِي شَيْئًا يَسِيرًا. قَالَ: فَوَاللَّهِ مَا زَالَ يَنْمِي عِنْدِي، وَيَزِي مَكَانَهُ مِنْ بَيْتِنَا، حَتَّى أَصِيبَ أَمْسٍ فِيمَا أَصِيبُ لَنَا يَغْنِي يَوْمَ الْحَرَّةِ.⁸²

⁸² İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2: 206-207.

Vâkıdî Rivâyeti:

قَالَ جَابِرٌ: وَإِنَّا لَنَسِيرٌ إِلَىٰ أَنْ أَدْرَكَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: مَا لَكَ يَا جَابِرُ؟

فقلت: أبا رَسُولِ اللَّهِ جَدِّي أَنْ يَكُونَ لِي بَعِيرٌ سَوْءٍ، وَقَدْ مَضَى النَّاسُ وَتَرَكُونِي! قَالَ: فَأَنَاخَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعِيرَهُ فَقَالَ: أَمَعَكَ مَاءٌ؟

فقلت: نَعَمْ. فَجِئْتُهُ بِقَعْبٍ مِنْ مَاءٍ، فَفَنَفَثَ فِيهِ ثُمَّ نَضَحَ عَلَىٰ رَأْسِهِ وَظَهْرَهُ وَعَلَىٰ عَجْزِهِ، ثُمَّ قَالَ: أَعْطِنِي عَصَا. فَأَعْطَيْتُهُ عَصَا مَعِي- أَوْ قَالَ قَطَعْتَ لَهُ عَصَا مِنْ شَجَرَةٍ. قَالَ: ثُمَّ نَحَسَهُ، ثُمَّ قَرَعَهُ بِالْعَصَا، ثُمَّ قَالَ: ارْكَبْ يَا جَابِرُ. قَالَ: فَرَكِبْتُ. قَالَ: فَخَرَجَ، وَالَّذِي بَعَثَهُ بِالْحَقِّ، يُوَاهِقُ نَاقَتَهُ مُوَاهِقَةً مَا نَفَوْتُهُ نَاقَتَهُ.

قَالَ: وَجَعَلْتُ أَتَحَدَّثُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ قَالَ:

يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ، أَتَرَوِّجْتِ؟ قُلْتُ: نَعَمْ. قَالَ: بِكْرًا أَمْ نَبِيًّا؟ قُلْتُ:

نَبِيًّا. فَقَالَ: أَلَا جَارِيَةٌ ثَلَاثَةٌ تَلَا عِبْهَا وَثَلَا عَيْكَ! قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، بِأَبِي وَأُمِّي إِنْ أَبِي أَصِيبَ يَوْمَ أَحُدٍ وَتَرَكَ تِسْعَ بَنَاتٍ، وَتَرَوِّجْتِ امْرَأَةً جَامِعَةً تَلَمْ سَعْدَهُنَّ وَتَقَوْمُ عَلَيْهِنَّ. قَالَ: أَصَبْتُ. ثُمَّ قَالَ: إِنَّا لَوْ قَدِمْنَا صِرَارًا أَمْرُنَا بِجَزُورٍ فَجَحْرَتْ، وَأَقَمْنَا عَلَيْهَا يَوْمَنَا ذَلِكَ، وَسَمِعْتِ بِنَا فَفَقَصْتِ نَمَارِقَهَا. قَالَ: قُلْتُ: وَاللَّهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا لَنَا نَمَارِقٌ. قَالَ: أَمَا إِنِّهَا سَتَكُونُ، فَإِذَا قَدِمْتِ فَاعْمَلِي عَمَلًا كَيْسًا. قَالَ: قُلْتُ: أَفَعَلِي مَا اسْتَنْطَعْتِ. قَالَ: ثُمَّ قَالَ: بَعْضِي جَمَلِكَ هَذَا يَا جَابِرُ. قُلْتُ: بَلْ هُوَ لَكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ:

لَا، بَلْ بَعْضِي. قَالَ: قُلْتُ نَعَمْ، سُمِّنِي بِهِ. قَالَ: فَإِنِّي أَخُذُهُ بِدِرْهِمٍ.

قَالَ قُلْتُ: تَعْبِينِي يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: لَا، لَعَمْرِي! قَالَ جَابِرٌ: فَمَا زَالَ يَزِيدُنِي دِرْهَمًا دِرْهَمًا حَتَّىٰ بَلَغَ بِهِ أَرْبَعِينَ دِرْهَمًا- أَوْ قِيَّةً- فَقَالَ: أَمَا رَضِيتِ؟ قُلْتُ:

هُوَ لَكَ. فَقَالَ: فَظَهْرُهُ لَكَ حَتَّىٰ تَفْدِمَ الْمَدِينَةَ. قَالَ: وَيُقَالُ إِنَّهُ قَالَ «أَخُذُهُ مِنْكَ بِأَوْقِيَّةٍ وَظَهْرُهُ لَكَ» فَبَاعَهُ عَلَىٰ ذَلِكَ. قَالَ: فَلَمَّا قَدِمْنَا صِرَارًا أَمَرَ بِجَزُورٍ فَجَحْرَتْ، فَأَقَامَ بِهِ يَوْمَهُ ثُمَّ دَخَلْنَا الْمَدِينَةَ.

قَالَ جَابِرٌ: قُلْتُ لِلْمَرْأَةِ: قَدْ أَمَرَنِي النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ أَعْمَلَ عَمَلًا كَيْسًا. قَالَتْ: سَمِعْنَا وَطَاعَةً لِأَمْرِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَدُونِكَ فَافْعَلِي. قَالَ: ثُمَّ أَصْبَحْتُ فَأَخَذْتُ بِرَأْسِ الْجَمَلِ فَانْطَلَقْتُ حَتَّىٰ أَنْخَتَهُ عِنْدَ حُجْرَةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَجَلَسْتُ حَتَّىٰ خَرَجَ، فَلَمَّا خَرَجَ قَالَ: أَهَذَا الْجَمَلُ؟ قُلْتُ: نَعَمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ الَّذِي اسْتَنْتَرَيْتِ. فَدَعَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِلَالًا فَقَالَ: اذْهَبْ فَأَعْطِهِ أَوْ قِيَّةً، وَخُذْ بِرَأْسِ جَمَلِكَ يَا ابْنَ أَخِي فَهُوَ لَكَ. فَانْطَلَقْتُ مَعَ بِلَالٍ فَقَالَ بِلَالٌ: أَنْتِ ابْنِ صَاحِبِ الشَّعْبِ؟ قُلْتُ: نَعَمْ. فَقَالَ: وَاللَّهِ لِأَعْطَيْتِكَ وَلَأَرْبَدَيْتِكَ.

فَرَادَنِي قَبْرًا أَوْ قَبْرًا طَيْنًا. قَالَ: فَمَا زَالَ ذَلِكَ يُنْمِرُ وَيَزِيدُنَا اللَّهُ بِهِ:

وَنَعْرِفُ مَوْضِعَهُ حَتَّىٰ أَصِيبَ هَا هُنَا قَرِيبًا عِنْدَكُمْ- يَعْغِي الْجَمَلُ.⁸³

Değerlendirme: İbn İshâk ve Vâkıdî'nin yukarıdaki rivâyeti Câbir b. Abdullah kanalı ile aktardıkları görülmektedir. Dolayısıyla bu aktarım Câbir b. Abdullah ortak rivâyetidir.

Sohbetin ilk bölümünde Câbir'in devesi geri kaldığı için Resûlullah (sav) Câbir'den bir sopa ister ve onunla deveye birkaç defa vurur böylece deve artık geride kalmaz. Vâkıdî'nin aktarımında sopa ile vurmadan önce devenin üzerine su serpmiştir. Bu bilgi İbn İshâk'ta yoktur.

Sohbetin ikinci bölümünde Vâkıdî, selefi İbn İshâk'ın sırasını gözetmemiştir. Bu bölümde İbn İshâk, Câbir'in devesini satın almak ister ve onunla pazarlık yapar. Vâkıdî ise ikinci bölüme Câbir'in evliliği üzerine yapılan sohbet ile devam eder. Evlilik sohbeti İbn

⁸³ Vâkıdî, *Kitabü'l-meğâzî*, 1: 399-401.

İshâk'ta sohbetin üçüncü bölümündedir. Ancak sohbet devam ederken Vâkıdî, ara bilgilere yer verirken İbn İshâk'ın aktarımı daha kısa ve sadedir. Sohbetin son bölümünde iki siyerci birleşerek Bilal'in, Câbir'e devenin parasını vermesi ve bu paranın bereketlenmesi anlatılmaktadır.

Yukarıdaki rivâyet sahabî kısmında (Câbir b. Abdullah) aynı râvi tarafından aktarılmasına rağmen aynı ağızdan çıkmış bir rivâyet görüntüsü vermemektedir. Anlaşılan o ki, râvi Câbir'den sonra hikâyenin seyri değişmiş ve sohbet az da olsa farklı bir anlatıma bürünmüştür. Kanaatimizce Vâkıdî, bu rivâyetin sahabî kısmından sonrasını selefi İbn İshâk'tan tamamen farklı bir râvi zincirinden aktarmış, onun rivâyetini kopyalamamıştır.

6.9. İfk Hadisesi

Hz. Âişe'ye zina iftirası hem hadis hem de siyer kaynaklarında kendine yer bulan meşhur bir hâdisedir. Her iki siyer âlimi de bu olayı isnâd kullanarak nakletmişlerdir. Her ikisi de bu olayı Hz. Âişe'den nakletmiş; hatta Vâkıdî'nin, Ma'mer b. Râşid dışındaki râvileri İbn İshâk ile aynıdır. Birbirine çok yakın iki sened zinciri ile bu hâdise iki siyerci tarafından aktarılmıştır. Dolayısıyla, intihal için uygun bir zemin oluşmuştur. Bu yüzden intihalin olup olmadığı konusunda önemli bir veri sayılabileceği için İfk hadisesini özellikle karşılaştırmak istedik. Bu karşılaştırmayı yaparken bu defa metinlerin tamamını almayı sadece sened kısmını karşılaştırmayı yeterli görüyoruz çünkü uzun bir rivâyet olduğundan çalışmanın hacim olarak gereksiz şekilde büyümesinin önüne geçmek istedik. Değerlendirme bölümünde iki rivâyet arasında ne tür benzerlik ve farklılıkların olduğu orijinal metinden faydalanılarak aktarılmaya çalışılmıştır.

İbn İshâk Rivâyeti:

(شأن الرسول مع نسائه في سفره):

قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ: وَحَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الرَّبِيعِ، عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ، عَنْ عَمْرَةَ بِنْتِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ عَائِشَةَ، عَنْ نَفْسِهَا، حِينَ قَالَ فِيهَا أَهْلُ الْإِفْكِ مَا قَالُوا، فَكُلُّ قَدْ دَخَلَ فِي حَدِيثِهَا عَنْ هَؤُلَاءِ جَمِيعًا يُحَدِّثُ بَعْضُهُمْ مَا لَمْ يُحَدِّثْ صَاحِبُهُ، وَكُلُّ كَانَتْ عَنْهَا ثِقَةً، فَكُلُّهُمْ حَدَّثَ عَنْهَا مَا سَمِعَ، قَالَتْ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَرَادَ سَفَرًا أَفْرَعَ بَيْنَ نِسَائِهِ، فَأَيُّهُنَّ خَرَجَ سَهْمُهَا خَرَجَ بِهَا مَعَهُ، فَلَمَّا كَانَتْ غُرُوبَ بَنِي الْمُصْطَلِقِ أَفْرَعَ بَيْنَ نِسَائِهِ، كَمَا كَانَ يُصْنَعُ، فَخَرَجَ سَهْمِي عَلَيْهِنَّ مَعَهُ، فَخَرَجَ بِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.⁸⁴

Vâkıdî Rivâyeti:

ذَكَرَ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا وَأَصْحَابِ الْإِفْكِ:

حَدَّثَنِي يَعْقُوبُ بْنُ يَحْيَى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الرَّبِيعِ قَالَ، قُلْتُ لِعَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: حَدَّثِينَا يَا أُمَّهُ حَدِيثُكَ فِي غُرُوبِ الْمُرَيْسِيِّع. قَالَتْ: يَا ابْنَ أَخِي، إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا خَرَجَ فِي سَفَرٍ أَفْرَعَ بَيْنَ نِسَائِهِ، فَأَيُّهُنَّ خَرَجَ سَهْمُهَا خَرَجَ بِهَا، وَكَانَ يُجِبُ إِلَّا أَفْرَقَهُ فِي سَفَرٍ وَلَا حَضَرَ. فَلَمَّا أَرَادَ غُرُوبَ الْمُرَيْسِيِّعِ أَفْرَعَ بَيْنَنَا فَخَرَجَ سَهْمِي وَسَهْمُ أُمِّ سَلَمَةَ، فَخَرَجْنَا مَعَهُ، فَغَنَمَ اللَّهُ أَمْوَالَهُمْ وَأَنْفُسَهُمْ، ثُمَّ انْصَرَفْنَا رَاجِعِينَ.

فَنَزَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْزِلًا لَيْسَ مَعَهُ مَاءٌ وَلَمْ يَنْزِلْ عَلَيَّ مَاءً. وَقَدْ سَقَطَ عَقْدُ لِي مِنْ عُنُقِي، فَأَخْبَرْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَقَامَ بِالنَّاسِ حَتَّى أَصْبَحُوا، وَضَجَّ النَّاسُ وَتَكَلَّمُوا وَقَالُوا: اخْتَبَسْتَنَا عَائِشَةُ. وَأَتَى النَّاسُ أَبَا بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَقَالُوا: أَلَا تَرَى إِلَى مَا صَنَعْتَ عَائِشَةَ؟ حَبَسْتَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، وَالنَّاسُ عَلَى غَيْرِ مَاءٍ وَلَيْسَ مَعَهُمْ مَاءٌ. فَصَاقَ بِذَلِكَ

⁸⁴ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2: 297.

أَبُو بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَجَاءَنِي مُعَيَّطًا فَقَالَ: أَلَا تَرَيْنَ مَا صَنَعَتْ بِالنَّاسِ؟ حَبَسَتْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالنَّاسُ عَلَى غَيْرِ مَاءٍ وَلَيْسَ مَعَهُمْ مَاءٌ. قَالَتْ عَائِشَةُ:

فَعَاتَبَنِي عِتَابًا شَدِيدًا وَجَعَلَ يَطْعُنُ بِيَدِهِ فِي خَاصِرَتِي، فَلَا يَمْنَعُنِي مِنْ التَّحْرُكِ إِلَّا مَكَانُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، رَأَسَهُ عَلَى فَخْذِي وَهُوَ نَائِمٌ.⁸⁵

Değerlendirme: İki siyer âlimi de olayı bizzat Hz. Âişe'nin ağzından, onun cümleleri ile nakletmektedirler. Ma'mer b. Râşid dışındaki râvilerin her iki rivâyette ortak olduğu görülüyor. Bu müşterek isnâda rağmen İbn İshâk, İfk olayının gerçekleştiği gazveyi Benî Müstalik olarak zikrederken Vâkıdî, gazvenin ismini el-Müveysî olarak vermektedir. Gazvenin ismi bile iki siyeri tarafından farklı isimle anılmıştır.

Hiz. Peygamber sefere çıkacağı zaman hanımları arasında kura çeker, kura hangisine çıkarsa onunla sefere çıkardı. İbn İshâk'ın rivâyetinde kura Hiz. Âişe'ye çıkarken Vâkıdî, Hiz. Âişe'nin yanında Ümmü Seleme'nin de ismini zikretmiştir. Görüldüğü gibi rivâyetlerde, gazvenin ismi ve Hiz. Peygamber'in eşleri konusunda bile isim farklılığı bulunmaktadır.

Hiz. Âişe, sefer dönüşü Medine yakınlarına geldiğinde gerdanını kaybettiğini fark eder ve bunu Hiz. Peygamber'e bildirir. O da gerdanlığın bulunması umuduyla kervanı bir süre bekletir. Ancak sahabe Hiz. Âişe'nin kendilerini ve Resûlullah'ı (sav) bekletmesinden rahatsız olurlar ve bunu dillendirirler. Rahatsızlığın nedeni kimsede su kalmamasıdır. Tam Medine yakınlarına gelmiş iken kervanın bekletilmesi kimsenin işine gelmemiştir. Bunun üzerine Hiz. Âişe'ye karşı sahabeden ve babası Hiz. Ebû Bekir'den sert tepki gelir. Böylece kâfilede bir huzursuzluk meydana gelir. Bu bilgi sadece Vâkıdî'nin rivâyetinde geçmektedir. Oysa genel İfk bilgisine göre Hiz. Âişe gerdanlığı kaybettiğini Resûlullah'a söylememiştir. Olayı Resûlullah sonradan öğrenmiştir.

Olayın gerçekleşme zamanı da iki rivâyet arasındaki farklılıklardandır. İbn İshâk'a göre olay Hendek savaşıdan sonra gerçekleşirken Vâkıdî, olayı Hendek savaşıdan önce zikretmiştir.

Vâkıdî'nin rivâyetindeki ziyadelerden biri de su sıkıntısı çekildiği için Allah Teâlâ'nın teyemmüm ayetini indirmesi bilgisidir. Teyemmümle ilgili herhangi bir malumat İbn İshâk rivâyetinde geçmemektedir.

Vâkıdî'nin rivâyetinde Hiz. Âişe bu gerdanlığı düğününde annesinin kendisine hediye ettiğini belirtmektedir ancak İbn İshâk rivâyetinde böyle bir bilgi yoktur.

Hiz. Peygamber olaydan sonra Hiz. Âişe ile ilgili insanların fikrini almıştır. Fikrini aldığı sahabîden birisi de Hiz. Ali'dir. Hiz. Âişe ile ilgili kimse olumsuz bir fikir beyan etmezken Hiz. Ali'nin Resûlullah'a: "Onu boşa ve başka biriyle evlen" demesi Vâkıdî'nin ziyade bilgilerindedir. Hiz. Peygamber'in Hiz. Âişe hakkında fikrini aldığı bir diğer isim de eşi Hiz. Zeynep'tir. O, Hiz. Âişe ile konuşmadığını ifade etmektedir. Oysa İbn İshâk'ın rivâyetinde böyle bir bilgi yoktur. Zikrettiğimiz hususlar dışında olay genel olarak iki siyer âlimi tarafından birbirine benzer ifadelerle aktarılmıştır.

⁸⁵ Vâkıdî, *Kitabü'l-meğâzi*, 2: 426-427.

Sonuç olarak İfk hadisesini İbn İshâk, diğer hadis ve siyer kaynaklarında geçen bilgilere paralel ifadeler kullanırken Vâkıdî bu olayı ekstra bilgiler ve ayrıntılar ilave ederek sunmaktadır. Kanaatimizce Vâkıdî, İfk hadisesini İbn İshâk yerine onun çağdaşı olan Ma'mer b. Râşid'den nakletmeyi tercih etmiştir.

6.10. Hayber'de Müslümanların Koyun Sürüsünden İstifade Etmesi

İbn İshâk Rivâyeti:

(أَمْرُ أَبِي الْيُسْرِ كَعْبِ بْنِ عَمْرٍو):

قَالَ ابْنُ إِسْحَاقَ: وَحَدَّثَنِي بُرَيْدَةُ بْنُ سَفْيَانَ الْأَسْلَمِيُّ، عَنْ بَعْضِ رِجَالِ بَنِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي الْيُسْرِ كَعْبِ بْنِ عَمْرٍو، قَالَ: وَاللَّهِ إِنَّا لَمَعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِخَيْبَرَ ذَاتَ عَشِيِّهِ، إِذْ أَقْبَلْتُ عَنْمَ لِرَجُلٍ مِنْ يَهُودٍ ثَرِيدُ جِصْنِهِمْ، وَتَحَنُّنٌ مَحَاصِرُهُمْ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ رَجُلٌ يُطْعِمُنَا مِنْ هَذِهِ الْعَنَمِ؟ قَالَ أَبُو الْيُسْرِ: فَقُلْتُ: أَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: فَافْعَلْ، قَالَ:

فَخَرَجْتُ أَشْتَدُّ مِثْلَ الظِّلْمِ، فَلَمَّا نَظَرَ إِلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَوْلِيًا قَالَ: اللَّهُمَّ أَمْتِعْنَا بِهِ، قَالَ: فَأَدْرَكْتُ الْعَنَمَ وَقَدْ دَخَلْتُ أَوْلَاهَا الْحِصْنَ، فَأَخَذْتُ شَاتَيْنِ مِنْ أُخْرَاهَا، فَاحْتَضَنْتُهُمَا تَحْتِ يَدَيَّ، ثُمَّ أَقْبَلْتُ بِهِمَا أَشْتَدُّ، كَأَنَّهُ لَيْسَ مَعِيَ شَيْءٌ، حَتَّى أَلْقَيْتَهُمَا عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَذَبَحُوهُمَا فَأَكَلُوهُمَا، فَكَانَ أَبُو الْيُسْرِ مِنْ آخِرِ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَلَاكًا، فَكَانَ إِذَا حَدَّثَ هَذَا الْحَدِيثَ بَكَى، ثُمَّ قَالَ: أَمْتِعُوا بِي، لَعَمْرِي، حَتَّى كُنْتُ مِنْ آخِرِهِمْ هَلَاكًا⁸⁶

Vâkıdî Rivâyeti:

وَكَانَ أَبُو الْيُسْرِ يُحَدِّثُ أَنَّهُمْ حَاصَرُوا حِصْنَ الصَّعْبِ بْنِ مُعَاذٍ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ، وَكَانَ حِصْنًا مَنِيْعًا، وَأَقْبَلْتُ عَنْمَ لِرَجُلٍ مِنَ الْيَهُودِ تَرْتَعُ وَرَاءَ جِصْنِهِمْ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: مَنْ رَجُلٌ يُطْعِمُنَا مِنْ هَذِهِ الْعَنَمِ؟

فَقُلْتُ: أَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَخَرَجْتُ أَسْعَى مِثْلَ الظِّلْمِ، فَلَمَّا نَظَرَ إِلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَوْلِيًا قَالَ: اللَّهُمَّ مَتِّعْنَا بِهِ! فَأَدْرَكْتُ الْعَنَمَ وَقَدْ دَخَلَ أَوْلَاهَا الْحِصْنَ، فَأَخَذْتُ شَاتَيْنِ مِنْ أُخْرَاهَا فَاحْتَضَنْتُهُمَا تَحْتِ يَدَيَّ، ثُمَّ أَقْبَلْتُ أَعْدُو كَأَن لَيْسَ مَعِيَ شَيْءٌ حَتَّى أَنْتَيْتُ بِهِمَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، فَأَمَرَ بِهِمَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَبَحْتَا ثُمَّ قَسَمَهُمَا، فَمَا بَعِيَ أَحَدٌ مِنْ أَهْلِ الْعَسْكَرِ الَّذِينَ هُمْ مَعَهُ مَحَاصِرِينَ الْحِصْنَ إِلَّا أَكَلَ مِنْهَا. فَقِيلَ لِأَبِي الْيُسْرِ: وَكَمْ كَانُوا؟ قَالَ: كَانُوا عَدَدًا كَثِيرًا. فَيَقَالُ:

أَيَّنَ بَقِيَّةَ النَّاسِ؟ فَيَقُولُ: فِي الرَّجِيعِ بِالْمَعْسُكِرِ. فَسَمِعَ أَبُو الْيُسْرِ - وَهُوَ شَيْخٌ كَبِيرٌ - وَهُوَ يَبْكِي فِي شَيْءٍ غَاطَهُ مِنْ بَعْضِ وَاوَدِهِ، فَقَالَ: لَعَمْرِي بَقِيَّتْ بَعْدَ أَصْحَابِي وَمَتَّعُوا بِي وَمَا أَمْتَعُ بِهِمْ! لِقَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:

اللَّهُمَّ مَتِّعْنَا بِهِ!

فَبَقِيَ فَكَانَ مِنْ آخِرِهِمْ⁸⁷

Değerlendirme: Yukarıdaki rivâyeti iki siyer âlimi de Ebû'l-Yeser isimli bir sahabîden nakletmişlerdir. Hayber Gazvesinde geçen haberde Hz. Peygamber ve ashabının bir kaleyi muhasara ettikleri sırada kaleye giren koyun sürüsünden Ebû'l-Yeser isimli sahabînin iki koyunu kaparak getirmesi anlatılmaktadır.

Hiz. Peygamber'in koyun sürüsünü görünce "Kim bizi bu koyunlarla doyuracak" sözü iki rivâyette de birebir aynı ifadelerle aktarılmıştır. Olayın kahramanı Ebû'l-Yeser İbn İshâk'ın ifadesine göre deve kuşu gibi; Vâkıdî'nin aktarımına göre geyik/ceylan gibi fırlayarak sürünün sonundan iki koyunu yakalamıştır.

Vâkıdî'nin rivâyetinde orada bulunan Müslümanların sayısı ve o sırada Müslüman karargâhının nerede olduğu bilgisi yer almaktadır; bu bilgiyi İbn İshâk'ın rivâyetinde

⁸⁶ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2: 335-336.

⁸⁷ Vâkıdî, *Kitabü'l-meğâzi*, 2: 660.

göremiyoruz. Haberi anlatan Ebû'l-Yeser'in son vefat eden sahabî olduğu her iki rivâyette de geçmektedir.

Yukarıdaki haber aynı sahabîden nakledilmesine rağmen metinlerdeki yer yer ifade farklılıkların olması, Vâkıdî'nin birçok rivâyetinde olduğu gibi olayı daha canlı ve akıcı aktarması, aynı zamanda haberin içinde ek bilgilere yer vermesi bizce bu rivâyette de intihal olmadığının işaretleridir.

SONUÇ

İbn İshâk ve Vâkıdî kendilerinden sonra gelen İslam târihçilerini etkileyen iki önemli siyer müellifidir. İbn İshâk Hicri 80-151 yılları arasında Vâkıdî ise Hicri 130-207 yılları arasında yaşamıştır. Her ikisi de Medine'de doğmalarına rağmen sonraki yıllarda bu şehirden ayrılmışlardır. Vâkıdî'nin, İbn İshâk'ın talebesi olduğunu söyleyen yazarlar varsa da bu hususta kaynaklarda net bir bilgiye ulaşamıyoruz. Doğrudan birbirleri ile görüşüklerine dair açık bir bilgi elimizde mevcut değil.

Vâkıdî, hadis usûlcüleri tarafından ağır bir şekilde tenkit edilmiştir. Münekkitler genel anlamda onun hadis konusundaki rivâyetlerine itibar etmezler. Ancak o, siyer ve meğâzî alanında otorite olarak görülmektedir. İbn İshâk ile çağdaş olması da aralarında birtakım iddiaların ortaya çıkmasına neden olmuştur. O iddiaların belki de en ağırı selefinden intihal yaptığı savıdır. Yaptığımız araştırma ve rivâyet karşılaştırmalarının sonucunda bizim kanaatimiz onun İbn İshâk'tan gizli yolla rivâyet nakletmediği yönündedir. Bu hususta ortaya atılan delillerin bilim insanlarını, onun intihal yaptığına ikna edecek düzeyde olmadığı görüşündeyiz.

Vâkıdî'nin İbn İshâk'ı rakip olarak görmesi, onu siyerde geçmek istemesi çok doğal bir durumdur. Âlimler arasındaki rekabet geçmişte olduğu gibi günümüzde de vardır; gelecekte de olacaktır. Bağdat gibi önemli bir ilim ve kültür merkezinde kadılık yapmış bir âlimin aralarındaki rekabet nedeniyle selefi bir âlimden intihalde bulunduğunu iddia etmek bizce bilimsel olmaktan uzaktır. Bize göre Vâkıdî rivâyetlerini, İbn İshâk yerine başka bir râvi ile nakletmeyi tercih etmiştir. Bu râvi çoğunlukla Ma'mer b. Râşid olarak karşımıza çıkmaktadır. Şu gerçeği de unutmayalım ki ilmî rekabet nedeniyle İbn İshâk, Musâ b. Ukbe'yi eserinde zikretmemiştir. Aynı gerekçeyle Vâkıdî de *Kitâbü'l-Meğâzî*'sinde İbn İshâk'ı zikretmemiştir.

KAYNAKÇA

Ataş, Haci. *Siyer ve Hadis Kaynaklarında Kitabu'l-Meğâzî*. Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2018.

Aktulum, Kubilây. *Metinler Arası İlişkiler*. 2. Baskı. Ankara: Öteki Yayınları, 2000.

Bağdâdî, Ebu Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd*. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Ts.

Çelik, Ali. "Târih Yazıcılığında İsnâd'ın Kullanılışı ya da Rivâyetçi Metod". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/2 (2003)

Fayda, Mustafa. "İbn İshâk". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 20: 93-96. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Fayda, Mustafa. "Vâkıdî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 42: 471-475. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Hitti, Philip. *Siyasi ve Kültürel İslam Târihi*. Trc. Salih Tuğ. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989.

Hizmetli, Sabri. *İslam Târihi (İlk Dönem)*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1999.

Jones, Marsden. *Kitâbü'l-Meğâzî (Mukaddime)*, Trc. Musa K. Yılmaz. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2014.

Jones, Marsden. "İntihal Açısından İbn İshâk ve Vâkıdî'ye Göre Âtike'nin Rüyası ve Nahle Seriyesi". Trc. Kasım Şulul. *Dokuz Eylül ÜİF Dergisi* 16 (İzmir 2002): 309-328.

İbn Hacer. *Tehzîbü't-Tehzîb*. Thk. Halîl E'mûn Şiyhen - Ömer es-Selâmî - Ali b. Mesûd, 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1417/1996.

İbn Haldun. *Mukaddime*. Haz. Süleyman Uludağ. 5. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007.

İbn Hişâm. *Sîretü'n-Nebeviyye*. Thk. Mustafa es-Seka - İbrahim Ebyârî - Abdulfazî Şeybî. 2 Cilt. Mısır: Şeriketü Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1375/1955.

İbn İshâk, Muhammed b. Yesâr. *Sîretü İbn İshâk*. Thk. Muhammed Hamîdullah. Konya: 1981.

İbn Seyyidinnâs. *Uyûnu'l-eser fi funûni'l-meğâzî ve's-şemâili ve's-siyer*. Thk. Muhammed el-Îd el-Hatrâvi - Muhyiddin Mestû. 1. Baskı. 2 Cilt. Mektebetü dâri't-turâs, 1992.

İbn Sa'd, Ebu Abdillâh Muhammed. *Tabakâtu'l-Kübrâ*. Tkd. İhsan Abbâs. 9 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdir, Ts.

İmtiyaz, Ahmed. "Bir Muhaddis Olarak Vâkıdî". Trc. Ramazan Özmen. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2000): 429-439.

Kafesoğlu, İbrahim. "Târih İlmi ve Bizde Târihçilik". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Târih Dergisi* (Mart 1962 - Eylül 1963): 1-16.

Kâsımî, C. *Kavâidü't-Tahdîs*, Beyrut: Dâru İhyâi's-sünneti'n-nebeviyye, 1399/1979.

Koçyiğit, Talat. *Hadis Târihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977.

Rabson, James. "İbn İshâk'ın İsnâd Kullanışı (1)". Trc. Talat Koçyiğit. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1963): 117-126.

Severcan, Şefaettin. "Rivâyetlerin Bilimselliği (Hz. Peygamber ve Dört Halife Dönemi)". *İSTEM* 5/9 (2007): 21-36.

Şeşen, Ramazan. *Müslümanlarda Târih Coğrafya Yazılışı*. İstanbul: İSAR, 1998.

Şulul, Kasım. *İlk Siyer ve Meğâzî Müelliflerinden Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Vâkıdî-Hayati, Eserleri, Târihçiliği ve Etkileri*. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 1996.

Öz, Şaban. *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006.

Özdemir, Mehmet. "Siyer Yazıcılığı Üzerine". *Milel ve Nihal, İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 4/3 (Eylül - Aralık 2007): 129-162.

Özdemir, Veysel. "Buhârî'nin Meğâzî Rivâyetlerinde Tesâhülünün Olup Olmadığı ile İlgili Değerlendirmeler". *Ekev Akademi Dergisi* 18/58 (Kış 2014): 395-453.

Taberî. *Târihü'l-ümem ve'l-mülûk*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabî, Ts.

Togan, Z. Velidi. *Târihte Usûl*. İstanbul: Enderun, 1985.

Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara, 1992.

Ünalın, Abdullah. "İbn İshâk ve Hadis Rivâyetlerindeki Yeri". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 2 (Kasım 2009): 97-113.

X. "İbn İshâk'ın Hayatı". Trc. Mustafa Sabri Küçükaşçı. *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü* (Ocak 1996): 181-187.

Vâkıdî, Muhammed b. Ömer b. Vâkıd. *Kitâbu'l-Meğâzî*. Thk. Marsden Jones. 3. Baskı. 3 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1984.

Vâkıdî. *Kitâbu'r-Ridde* (Ahmed b. Muhammed b. A'sem el-Kûfî rivâyeti). Thk. Yahyâ Vühayb el-Cebûrî. 1. Baskı. Beyrut: Dârü'l-garbi'l-islâmî, 1410/1990.

Zehebî. *Siyerü â'lâmi'n-nübelâ*. Thk. Şuayb el-Arnâvût - Muhammed Nuaym el-Urkusûsî. 9. Baskı. 23 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1413.

Zehebî. *Mîzânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, Thk. A. Muhammed Muavvid - A. Ahmed Abdulmevcûd - Abdulfettah Ebu Sünne. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1995.

Toplum Bilimleri Dergisi – Journal of Social Sciences

ISSN: 1306-7877 e-ISSN: 2147-5644

Aralık / December 2019, 27 : 455-484

Cumhuriyet Döneminde Amerikan Emperyalizminin Türkiye'ye Girişi: Thornburg Raporu

Entrance of American Imperialism into Turkey During the Period of the Republic: Thornburg Report

Yaşar SEMİZ

Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu,
Prof. Dr., Selçuk University, Vocational School of Social Sciences
Konya, Turkey
ysemiz08@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9204-8014>

Güngör TOPLU

Öğr. Gör., Selçuk Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Bölümü,
Lecturer Selçuk University
Department of Atatürk's Principles and History of Turkish Revolution
Konya, Turkey
gtoplu@selcuk.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-0511-3528>

Makale Bilgisi / Article Information

<http://dx.doi.org/10.29228/tbd.2007.7395>

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 30 Mayıs / May 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 29 Ağustos / August 2019

Yayın Tarihi / Published: 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2019

Cilt / Volume: 27

Sayfa / Pages: 455-484

Copyright © Published by Toplum Bilimleri Dergisi – Journal of Social Sciences.

All rights reserved. www.toplumbilimleri.com

Cumhuriyet Döneminde Amerikan Emperyalizminin Türkiye'ye Girişi: Thornburg Raporu

Öz: İkinci Dünya Savaşı'nın sonunda Türkiye yeni bir kalkınma hamlesi başlatabilmek için yurt dışından hem maddi destek hem de teknoloji alma ihtiyacını duydu. 1947 yılında Türk Hükümeti, makine ve teçhizat için yardım alabilmek ümidiyle Amerika'dan Marshall Planı'nın kapsamına alınması ve bu plan çerçevesinde 615 milyon dolar yardım yapılması talebinde bulundu. Uluslararası ilişkilerde kısa sayılabilecek bir süre içinde Amerikan Hükümeti tarafından Türkiye'nin talebi uygun bulundu. Türkiye Temmuz 1948'de Marshall Planı kapsamına alındı ve iki ülke arasında İktisadi İşbirliği Anlaşması imzalandı. İşte Thornburg Raporu, bu anlaşma çerçevesinde gündeme gelmişti. Anlaşmayı izleyen aylarda yardım programını yürütecek bir Amerikan Heyeti Türkiye'ye gelerek Ankara'ya yerleşti. Raporu hazırlayacak heyetin başındaki isim olan Thornburg, 1947 yılında Bahreyn'deki petrol arama çalışmalarında bulunmuştu. Thornburg, o dönemde Türkiye'yi de ziyaret etmiş ve ülkenin genel durumu hakkında incelemelerde bulunarak bilgi sahibi olmuştu.

Thornburg Raporu olarak anılan çalışma American Standart Oil Şirketi'nden Max Weston Thornburg'un, Graham Spry ve George Soule ile birlikte 1949- 1950 yıllarında yaptığı incelemeler sonucunda 1949 yılında "Türkiye Nasıl Yükselir?" ve 1950 yılında yazdığı "Türkiye'nin Ekonomik Durumunun Tenkidi" adlı iki çalışmayı içermektedir.

Raporlarda Türkiye'de nitelikli uzman ve danışmanların eksikliğine vurgu yapıldıktan sonra, iyi yetişmiş yöneticiler ve uzman personelin sağlanması için liyakat ilkesine önem verilmesi ve ücret sisteminin de bunu geliştirecek düzeyde olması gerektiği üzerinde durulmuştur. Ülkede tarımın geri kalmışlığı ve yanlış kullanılan 20. yüzyıl endüstriyel üretim tekniklerine ilişkin gözlemlerinin ardından daha temel ihtiyaçların karşılanmasına yönelik öneriler sıralanmıştır. Bu öneriler arasında kırsal kesimde yaşayan halkın yol, su, elektrik benzeri ihtiyaçlarının karşılanması için hafif sanayi üretimine, tarımsal büyümeye, özel girişime dayalı ihracat temelli madencilğe ve tüketim mallarına yönelik yatırımlar yapılması hakkında öneriler dikkat çekmektedir.

Türkiye'nin kalkınmasında önemli bir yere sahip olan Karabük'teki Demir-Çelik tesisleri oldukça sert bir şekilde eleştirilerek bunların olgunlaşmamış ve yararlı olmaktan uzak yatırımlar olduğu belirtilmektedir. Ayrıca Sovyetler Birliği (SSCB) desteği ile yapılan yatırımlar eleştirilmekte ve bu devletin yatırım desteğine karşı çıkılması vurgulanmaktadır.

Önerilen yatırımlar konusunda ise Amerika'nın hem iş tecrübesine ve hem de yardımlarına (sermaye yatırımı, dış borç/kredi, dış yardım) sığınılması tavsiye edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Türkiye, Amerika, Thornburg Raporu, Emperyalizm, Planlama

**Entrance of American Imperialism into Turkey During the Period of the Republic:
Thornburg Report**

Abstract: At the end of the World War II, Turkey required receiving both financial and technological support from the international platform to initiate a new development phase. In 1947, hoping to get assistance for machinery and equipment, the Turkish Government requested USA to include Turkey in the Marshall Plan and asked for a 615 Million USD support under that scope. Turkey's request was found suitable by the USA Government which was a short period of time in international relations standards. Turkey was included in the Marshall Plan in July 1948 and two countries executed an Economic Cooperation Agreement. Hence, Thornburg Report was brought up under this agreement. An American delegation came to Turkey and moved to Ankara to conduct its support programs in the following months. Thornburg, the head of the delegation to prepare the report, was in 1947 in the oil exploration work in Bahrain.

Thornburg, at that time visited Turkey and had information about the overall situation in the country.

This Report involves two studies, titled as "How will Turkey rise?" in 1949 and "Turkey: An Economic Appraisal" in 1950, authored by Max Weston Thornburg from American Standard Oil Company together with Graham Spry and George Soule upon views between 1949-1950.

The Reports suggest meeting the basic needs more after providing observations regarding the lack of qualified experts and consultants in Turkey, agricultural under development and falsely used manufacturing techniques. Following the observations of the backwardness of agriculture in the country and the misused industrial production techniques of the 20th century, suggestions were made to meet the more basic needs.

The Reports further suggest that there should be investments towards light industrial production, agricultural development, export-based mining based on private enterprise and consumer goods to meet the road, water, electricity and similar needs of people living in the rural area.

Having a significant place in the development of Turkey, Karabük Iron and Steel facilities were criticized as being far from being beneficial. Furthermore, the Reports criticized the investments, done with the help of the USSR and emphasized that such support should be challenged. Regarding the proposed investments, it is recommended to take the America's aid (capital investment, external debt/ credit, foreign aid) and refugee experience.

Keywords: Turkey, USA, Thornburg Report, Imperialism, Planning

GİRİŞ

Türkiye ile Amerika arasındaki ilişkilerin temeli Osmanlı Devleti dönemine dayanmaktadır. Amerika, ilk defa 18 Ekim 1820 tarihinde Loter Yeradis adındaki bir temsilcisini Osmanlı Devleti'ne göndererek doğrudan ticaret yapma talebinde bulunmuştu. Yeradis'in teklifi reddedilmemekle birlikte olumlu bir cevap da verilmemişti.¹ Buna rağmen bazı Amerikan ticaret gemileri Osmanlı limanlarına uğrayarak ticarete başlamışlardı. Amerika, 1828'de ikinci kez Osmanlı Devleti nezdinde girişimde bulunarak iki devlet arasında ticaretin geliştirilmesini istemiş ve yapılan görüşmeler sonunda 1830'da anlaşmaya varılmıştı. Yapılan anlaşmaya göre Amerikalı tüccarlar, Osmanlı Devleti'nin diğer bazı devletlere verdiği ayrıcalıklardan faydalanacaklar ve tam bir serbestlik içinde ticaret yapabileceklerdi. Buna karşılık Amerika, Osmanlı Devleti'ne savaş gemileri hibe edebilecek ya da maddi yardımlarda bulunabilecekti.² Bu tarihten itibaren büyük ölçüde Amerikan menfaatleri doğrultusunda gelişen iki ülke arasındaki ticaret hacmi, 1830'lu yıllarda 560 bin dolar civarında iken 1913 yılına gelindiğinde 25,5 milyon dolara kadar yükselmişti.³

Birinci Dünya Savaşı döneminde ise iki devlet arasındaki ilişkiler, ABD'nin İngiltere ve Fransa'nın yanında savaşa girmesinin ardından, 20 Nisan 1917'de kesilmiştir. Kesilen ilişki Milli Mücadele yıllarında yeniden tesis edilmeye çalışıldı. Eylül 1922'den itibaren sürdürülen görüşmeler sonrasında Amerikan Hükümeti'nin desteğini almış olan Arthur Chester'e ait bir Amerikan firması ile (*Chester Projesi*) Musul'a kadar uzanacak olan demiryolu anlaşmasının imzası atıldı.⁴ Demiryolunun geçeceği güzergâhın her iki tarafındaki yeraltı ve yerüstü zenginliklerin hibe edilmesi karşılığında imzalanan anlaşma, Lozan Antlaşması'nın imzalanmasından sonra proje sahiplerinin taahhütlerini yerine getiremedikleri gerekçesi ile 17 Aralık 1923'te Bayındırlık Bakanlığı tarafından iptal edilmişti.⁵

¹ Ziya Akkaya, "Türkiye- Amerika Arasındaki İlk Muahede", *Siyasi İlimler Mecmuası*, C.XIX, S. 219, Haziran 1949, 225- 226.

² Anlaşma metni için bak: *Mecmua-i Muahadat*, C. 2, Cüz 1, Hakikat Matbaası, İstanbul 1293, 3- 6.; Akkaya, "Türkiye- Amerika Arasındaki İlk Muahede", 226.; Yaşar Semiz, *Türk Amerikan Münasebetleri Işığında Chester Demiryolu Projesi*, Yetkin bas., Ankara 1995, 6- 7.; Fahir Armaoğlu, *Belgelerle Türk Amerikan Münasebetleri*, Türk Tarih Kurumu bas., Ankara 1991, 5- 16.

³ Semiz, *Chester Demiryolu Projesi*, 16.; J. C. Hurrewitz, *Türk Amerikan İlişkileri ve Atatürk, Çağdaş Düşünce Işığında Atatürk*, Eczacıbaşı Vakfı yay., İstanbul 1983, 490- 491.; Başlangıcından 1914'e kadar olan dönemde iki ülke arasındaki ticari ve siyasi gelişmeler için şu kaynaklardan faydalanılabilir. Mine, Erol, Osmanlı İmparatorluğunun Amerika Birleşik Devletleri İle Yaptığı Ticaret Antlaşmaları, Konya Tarihsiz.; Armaoğlu, *Belgelerle Türk Amerikan Münasebetleri*; Necdet, Kurdakul, *Osmanlı Devletinde Ticaret Antlaşmaları ve Kapitülasyonlar*, İstanbul 1981.

⁴ Semiz, *Chester Demiryolu Projesi*, 60- 63.

⁵ Semiz, *Chester Demiryolu Projesi*, 88.

Amerika Birleşik Devletleri ile Türkiye arasındaki ilişkilerin düzenlenmesi konusunda, 17 Şubat 1927'de iki devlet arasında diplomatik ve konsolosluk münasebetlerinin geliştirilmesi için karşılıklı olarak notalar verilmiş ve ilişkilerin düzeltilmesi yönünde anlaşmaya varılmıştı.⁶ İki ülke arasında 1 Ekim 1929'da Ticaret ve Seyr-i Sefain Anlaşması (Treaty Of Commerce and Navigation) imzalanmış⁷ ise de ticari ilişkiler 1929 Dünya İktisadi Buhranının çıkması ve ardından Türkiye'nin SSCB ile ticari ilişkilerini geliştirmeye başlaması yüzünde ilerleme kaydedilememişti. Ancak iki taraf da ticari ilişki kurmak konusundan vazgeçmemiş ve 1 Nisan 1939'da taraflar arasında manevi dostluk bağlarını kuvvetlendirmek ve ticari ilişkileri geliştirmek, müteakbil imtiyaz ve menfaatler bahşederek tevsi eylemek arzusu ile bir ticaret antlaşmasını imzalamışlardı.⁸

II. Dünya Savaşı başladığında Alman ve İtalyan baskısını önlemek için İngiltere ve Fransa ile siyasi açıdan yakınlaşmaya çalışan Türkiye, Savaş sırasında SSCB ile yaşadığı problemlerden dolayı Amerika ile de yakınlaşmaya başlamıştı. İngiltere, Türkiye üzerinde büyük çıkarları olacağını düşündüğü ABD'ye Türkiye'nin stratejik ve askeri konumunun araştırılması ve ihtiyaçlarının belirlenmesi için ABD ve İngiliz delegelerinden oluşan bir karma komisyonun kurulmasını önermiştir. Gerek savaş boyunca ve gerekse savaştan sonra Türkiye ve Yunanistan'a doğrudan veya dolaylı olarak askeri ve ekonomik yardımlarda bulunmuş olan ABD, bu öneriyi sıcak bakmıştı. Yapılan çalışmalar sonrasında ABD Başkanı Truman'ın hazırlanan yardım paketini 12 Mart 1947 tarihinde Kongre önünde açıklaması kararlaştırılmıştı. Bu karar Türk basınında da geniş yankı bulmuş ve "*Türkiye ve Yunanistan'a Yardım Yapılması İçin Truman Kongreden 400 Milyon Dolar İstedi*", "*Başkan Diyor ki Türkiye'nin Bağımsız Olarak Bekasının Önemi Büyüktür*"⁹, "*Truman'ın Nutku Türkiye'de Derin Akisler Bıraktı*"¹⁰; "*Amerikalılar Demokrasiyi Korumak İçin Her Şeyi Yapmak Kararındadır*"¹¹ gibi başlıklarla kamuoyuna duyurulmuştu.

Türkiye II. Dünya Savaşı öncesinde ekonomisinde devlet öncülüğünde yürütülen bir karma iktisadi politikayı uygulamaya başlamış, iktisadi kalkınma için gerekli altyapıyı hazırlamıştı. Fakat II. Dünya Savaşı'nın başlamasıyla birlikte muhtemel bir savaş ihtimali yüzünden imkânlarının çok üzerinde bir askeri güç bulundurmaya zorunda kalması yüzünden ekonomisi zora girmiş, tarafsızlık politikasını uygulamaya çalışırken de dış dünya

⁶ İsmail, Soysal, *Tarihçeleri ve Açıklamaları ile Birlikte Türkiye'nin Siyasal Antlaşmaları (1920– 1945)*, C. 1, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1989, 328– 335., Armaoğlu, *Belgelerle Türk Amerikan Münasebetleri*, 110- 111.

⁷ Armaoğlu, *Belgelerle Türk Amerikan Münasebetleri*; 113- 116.; C. Grew, *Turbulent Era: A Diplomatic Record of Forty Years; 1904-1945*, vol. II. Boston: Houghton, Mifflin, 1952, 798- 99.

⁸ Armaoğlu, *Belgelerle Türk Amerikan Münasebetleri*; 117- 124.

⁹ *Ulus*,: 13 Mart 1947.

¹⁰ *Ulus*,: 14 Mart 1947.

¹¹ *Ulus*,: 17 Mart 1947.

ile ilişkileri zayıflamıştı. Bu problemlerin bir ölçüde olsun giderilebilmesi ve savaş sonrasında oluşacak Yenidünya düzeninde yerini alabilmek için tarım, sanayi, ulaşım, denizcilik vb. alanlarda topyekûn bir inşa ve kalkınma projesini hayata geçirmek ümidi ile 1944 yılından itibaren çalışmalara başlamıştı.

Dışarıda ise II. Dünya savaşını sonuna doğru ABD'nin liderliğinde oluşturulan Yenidünya düzeninin iktisadi çerçevesi çizilmeye çalışılıyordu. Türkiye bu çerçevenin dışında kalmamak için 1944 yılında Bretton Woods'da yapılan uluslararası para ve finans konferansına katılmıştı.¹² Konferansta, uluslararası iktisadi ilişkilerin yönetilmesi, bu ilişkilerde istikrarın sağlanması ve II. Dünya Savaşı'nın çıkmasına yol açan iktisadi milliyetçiliğin yükselişi üzerinde kontrolü sağlayacak olan kurumların kurulması düşünülmüş¹³ ve bu doğrultuda Uluslararası Para Fonu (IMF) ve Uluslararası Yeniden Yapılandırma ve Kalkınma Bankası'nın (IBRD: Dünya Bankası) kurulması kararlaştırılmıştı. SSCB dışında Birleşmiş Milletlere üye 22 Temmuz 1944'de onayladığı anlaşma ile IMF ve IBRD'nin statüleri de belirlenmişti.¹⁴

Bu süreçte Türkiye, gelişen dünya ekonomisine ayak uydurabilmek ve dış yardımın alınmasına imkân sağlayacak bir iktisadi kalkınma programının hazırlanmasına karar vermişti. Çalışmayı Maliye Bakanı Nurullah Esat Sümer, Ekonomi Bakanı Fuat Sirmen, Ticaret Bakanı Celal Siren ve Tarım Bakanı Şevket Reşat Hatipoğlu'na bağlı bakanlıklar arası bir komisyon yürütecekti. Komisyon başkanlığını Nihat Odabaşoğlu, sekreteryayı Ekonomi Bakanlığı Sanayi Tetkik Heyeti Reisi Şevket Süreyya Aydemir yürütecekti.¹⁵ Hazırlanan plan taslağı "İvedili Sanayi Planı" başlığıyla 7 Mayıs 1945'te Hükümete sunulmuştu.¹⁶

Rapor, Hükümet tarafından gözden geçirildikten sonra Avrupa Kalkınma Programının kapsamına alınmak talebi ile Amerikan iktisat uzmanlarına da sunulmuştu.

Ancak Amerikalılar bu taslağı devletçilik niteliği ön planda olduğu ve SSCB'nin planlamacı iktisadi politikasını yansıttığı gerekçesi bu planlama yöntemi ile Türkiye'nin Batı dünyası iktisadi politikası ile uyum içerisinde olamayacağını belirtmişlerdi.¹⁷ Amerikalıların

¹² Namık Zeki. Aral, "BrettonWoods", *Siyası İlimler Mecmuası*, S. 187, Ekim 1946, 845– 848.

¹³ F. Nuray Altuğ, *İstikrar Politikaları ve Ülke Örnekleri*, Türkmen Kitabevi, İstanbul, 2001, 123.

¹⁴ Sinan Sönmez, *Dünya Ekonomisinde Dönüşüm: Sömürgecilikten Küreselleşmeye*, İmge Kitabevi, Ankara, 1998, 305.

¹⁵ Şevket Süreyya Aydemir, *İkinci Adam, C. 2, (1938- 1950)*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2011, 387- 389.

¹⁶ Raporla, savaş sonrası ekonomisi için sanayi, madencilik, elektrifikasyon, gümrük siyaseti ve hukuk alanı ile ilgili oldukça kapsamlı bilgiler yer alıyordu. (Aydemir, *İkinci Adam*, s. 403- 414). Şevket Süreyya Aydemir, rapor ile ilgili CHP Genel Sekreteri Memduh Şevket Esendal'a bilgi verirmiş ve Sovyet Hafif Sanayi Komiserliğinin hazırladığı ve Türkçeye de çevrilen kitabından da bahsetmişti. Kitapla ilgili Esendal'dan şu cevabi almıştı: "Rusya'yı bırak, onu artık unuttuk. Bundan sonra Rusya'nın 50 sene adı duyulmayacaktır", (Aydemir, *İkinci Adam*, 339).

¹⁷ Bu durum bundan böyle Türkiye'nin iktisadi politikasını ABD'nin istek ve eğilimlerine uygun biçimde düzenlemeye başladığı bir dönemin başladığını ortaya koymaktadır. Korkut Boratav, *Türkiye'de Devletçilik*, Gerçek Yayınları, İstanbul, 1974,

İvedi Kalkınma Programını Batı Dünyası ile uyumlu kalkınmanın sağlanması ve Amerikan yardımının alınması bakımından yeterli bulmaması üzerine Başbakan Recep Peker, 5 Yıllık Plan taslağını Ekonomi Bakanlığına iade etmiş¹⁸ ve iç ve dış çevrelere daha yatkın gelebilecek yeni bir kalkınma planının hazırlanmasına karar vermişti. Bu kez görev liberal görüşleri ile bilinen İktisat Vekâleti Baş Müşaviri Kemal Süleyman Vaner başkanlığındaki bir heyete verilmişti.¹⁹ Heyete planın hazırlanması sırasında ana hedeflerle ilgili herhangi bir kesin talimat verilmemiş, ancak kredi temini amacıyla dış ekonomideki gelişmelerin göz önünde bulundurulması istenmişti.²⁰ Nitekim Vaner başkanlığında hazırlanan raporda, Türkiye'yi ABD'nin beklentilerine yakınlaştıracak şekilde tarım ve bayındırlık ön plana çıkarılmıştı. Kemal Süleyman Vaner, planını hazırladığı sırada 11 Mart 1947'de Uluslararası Para Fonu'na (İMF) ve Dünya Bankası'na üye olunmuştu.²¹ Bu gelişmelerin ardından Türkiye, Amerika'nın yapacağı Marshall Planı kapsamına alınmıştı, Amerikan Senatosunun verdiği onayın ardından bir ABD heyeti yardım programına ilişkin görüşmeler için Türkiye'ye gelmişti. Yapılan görüşmelerin ardından 4 Temmuz 1948 tarihinde Ankara'da imzalanan anlaşma ile iktisadi yardıma başlanmıştır.²²

Aynı yıl Amerika'da faaliyet gösteren Yirminci Asır Vakfı'nın (The Twentieth Century Fund) temsilcisi, Türkiye'nin İktisadi Tetkiki Bürosu Müdürü ve Standart Oil Firması'nın Başmühendisi olan Max W. Thornburg başkanlığındaki bir grup uzman, ABD yardımlarının kullanım biçimini belirleyecek bir rapor hazırlamak amacıyla Türkiye'ye davet edilmişti.²³ Thornburg heyetinin hazırladığı raporun hemen ardından Türkiye ile ABD arasında 8 Ekim 1948'de Marshall yardımı ile ilgili protokol imzalandı. Bu çalışmada, Max Weston Thornburg başkanlığındaki heyetin Türkiye için hazırladığı rapor incelenerek raporun tesirleri değerlendirilecektir.

1. THONBURG RAPORU

Türkiye İkinci Dünya Savaşı'nın son yılından itibaren bir taraftan iktisadi açıdan hızlı kalkınmanın sağlanabilmesi için projeler hazırlamaya başlamış diğer taraftan da ekonomisini Batı Dünyası ile uyumlu hale getirebilmek için Uluslararası Para Fonu'na (IMF) ve Dünya

361.

¹⁸ Aydemir, *İkinci Adam*, 419.

¹⁹ İlhan Tekeli- Selim İlkin, *Savaş Sonrası Ortamda 1947 Türkiye İktisadi Kalkınma Planı*, Ortadoğu Üniversitesi Yay., Ankara, 1981, 7.

²⁰ İlker Parasız, *Türkiye Ekonomisi 1923'ten Günümüze İktisat ve İstikrar Politikaları*, Ezgi Kitapevi Yayınları, Bursa, 1998, 73.

²¹ Hüseyin Şahin, *Türkiye Ekonomisi*, Ezgi Kitabevi, Bursa, 2002, 58.

²² Haluk Ulman, *Türk Amerikan Diplomatik Münasebetleri (1939- 1947)*, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi yay., Ankara, 1961, 119 .

²³ "Amerikan Heyetinin Türkiye Ekonomisi Hakkındaki Görüşleri", *Türk Ekonomisi*, Sene: 5, S. 50, Ağustos 1947, 257-259.

Bankası'na da üye olmuştu. Bu süreçte sadece kendi imkânları ile sosyal, iktisadi açıdan kısa zamanda kalkınmanın sağlanamayacağı anlaşılmış ve makine ve teçhizat için dışarıdan yardım alınmasına ihtiyaç duyulmuştu.²⁴ O dönemde ABD özellikle İkinci Dünya Savaşı'nda zarar görmüş gelişmekte olan ülkelere Marshall Planı adı altında yardımda bulunma kararı almıştı. Türkiye de bu kapsamda hem ekonomisini güçlendirmek hem de İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra oluşan Sovyet (Rus) tehdidini etkisiz hale getirmek için ABD'den yardım talebinde bulunmuştu. ABD, yardım talebinin yerinde incelenmesi amacıyla 1947 yılının başından itibaren Türkiye'ye incelemelerde bulunmak için askeri ve iktisadi uzmanlardan oluşan heyetler göndermeye başlamıştı.²⁵

Max Weston Thornburg da bu amaç doğrultusunda Amerika'daki, Türkiye İktisadi Tetkik Bürosu Müdürü ve New York'ta bulunan Yirminci Asır Fonu'nun²⁶ temsilcisi sıfatıyla Hükümetinin bilgisi dâhilinde Basın Yayın Genel Müdürlüğü tarafından gayri resmi olarak ekonomik incelemelerde bulunmak üzere Türkiye'ye davet edilmişti.²⁷ Max Weston Thornburg, Graham Spry ve George Seule'den oluşan heyet, Amerika tarafından Türkiye ve Yunanistan'a yardımda bulunmasına dair ilk teklifler dile getirilmeden önce 1947 yılı Mart ayının ortalarında Türkiye'ye gelmişti.²⁸ Yaklaşık altı hafta Türkiye'de kalmış ve hükümet tarafından görevlendirilen yetkililer tarafından gezdirilmişti.²⁹ Thornburg, raporun önsözünde hükümetinin bilgisi dâhilinde davet edildiğini şu şekilde ifade etmektedir: “...*Bu kitapta Bakanlar veya ilgili diğer sorumlu hükümet makamlarıyla açıkça mülahaza edilmemiş hiçbir kanaat ve şüphesiz ki hiçbir önemli tenkit yoktur. Amerikan görüşlerini göz önünde bulundurmak şartı ile Birleşik Amerika'nın Türk ekonomisinin ıslahına yardımda bulunup bulunmayacağı, bulunabileceği takdirde ne gibi yardımlara ihtiyaç duyulacağı ve bunun nasıl tatbik edileceği konusunda vereceği kararlarda ön verileri sağlamaktır*”³⁰

²⁴ Aynı tarihlerde Sovyetler Birliği tehdidi sebebiyle Amerika'dan askeri yardımın alınması da gündemdeydi.

²⁵ Amerikan resmi heyetleri 1 Haziran 1947'den itibaren Türkiye'de incelemelere başlamışlardı. Amerikan heyetinin Türkiye'de çalışmalarına başlaması basında “*Ankara'da Amerikan Heyetinin Tetkikleri*” başlığı ile kamuoyuna duyuruldu. *Cumhuriyet*, 30 Mayıs ve 1–2 Haziran 1947; *Akşam*, 15 Haziran 1947.

²⁶ Yirminci Asır Vakfı, ABD'nin iktisadi ve sosyal konular etrafında bilimsel çalışmaları ile tanınmış bir araştırma kuruluşudur. Bu Kuruluş, Birleşik Amerika'nın II. Dünya savaşı'ndan sonra iktisadi bakımdan geri kalmış ülkelerin kalkınmalarına yardım etmek maksadıyla geniş bir program tatbikine başlayınca bu program çerçevesinde yer alan memleketlerin gerçek durumlarını ve bundan sonraki ihtiyaçlarını tespit etmek üzere faaliyet göstermektedir. Thornburg Max Weston, *Türkiye Nasıl Yükselir*, Çev.Semih Yazıcıoğlu, Nebioğlu yay., İstanbul (Tarihsiz), 9; Hüseyin Yayman, *Türkiye'nin İdari Reform Politikası*, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2005), 118.

²⁷ Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi (BCA). 30. 10. 00. 00. 26. 245. 23, 26 Nisan 1947 tarihli İstatistik Umum Müdürlüğü'nün Başbakanlık katına yazdığı yazı.

²⁸ Max Weston Thornburg, “Amerikan Gözüyle Türkiye- Türkiye'nin Başlıca Dört Davası”, *Türkiye İktisat Mecmuası*, Mayıs 1948, 4, 12- 14.; Yirminci Asır Vakfı Başkanı Evans Clark'ın önsözü.; “Türkiye: Ekonomik Bir Tahlil”, adlı eserden hülâsalar, *Siyasi İlimler Mecmuası*, C., XIX, S., 219, Haziran 1949, 117.

²⁹ Osman Okyar, “Mr. Thornburg ve Türk Ekonomisi” *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, C. 9, No. 4, Temmuz 1948, 288.

³⁰ Thornburg, *Türkiye Nasıl Yükselir*, 14.

Thornburg, Türkiye'ye geliş sebebini 30 Haziran 1947'de İzmir Ticaret Odası'nda şehirdeki tüccarlarla yaptığı sohbet toplantısında şu şekilde açıklamıştır: *"New York'taki Yirminci Asır Fonu isimli bir teşkilat namına gayri resmi olarak ekonomik incelemelerde bulunmak üzere Türkiye'ye geldim. Üç buçuk aydan beri memleketinizde bulunuyor ve ekonomik tetkikler yapıyorum. Türkiye'ye tamamen yabancı değilim. Bu beşinci gelişimdir. Türkiye'nin yaşam ve ekonomik seviyesini nasıl yükseltebiliriz diye düşünüyoruz. Amerikan halkı Türkiye ile son derece alakadardır. Fakat Türkiye hakkında bir şey bilmiyorlar. Memleketime döndüğümde intibalarımı bir kitapta neşrederek Türkiye'yi Amerikalılara tanıtmaya çalışacağım... Türkiye'nin ekonomik durumunu tetkik etmek aklımdan geçmez. Yalnız görüp, öğrenmeye geldim... Öğrenmek istediğim birçok şey var. Bunları öğrenmeden Amerika'ya yanlış fikirlerle dönmek istemem"* dedikten sonra öğrenmek istediklerini dört madde halinde özetlemiştir.³¹

1. Türkiye'de niçin yol yok?

2. Sulama tertibatınız niçin yok? Sulamadan istifade ederek ürününüzü 5-10 kat arttırabilirsiniz.

3. Dünyanın en iyi sebze ve meyve yetiştirebilecek memleketi olabileceğiniz halde konserve fabrikaları görmedim. Bu hususta bir çalışma da mevcut değil.

4. Türkiye'de niçin hususi teşebbüs yok? Hükümetin pek çok şeyi yaptığını gördüm. Neden bunları hususi teşebbüsler yapmıyor?

Thornburg, 8 Temmuz 1947'de Amerikan haber bürosunda basına verdiği demecinde de incelemeleri hakkında bilgi vermiştir. Bu toplantıda şahsına ait fikirlerden bahsederken Türkiye'de özel teşebbüsün gelişmesine imkân tanıyacak bir gelişmeyi görmediğini, eğer Türkiye ferdi ve milli bir hürriyet elde etmek istiyorsa tam anlamı ile Amerika'daki gibi olmasa da kendi şartlarına uygun usullerde bir hürriyeti benimsemesi gerektiğini ifade etmiştir.³²

Benzer ifadeler Thornburg ve ekibi tarafından kaleme alınan ve Semih Yazıcıoğlu tarafından dilimize kazandırılan *"Türkiye Nasıl Yükselir"* adındaki eserin önsözünde de yer almaktadır. *"Türkiye bizim (Amerika'nın) milli siyasetimizin gaye edinmiş olduğu bir ferdi ve milli hürriyeti elde etmeyi arzuluyorsa muhakkak surette bizimkilere uymasa bile kendi hal ve şartlarına en uygun olan usulleri kabul ve tatbik etmelidir. Türkiye hürriyeti arzulamuyorsa Amerikan yardımının gerek Türk ve gerekse Amerikan siyasetine bir faydası olmayacaktır"*³³

³¹ *Demokrat İzmir*, 1 Temmuz 1947; *Türkiye Ekonomisi*, Ağustos 1947, 257.

³² *Ulus*, 9 Temmuz 1947.

³³ Thornburg, *Türkiye Nasıl Yükselir*, 14, Truman doktrinine bakıldığı zaman da benzer ifadelere rastlamak mümkündür. Doktrin ve arkasındaki Amerikan yardımının temelinde Türkiye, Yunanistan gibi gelişmekte olan ülkelerde "demokrasiyi korumak ve kurtarmak" vardır. *Cumhuriyet*, 7 Haziran 1947; Nihat Erim, "Amerika'nın Kararlı Durumu", *Ulus*, 13 Mart 1947; *Ulus*, 17 Mart 1947.

Bu açıklamaları ile daha raporunu yayımlamadan Türkiye'de geniş çaplı bir tartışmayı da başlatmış oldu. Demokrat İzmir gazetesinde Hüsamettin Petek, Thornburg'un anlattıklarından hareket ederek onu destekler nitelikte kaleme aldığı yazısında şunları söylemiştir: *"Amerikalı, bizim her gün okuduğumuz fakat bir türlü anlamadığımız sorular sormuştur... Uzman gözü ile kim bilir neler görmüş neler düşünmüştür. Fakat ne görürse görsün en başta gördüğü noksan kanaatimce devletçilik bakımından iktisadi programsızlığımız ve şahsi teşebbüs genel mana bakımından birbirimize ve hükûmetin koruyuculuğuna güvensizlik ve tekel hâkimiyetinden korkumuzdur"*³⁴

İstanbul Dergisi ise Thornburg'un basın açıklamalarındaki fikirlerin büyük bir kısmına katılmadığını yazmıştır. Basın açıklamasında dile getirdiklerinin önemli bir kısmının kendi memleketinde dahi halledilemeyen ve her memlekette ancak mahalli şartlara göre halledilebilecek olan sosyal ve iktisadi konular olduğunu belirtmiştir. Thornburg'un "*sistem*" dediği şeyi ve ona dayandırdığı tavsiyeleri de beğenmeyen dergi *"Thornburg'un ifadeleri Devletçilik sistemimiz aleyhine kaba bir zorlamadır. Hazırladığını söylediği rapor, memleketimizdeki iktisadi çalışmaların ve çalışma şartlarının tam tetkiki değil, Türk ekonomisinin liberal esaslar dâhilinde yeniden tanzimi"*³⁵ fikrine dayanmakta ve iç işlerimize müdahale niteliğini taşımakta olduğunu belirtmiştir.

Türkiye'de raporla ilgili ilk ciddi inceleme Osman Okyar tarafından İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan *"Mr. Thornburg ve Türk Ekonomisi"* adlı makalede yapılmıştır.³⁶ Okyar, Thornburg raporunu bazı konularda eleştirmekle beraber³⁷, özellikle iktisadi kurumların işleyişi ile yaptığı eleştirileri tamamen yerinde görmektedir.³⁸

Yirminci Asır Vakfı Direktörü Evans Clark, vakıf için yapacağı görevlerde fevkalade bir kabiliyet ve tecrübe sahibi olduğunu belirttiği Thornburg'u şu şekilde tanıtmaktadır: *"Uzun yıllar Californiya Standart Oil Company Mühendisler meclisinin başkanlığını ve aynı şirketin Orta ve Uzak Doğu şubelerinin başkan yardımcılığını yapmış olmasından dolayı dış ülkelerdeki sanayi gelişmelerini iyi bilmektedir. Aynı zamanda Birleşik Amerika Dışişleri Bakanlığı'nın Petrol Müşaviri olarak dış iktisadi siyasi meseleler konusunda uzmandır"*³⁹

³⁴ Hüsamettin, Petek, "Mr. Max Weston Thornburg'un Bizi Görüşü Etrafında", *Demokrat İzmir*, 4 Temmuz 1947.

³⁵ "Mr. Thornburg'la Aynı Fikirde Değiliz", *İstanbul*, Yıl 4, Yeni seri No. 7 Temmuz 1947, 12- 13.

³⁶ Osman Okyar, "Mr. Thornburg ve Türk Ekonomisi", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, C. 9, S. 4, Temmuz 1948, 288- 303. Aynı makalenin İngilizcesi, aynı dergi, s. 268- 284. Derginin üzerindeki yayım tarihi 1948 olmasına karşılık gecikmeli olarak 1949 yılında yayımlanmış olmalı. Çünkü Okyar'ın incelediğini belirttiği raporun yayım tarihi 1949 yılıdır. Bak. Okyar, "Mr. Thornburg ve Türk Ekonomisi", dipnot 1. Türkçe metin, 288; İngilizce metin, 268.

³⁷ Okyar, "Mr. Thornburg ve Türk Ekonomisi", 290.

³⁸ Okyar, "Mr. Thornburg ve Türk Ekonomisi", 288- 303.

³⁹ Thornburg, *Türkiye Nasıl Yükselir*, 12.

Thornburg ve ekibi, Türkiye'de yaptıkları incelemelerin sonuçlarını 1949 yılında "Turkey and Economic Appraisal", adı ile kendisini Türkiye'ye gönderen Yirminci Asır Vakfı tarafından 27 Haziran 1949'da New York'ta yayımlanmıştır. Eser bir yıl sonra Semih Yazıcıoğlu tarafından "Türkiye Nasıl Yükselir" başlığı ile Türkçeye çevrilerek Nebioğlu yayınevi tarafından basılmıştır.

Rapor dokuz bölümden oluşmaktadır. Raporun birinci bölümü, Memleket ve Halk, İkinci bölümü Milli Mücadele ve Türkiye'de milli düşüncenin nasıl yükseldiği, üçüncü bölümü ziraata, dördüncü bölümü taşıt ve ulaştırmaya, beşinci bölümü maden kaynaklarına, altıncı bölüm enerji kaynakları ve gelişimine, yedinci bölüm ise ekonomi ve maliye konularına ayrılmıştır. Çalışmanın sekizinci bölümü genel özet, tenkit ve kıymet takdirine, dokuzuncu bölüm ise Türkiye'ye yapılacak Amerikan yardımı konusunda tavsiyelere yer verilmiştir.

Raporun "Memleket ve Halk" başlığını taşıyan birinci bölümünde Türkiye'nin fiziki, stratejik ve kültürel yapısı ile ilgi genel bilgiler verildikten sonra "Türklerin beşte dördü köylerde yaşar ve ziraatla meşgul olur. 40 bin köy bin seneden beri hiç değişmemiştir. Bu köylerde M. Ö. 3 bin senesinde Sümerlerin resimlerini yapmış oldukları parmaklıksız tekerlekli kağnyı, kadim karasabanı görürsünüz. İnsanların yaşadıkları kulübeler gözle pek görülmez... Köylerde yol olmadığı ve yol adı verilenlerin çoğu düpedüz bir patika olduğu için mahsulleri taşımak hususunda öküz arabası ve merkeplerden başkası işe yaramaz"⁴⁰ "Bir millet olarak Türkiye vasattan da aşağı bir seviyede yaşıyor"⁴¹ diyerek Türkiye'nin çok geri kalmış olduğunu anlatmıştır. Avrupa'da sanayi hızla gelişirken Türkiye'de bu alanda hiçbir gelişme olmadığını belirtmiştir.⁴²

Eserin İkinci bölümü, Milli Mücadele Döneminde Türkiye'de milli düşüncenin nasıl yükseldiği ile başlar. Ardından izlenen milli iktisat politikası değerlendirilir. 1930'lardan itibaren uygulanmakta olan devletçilik politikasının bir zaruretten dolayı uygulanmaya başlandığını ifade etmekle beraber, uygulamada sıkıntıların olduğunu belirtmiştir.⁴³ Oluşan problemlerin kaynağını devleti kuranların kimliklerine bağlayarak "İnkılâbı yapanlar ve şimdi memleketi idare etmekte olanlar Osmanlı İmparatorluğu'nda hâkim sınıfta temsil etmiş olan ailelerden yetişmişlerdir... Kudretlerini ve ekonomik üstünlüklerini başkalarıyla paylaşmak hususunda en ufak bir temayül göstermekten çok uzak kalmışlardır"⁴⁴ diyerek belirtmiştir.

⁴⁰ Thornburg, *Türkiye Nasıl Yükselir*, 18 ve s. 50.

⁴¹ Thornburg, *Türkiye Nasıl Yükselir*, 25.

⁴² Thornburg, *Türkiye Nasıl Yükselir*, 25.; Z. Y. Hershlag, *Turkey The Challenge Of Growth*, Leiden- E. J. Brill 1968, 125.; Cahid Tanyol 1955 yılında yazdığı yazısında Thornburg'un tespitlerinin Türkiye için üzücü fakat doğru olduğunu yazar. Cahid Tanyol, "Türkiye Nasıl Kurtarılabilir? Türkiye Nasıl Yükselir?", *Cumhuriyet*, 25 Mart 1955.

⁴³ Hershlag, *Turkey The Challenge Of Growth*, 124.; Morris Singer, *The Economic Advance of Turkey, 1938-1960*, Ayıldız Mat., Ankara 1977, 56- 57.

⁴⁴ Thornburg, *Türkiye Nasıl Yükselir*, 44.

SSCB ile yapılan ekonomik işbirliğine şüphe ile yaklaşmış ve uygulanmakta olan Devletçilik politikasından, Komünizmin iktisadi politikasını yaklaşan melez bir uygulama olarak değerlendirmiştir.⁴⁵ Bununla birlikte İktisadi faaliyette devlet tarafından oynanan geniş role ve I. ve II. beş yıllık planların kabul ve tasdikine rağmen, Türkiye ile SSCB arasında önemli hiçbir benzerlik olmadığını ve Cumhuriyet Halk Partisi liderlerinin komünist olmadıkları gibi, Marksist felsefeye de taraftar olmadıklarını ifade etmiştir.⁴⁶

Thornburg, gezip gördüğü ve yetkililerden aldığı bilgiler ışığında Türkiye'nin coğrafi yapısının ziraat için oldukça elverişli olduğunu belirtmiştir. Ancak yol ve teknik imkânların eksikliği yüzünden Devletin öncülüğünde kurulan "Devlet Üretme Çiftlikleri" dışında ziraatın ilkel yöntemlerle yapıldığını belirtmiştir.⁴⁷ Üretimin arttırılabilmesi için bazı teknik aletlerin üretilip kullanılmasını önermiştir.⁴⁸ Bununla birlikte yol problemi çözülmeden hiçbir işin başarı ile sonuçlandırılmasını mümkün görmemiştir.⁴⁹

Türkiye'nin sanayileşme konusunda sağlıklı bir planlamaya sahip olmadığını, her zaman muayyen bir planı gerçekleştirmekten ziyade, şimdi birer kâğıt kıymetinde olan programlar uygulamaya kalktığını, bir sürü "Yüksek İktisat Konseyleri", "Planlama Komisyonları" kurduğunu ve hiçbir plana dayanmadan yüksekte atma beyanatla dolu bir lisanla konuşmayı tercih ettiğini anlatmıştır. "Birbirini takip eden beş yıllık planların, gerçekte ekonomik gelişmede öncü ve teşvik edici kuvveti teşkil etmekten ziyade, siyasi, askeri veya özel kaynaklardan doğduğuna ve reklam gayeleriyle umumileştirdiğine inanmak için birçok sebep mevcuttur. Türkiye planlı bir ekonomi memleketi değil, sermayesinin çoğu devlet tarafından sağlanan ve kötü idare edilen kapitalist bir ekonomi manzarası arz etmektedir"⁵⁰

Thornburg, zirai alanda yetiştirdiği ürünler için konserve fabrikası bulunmayan⁵¹ Türkiye'nin, Karabük'te iyi bir planlama yapılmadan kurulduğunu ileri sürdüğü ve "bir iktisadi ucube" olarak gördüğü Demir ve Çelik fabrikasına sahip olduğuna dikkat çekmiştir. Fabrikanın esaslı bir planlama ile daha etkili bir konuma getirilebileceğini belirttikten sonra kurtarma hareketi sırasında mutlaka Amerikan yardımının alınması tavsiyesinde bulunmuştur.⁵²

⁴⁵ Thornburg, *Türkiye Nasıl Yükselir*, 46.; Sami Güven, *1950'li Yıllarda Türk Ekonomisi Üzerinde Amerikan Kalkınma Reçeteleri*, Ezgi Kitabevi, Bursa 1989, 40.

⁴⁶ Thornburg, *Türkiye Nasıl Yükselir*, 30.

⁴⁷ Thornburg, *Türkiye Nasıl Yükselir*, 64- 65.

⁴⁸ Thornburg, *Türkiye Nasıl Yükselir*, 84.

⁴⁹ Thornburg, *Türkiye Nasıl Yükselir*, 82- 84.; Thornburg, "Amerikan Gözüyle Türkiye- 12- 14.;" "Türkiye Hakkında Thornburg'un Raporu", *İktisadi Yürüyüş*, 13- 15.

⁵⁰ Thornburg, *Türkiye Nasıl Yükselir*, 46.

⁵¹ Thornburg, *Türkiye Nasıl Yükselir*, 210- 211.

⁵² Thornburg, *Türkiye Nasıl Yükselir*, 107, 205- 207 ve 218.

Bu doğrultuda kurulması düşünülen çelik, kimya, uçak motoru, gübre, kâğıt sanayi, büyük enerji yatırımları gibi ağır sanayi yatırımlarından vazgeçilerek yerine tarıma öncelik verilmesi, başta tırmık ve saban olmak üzere ziraat alanı gibi hafif sanayi alanlarında yatırımlar yapılmasını ve bunun için Amerika'nın önerilerinin dikkate alınmasını istemiştir.⁵³

Türkiye'nin ekonomik gelişme konusunda özellikle yer altı kaynakları konusunda büyük imkânları bulunduğu halde bu imkânların Hükümetin uygulamalarından dolayı yerli ve yabancı özel girişimciler tarafından değerlendirilemediğini ve Türk ekonomisinin gelişmesinde pratik Amerikan yardımı için gerekli olan ilk şartın hükümetin ekonomideki rolünün yeniden belirlenmesi olduğunu ifade etmiştir. Hükümetin, halkın kendisine değil, kendisinin halka ait olduğunu, her çeşit mesuliyet ve otoritenin halk tarafından kendisine verildiğini ana demokrasi prensibinin benimsenmesi gerektiğini belirtmiştir.⁵⁴

Hükümetin bazı siyasi uygulamalarının Türkiye'nin kalkınmasını engelleyici nitelikte olduğunu ve bu tür uygulamaların Amerikan yardımını geciktirdiğini ifade ettikten sonra⁵⁵ yapılacak Amerikan yardımında dikkat edilmesi gereken prensipleri de şu şekilde sıralamıştır:⁵⁶

1. Türk Hükümeti'nin halkının lehindeki ekonomik gelişmelerde ferdin hem ekonomik, hem de siyasi hürriyet hakkını tanınması, amme menfaati bakımından hükümet kontrolüne tabi olması ve gerekli olan yerde Devlet ekonomik faaliyetleriyle tamamlanmasını icap ettirir.

Bu yüzden:

a. Özel sermayenin aynı derecede veya daha mükemmel bir netice sağlayacak şekilde istifadeye amade bulunduğu ticari teşebbüslerde hükümet fonları kullanılmamalıdır.

b. Özel sektör, amme menfaati göz önünde bulundurularak idare olunmalıdır.

2. Sermaye, ihtisas veya malzeme gibi Amerikan kaynakları verimli sahalardan Türkiye'de üretimi engelleyen şartlar içinde kullanılmak üzere başka alanlara kaydırılmamalıdır.

a. Şayet aynı zamanda aynı gayeyi gerçekleştirebilecek Türk kaynakları memleketin herhangi bir tarafında randımsız bir şekilde kullanılıyorsa, onların muayyen bir sahada verimli bir tarzda kullanılmaları için müsait hal ve şartlar temin olursa bile, Amerikan kaynakları Türkiye'de işe başlamamalıdır.

⁵³ Thornburg, *Türkiye Nasıl Yükselir*, 172 ve 226- 227.

⁵⁴ Thornburg, *Türkiye Nasıl Yükselir*, 187- 188.

⁵⁵ Thornburg, *Türkiye Nasıl Yükselir*, 134.

⁵⁶ Thornburg, *Türkiye Nasıl Yükselir*, 192- 193.

b. Türkiye'de kullanılacak olan Amerikan sermayesi veya sermayeyi teşkil eden malların verimli bir şekilde kullanılabilmesi için gerekli teknik maharet veya tecrübeye sahip bulunan şahıslar işi idare etmelidir.

3. Usulü dairesinde siyasi, içtimai, iktisadi gayeler ve düzenli bir idari muamele hususunda verilecek teminat kanunda açıkça belirtilmelidir. Ortaya çıkabilecek görüş farklılığının çözümünde mahkemeler tam yetkili olmalıdır. Mevcut kanunlarda yapılacak ıslahatı beklerken, özel teşebbüsün korunması bazı acil durumlar için gerektiğinde özel kanunlar çıkarılabilmeli ve işler, emirlerle keyfi iptallere konu olacak her hangi bir devlet memurunun otoritesine bırakılmamalıdır.

Thornburg, her fırsatta Türkiye'de özel sektöre daha fazla fırsat verilmesi gerektiğini savunmuştur.⁵⁷ Ancak özel sektörde yer almaya çalışan sermayedarların sınaî bilgiden mahrum olduklarını; yetmişmiş personelden oluşan kadroları oluşturabildikleri takdirde, Türkiye'de hem amme işlerinde, hem de özel teşebbüs sahalarında daha başarılı olacaklarını ve yabancı sermayeden daha çok faydalanabileceklerini belirtmiştir.⁵⁸

Thornburg, raporunu kime takdim ettiğini açıkça belirtmemekle birlikte süreç göz önünde bulundurulduğunda, Recep Peker Hükümeti (7 Ağustos 1946- 10 Eylül 1947) tarafından sipariş edildiği fakat hükümet değişiklikleri nedeni ile 16 Ocak 1949'da göreve gelen⁵⁹ Şemsettin Günaltay Başkanlığındaki hükümet yetkililerine teslim edildiği anlaşılmaktadır. Günaltay Hükümeti ise raporu inceleyip hayata geçiremeden, CHP 14 Mayıs 1950'de iktidarı Demokrat Parti'ye bırakmıştı. Demokrat Parti, iktidarının ilk yıllarında Thornburg raporundaki önerilenleri hayata geçirmeye gayret etmiştir.

Thornburg'un raporunda dile getirdiği demokrasinin ruhu olan kişisel hürriyetin öne çıkarılması, devletçiliğin alanının daraltılması, özel sektöre daha fazla yer verilmesi⁶⁰, ağır sanayiden vazgeçilmesi, yabancı sermayeye yatırım ortamını sağlama ve eşit hakların tanınması gibi konular 1950'den sonra büyük ölçüde hükümet politikası haline gelmişti. Demokrat Parti iktidara geldikten sonra bu konularda açıklamalarda bulunan Cumhurbaşkanı Celal Bayar, 1 Kasım 1950'de Meclisin açılış konuşmasında Thornburg'un dile getirdiği konuların nerede ise tamamına değinmiştir. Memlekette umumi hukuk nizamını, demokrasinin ruhu olan hürriyet, bilhassa fert hürriyeti anlayışına göre her sahada yeniden ayarlamanın sırasının geldiğini, devletçilik konusunda bir orta yol bulacaklarını; tarımda yerli ve yabancı uzmanların dile getirdikleri konulara dikkat edilerek yeni

⁵⁷ Singer, *The Economic Advance of Turkey*, 57.

⁵⁸ Thornburg, *Türkiye Nasıl Yükselir*, 168. Thornburg, Amerika'da yeterli sayıda yetmişmiş uzmanın bulunduğunu ve Türkiye'deki sermaye sahiplerinin onların danışmanlığına başvurabilecekleri önerisinde bulunur

⁵⁹ 10 Eylül 1947'den 16 Ocak 1949'a kadar bir ve ikinci Hasan Saka Hükümeti görev yapmıştır.

⁶⁰ Hershlag, *Turkey The Challenge Of Growth*, 136.

yatırımların yapılacağını ifade etmiştir. Ayrıca Devletin, ekonomik alanda endüstri kurmak ve bireylerle bütün alanlarda rekabet etmek suretiyle ekonomiye doğrudan doğruya müdahale etmesinin önüne geçileceğini ve özel teşebbüse bundan böyle öncelik tanınarak, devletin sadece özel sermayenin istenilen sonuçları elde edemediği alanlara müdahalede bulunacağını belirtmiştir.⁶¹

Başbakan Menderes de yaptığı konuşmalarda açıkça Thornburg'dan bahsetmemekle birlikte onun görüşleri doğrultusunda açıklamalarda bulunmuştur. Menderes, 29 Mayıs 1950'de yaptığı konuşmasında *"Memleketimizin geniş imkânlarıyla milletimizin yüksek vasıfları göz önünde tutulacak olursa uzun yılların beyhude israf edilmiş olduğuna ve hatta memleketin tabii inkişaf seyrinin hatalı ve sakat politikalarla engellenmiş olduğuna hükmetmek gerektiğini dile getirerek, eski iktidarın bu uygulamalarında süratle vazgeçileceğini"* belirtmiştir.⁶²

Demokrat Parti, Thornburg'un raporu doğrultusunda ulaşım politikasına, tarıma, hafif sanayiye yatırım yaparak iktidarının ilk döneminde belli bir başarıya da ulaştı. Ancak bir süre sonra daha ileri sanayi yatırımlarına ihtiyaç duyulmaya başlanınca Amerikan yardımının artırılıp arttırılamayacağı ve yatırımlar için yeni yol haritasının çizilmesi için o sırada Bahreyn'de bulunan Thornburg, Başbakan Menderes tarafından 21 Kasım 1953'te yeniden Türkiye'ye davet edildi.⁶³

Thornburg, daveti kabul ettiğini Cumhurbaşkanı Celal Bayar'ın Amerika gezisi sonrasında bir mektupla kendisine iletmişti. Mektubunda, şu ifadelerle yer vermiştir. *"Sayın Cumhurreisi, bundan beş sene evvel New York Yirminci Asır Federasyon'u (Vakfı) beni Türkiye'nin iktisadi durumunu tetkike memur etmişti. Bu vazifeyi kabul ettiğim vakit takip ettiğim yegâne gaye Türkiye'de gördüğüm vaziyeti bana verilen talimat esasları dairesinde tespit etmektir. Arkadaşlarımla birlikte incelemelerimizi ikmal edip elde ettiğimiz neticeleri herhangi bir yanlışlığa mahal vermeme üzere bir kere de salahiyyetli vekillerle gözden geçirdikten sonra raporu Federasyon'a tevdi etmiştim. Tetkikatımızın Türkiye'de lüzumundan fazla sert bulunduğunu biliyordum"* dedikten sonra 1950 seçimleri ile iktidar değişikliğinden duyduğu memnuniyeti dile getirmiş ve mektubunu şu şekilde sürdürmüştü. *"1950 senesinden beri memleketinizde gördüklerim, yurdunuzun muhtaç olduğu bir Hükümet Programının mevki tatbiki konulmuş olduğuna beni ikna etti. Bunun içindir ki her şeyden evvel kendi sayı ve gayreti ile inkişaf ettiğini, kendi memba ile hakiki bir demokrasiye*

⁶¹ *Tarihe Düşülen Notlar 1, Yasama Yılı Açılışlarında Cumhurbaşkanlarının Konuşmaları- 1*(1 Mart 1924- 14 Aralık 1987), Yayın koordinatörü: Rüçhan Akıncıoğlu, TBMM yay., Ankara 2011, *Cumhurbaşkanı Celal Bayar'ın 1 Kasım 1950'deki TBMM Açış Konuşması*, 141- 144. Benzer İfadeler 1 Kasım 1951 tarihli konuşmada da vardır. *Cumhurbaşkanı Celal Bayar'ın 1 Kasım 1950'deki TBMM Açış Konuşması*, 172- 174.; Kemal H. Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi*, Timaş yay., İstanbul 2010, 378- 379.

⁶² *Başbakanlarımız ve Genel Kurul Konuşmaları C. 4, Adnan Menderes*, Haz. İrfan Neziroğlu ve Tuncer Yılmaz, TBMM bas., Ankara 2014, 7- 8.

⁶³ *BCA, 030. 01. 00. 00. 40. 238. 14.* Başbakan Menderes tarafından Thornburg'a çekilen telgraf.

hakiki bir demokrasiye yükseldiğini ve bu suretle devrimizin en mühim ve numune teşkil eden bir devlet olduğunuzu Amerikan milletine anlatmağı bir vazife telakki ediyorum". Thornburg, mektubunu Ocak 1954'te birkaç haftalığına Türkiye'ye geleceğini belirterek sonlandırmıştır.⁶⁴

Thornburg, belirttiği gibi 1954 yılı Ocak ayında değil, Mart 1954'te Türkiye'ye geldi. Yapılan görüşmelerden sonra hükümet, Thornburg'tan Amerikan yardımının yeniden ayarlanması ve yardımın arttırılarak sanayi yatırımlarını da kapsamasını talep etti. Demokrat Parti'nin bu talebine karşılık Amerika mali ve iktisadi tedbirleri kontrol etmek şartıyla yardım edebileceğini ileri sürmüştü. Ancak Türkiye bu öneriyi kabul edilebilir bulmamıştı⁶⁵ ve yeni çözüm yolları arayışına girmişti.

Amerika ile yaptığı sanayi yatırımları konusundaki görüşmelerin tıkanma noktasına geldiği dönemde Thornburg yeniden devreye girmiş ve birkaç defa daha Türkiye'ye davet edilmiş⁶⁶, görüşlerine başvurulmuş ve hükümetin iktisadi müşavirliğine getirilmişti.⁶⁷ O süreçte Thornburg, ekonominin yeniden sağlıklı bir şekilde büyümesini sağlamak için fiyatların kontrol edilmesi, halkın daha az sarf etmesi ve yatırımların kontrollü ve planlı yapılması gerektiğini ifade etmiştir.⁶⁸ Fakat Hükümet, halkın tüketim alışkanlığına dokunmadan istihdam imkânlarını sağlamak için daha büyük çaplı yatırım yapma arayışına girmişti. Türkiye'nin bu girişimi, hem Amerika'nın hem de Türkiye'ye Amerikan yardımının zaruri olduğunu düşünen Thornburg'un eleştirilerine sebep olmuştu.

Thornburg, Hükümetin şu veya bu sebeple milli ekonomiyi henüz tam anlamıyla ayakta tutmayı başaramadığı dönemde, ileride verimli olacağı düşünülen teşebbüslere yüz milyonlarca lira yatırmayı planladığını ve kısa vadede ödenmesi gereken borçların kaynaklarını tükettiğini belirtmiştir. Oysa yapılması gerekenin içerideki iktisadi idareyi mükemmelleştirmek değil, mevcut ekonominin ıslahını mümkün kılacak önlemleri almak olduğunu ifade etmiştir.⁶⁹ Bu süreçte Amerika'nın, yapacağı mali yardımı geciktirmesinin sebebinin yapılacak yardımın eski ekonomik görüşlerinde ısrar eden Hükümetin elinde yaşatıcı olmaktan ziyade "*vakitsiz mükemmelleştirici*" yani zararlı bir vasıta olması endişesinden kaynaklandığını belirtmiş ve bu zararlı gidişat durdurulmadıkça yardımın

⁶⁴ BCA, 030. 01. 00. 00. 238. 14 Thornburg'un 21 Ocak 1954'te Cumhurbaşkanı Celal Bayar'a yazdığı mektup. Aynı belge numarasında Celal Bayar'a yazılan mektubun Türkçeye çevrilmiş metni de bulunmaktadır.

⁶⁵ Yardımın arttırılması konusunda Amerikalılarla yapılan görüşmeler, Amerikalıların Türkiye'nin mali ve iktisadi konularda alacağı tedbirleri kontrol etmek şartıyla yardımı arttırabileceklerini belirtmeleri üzerine reddedilmişti. "Reddedilen Amerikan Teklifi", *Dünya*, 17 Mart 1955.

⁶⁶ Bazı gelişleri için bak. *Cumhuriyet*, 14 ve 15 Mart 1955.

⁶⁷ Cahid Tanyol, "MaxThornburg ve Türkiye", *Cumhuriyet*, 17 Mart 1955. Tanyol, Thornburg'un Türkiye'nin ekonomik ve sosyal realitesini yakından tanıyan bir iktisatçı olmasından dolayı danışmanlığa getirilmesi fikrini doğru bulmuştu. "Thornburg, İktisadi Müşavir Olarak Göreve Başlıyor", *Cumhuriyet*, 29 Nisan 1955.

⁶⁸ "Thornburg ve Türk Ekonomisi", *Dünya*, 16 Mart 1955.

⁶⁹ Behçet Cemal, "Thornburg'un Demeci", *Dünya*, 28 Mart 1956. Bu yaklaşım tarzına en ciddi eleştirilerden birisi

daha da geciktirileceğini dile getirmişti.⁷⁰ Thornburg, ayrıca hızla artan enflasyona karşı önlem alınması önerisinde bulunmuş ve Türkiye'de 1956 veya 1957 yılları içinde bir devalüasyon yapılmasını da doğru bulmadığını belirtmişti.⁷¹ Bu açıklamalarının ardında Başbakan Menderes'le de bir görüşme yapmıştı.⁷²

Tam da bu tartışmaların yaşandığı dönemde SSCB Türkiye'ye yeni sanayi yatırımları yapmak ve var olanları da geliştirmek için geri ödemesi 20 yıla yayılan kredi teklifinde bulunmuştu.⁷³ Rus teklifinin tartışıldığı sırada Thornburg, basına bir açıklama yaparak "Türkiye'ye uzun vadeli bir Amerikan yardımının zaruri olduğunu" belirttikten sonra "Amerika ya Türkiye'ye süratle ve büyük ölçüde yardımda bulunacak veya Dünyanın bu kısmında Amerikalıların güvendiği yegâne kaleyi elden kaçırmak tehlikesi ile karşılaşacaktır" demişti.⁷⁴

Thornburg raporu, "Devletçilik" anlayışına ters düştüğü ve ağır sanayi yatırımlarının durdurularak onun yerine küçük çaplı yatırımların yapılmasını önerdiği için ciddi şekilde eleştirildi.⁷⁵ Eleştiri yapanların önemli bir kısmı Doğan Avcıoğlu, Yalçın Küçük gibi sol düşünceleriyle bilinen kimselerdi. Ancak Thornburg raporuna en ciddi eleştirilerden birisi 1979 yılında Dördüncü Beş Yıllık Plan'ın (1979- 1983) görüşülmesi sırasında dönemin Başbakanı Süleyman Demirel tarafından yapıldı. Demirel Türkiye'nin sanayileşmesinde bir engel olarak gördüğü rapor için "Efendim bize çoban olun diyorlar, bize çiftçi olun, bakkal olun, manav olun diyorlar... Yok böyle şey. Onları bize çok evvel de dediler. Bu kürsülerde Barker raporu tartışması yaptık bundan 10 sene evvel. 1949'larda da dediler, 1950'lerde de dediler onu, 1951'lerde de dediler. Thornburg raporu tartışması yaptık. Bize dediler ki: "Siz, büyük sanayi kurmayın, küçük işletmeler kurun, tavukçuluk yapın, hayvancılık yapın, besicilik yapın; yani, çiftçilik ve çobanlık yapın. Türkiye'nin kaderini o günkü idare orada görmedi, o raporu fırlattı attı"⁷⁶

⁷⁰ Cemal, "Thornburg'un Demeci", Dünya, 28 Mart 1956.

⁷¹ Tekeli, "İktisadi Durumumuz Hakkında Bir Rapor ve Bir Demeç", 26 Mart 1956.; Falih Rıfkı Atay, "Thornburg'un Gazetemize Söyledikleri", Dünya, 31 Mart 1956.

⁷² Dünya, 30 Mart 1956.

⁷³ Amerikan teklifinin reddedildiği sırada Sovyet Rusya 20 senede geri ödenmesi şartıyla Türkiye'ye üç iplik ve dokuma fabrikası kurmak ve Kayseri'deki kombinaları iki misli büyütülmesi için kredi önerisinde bulunmuştu. "Rusya'nın Türkiye'ye Teklifleri", Dünya, 20 Mart 1955.; "Sovyet Rusya'nın Teklifleri ve Türkiye'ye verilecek Kredi", Tan, 24 Şubat ve 5 Mart 1956.

⁷⁴ Cumhuriyet, 24 Mart 1956.; Tekeli, "İktisadi Durumumuz Hakkında Bir Rapor ve Bir Demeç", 26 Mart 1956.; Cemal, "Thornburg'un Demeci", 28 Mart 1956

⁷⁵ Bu eleştirilerin önemli bir kısmı için bak., Güven, 1950'li Yıllarda Türk Ekonomisi Üzerinde Amerikan Kalkınma Reçeteleri, 25- 106.

⁷⁶ Türkiye Büyük Millet Meclisi Tutanak Dergisi, Dönem 5, C. 7, Toplantı 2, 8. Birleşim 22 Kasım 1978, 279.

SONUÇ

Thornburg raporu, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra gelişen Yenidünya şartlarına uygun iktisadi politika arayışı içinde olan hükümet tarafından hazırlanmıştır. Hazırlanan rapor, Türk ekonomisi hakkında detaylı bir tahlil yapmış olmakla beraber yapılan tahliller büyük oranda Amerika ekonomisine ve menfaatlerine uygundur. Raporun önsözünde, Türk hükümeti ile Türk halkının Amerikan yardımının etkili olacağı şekilde yapılmasını istediklerini, bu sebeple de ellerinden geldiği ölçüde Türkiye'de yardımı mümkün kılacak iç şartların oluşturulmasına çalışılması önermiştir.

Amerika'daki kadar olmasa bile Türkiye'nin de kendi dinamikleri içerisinde demokrasinin en temel kuralı olan hürriyeti ön plana çıkarması ve hür düşünceye, hür teşebbüse önem vermesi istenmiştir. Türkiye'de 1930'lu yıllardan beri uygulanmakta olan "Devletçilik" anlayışı da bu yaklaşımdan dolayı şiddetle eleştirerek Hükümete ekonomi üzerindeki kontrolünü gevşetmesi için adeta manevi baskı yapmıştır.

Thornburg, Türkiye'deki sistemi sıkı bir biçimde eleştirdiğinin farkındadır. Bu durumu isim vermeden tarif ettiği "Tanınmış bir Türk vatanseveri ve eski bir bakan ve halen hususi teşebbüs sahasında önemli bir şahsiyetin" kendisine söylediği "Düşman güldürür, dost ağlatır." atasözü ile açıklamaya çalışmıştır.

Rapor dikkatle incelendiği zaman, II. Dünya savaşı sonrası dönemde ABD'nin yeni bir dış politika stratejisi belirlemeye çalıştığı dönemde ortaya çıkan Truman Doktrini çerçevesinde Eski Dünya'ya ve özellikle Ortadoğu'ya yeni bir yol haritası eşliğinde barış ve refah getirme düşüncesinin bir ürünü olduğu da görülür. Bu tez günümüzün Büyük Orta Doğu projesi olarak adlandırılan Ortadoğu'ya demokrasi, barış ve zenginlik getirmek isteyen teze paralellik göstermektedir.

Genel bir çerçeveden bakıldığı zaman aslında Thornburg raporu, Türkiye'ye, idaresini sadece kırtasiyecilik ve gereksiz prosedürlerden kurtarmasını değil, topyekûn sistem eleştirisi yaparak bir bakıma sistem değişikliği yapılmasını önermektedir. Önerilerin bir kısmı Demokrat Parti'nin 14 Mayıs 1950'de Demokrat Parti'nin iktidara gelmesinin ardından hayata geçirilmiştir. Ancak 1952- 1956 yılları arasında Amerika'dan alınan yardımların sanayileşme yerine askeri çıkarlar için de kullanılabilir yol, köprü, liman gibi geri alt yapı yatırımlarına gitmesi Demokrat Partiyi de rahatsız etmiş ve 1955 yılından itibaren Amerikan yardımlarını sorgulamaya başlamıştı. Bu sorgulama bir süre sonra gerçekleşecek olan 27 Mayıs 1960 darbesini hazırlayan sebepler arasında yer almıştır.

KAYNAKÇA

Belgeler:

Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi (BCA). 30. 10. 00. 00. 26. 245. 23.

Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi (BCA)., 030. 01. 00. 00. 40. 238. 14.

Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi (BCA)., 030. 01. 00. 00. 40. 238. 14.

Gazeteler:

Akşam, 15 Haziran 1947.

Cumhuriyet, 30 Mayıs 1947.

Cumhuriyet, 14 Mart 1955.

Cumhuriyet, 15 Mart 1955.

Cumhuriyet, 1 Haziran 1947.

Cumhuriyet, 2 Haziran 1947.

Cumhuriyet, 7 Haziran 1947.

Cumhuriyet, 29 Nisan 1955.

Cumhuriyet, 24 Mart 1956.

Demokrat İzmir, 1 Temmuz 1947.

Dünya, 16 Mart 1955.

Dünya, 20 Mart 1955.

Dünya, 17 Mart 1955.

Dünya, 30 Mart 1956

Tan, 24 Şubat 1956.

Tan, 5 Mart 1956.

Ulus, 13 Mart 1947.

Ulus, 14 Mart 1947

Ulus, 17 Mart 1947.

Ulus, 9 Temmuz 1947

Kitap ve Makaleler:

Akkaya, Ziya, "Türkiye- Amerika Arasındaki İlk Muahede", *Siyasi İlimler Mecmuası*, C.XIX, 219., Haziran 1949.

ALTUĞ, F. Nuray, *İstikrar Politikaları ve Ülke Örnekleri*, Türkmen Kitabevi, İstanbul, 2001.

"Amerikan Heyetinin Türkiye Ekonomisi Hakkındaki Görüşleri", *.Türk Ekonomisi*, Yıl. 5, S. 50, 257-259, Ağustos 1947.

Aral, Namık Zeki, "Bretton Woods", *Siyasi İlimler Mecmuası*, S. 187, Ekim 1946, s. 845–848), 1946.

Armaoğlu, Fahir, *Belgelerle Türk Amerikan Münasebetleri*, Türk Tarih Kurumu Bas., Ankara,1991.

Aydemir, Şevket Süreyya, *İkinci Adam, C. 2, (1938- 1950)*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2011.

Atay, Falih Rifki, "Thornburg'un Gazetemize Söyledikleri", *Dünya*, 31 Mart 1956.

Başbakanlarımız ve Genel Kurul Konuşmaları, C. 4, Adnan Menderes, Haz. İrfan Neziroğlu ve Tuncer Yılmaz, TBMM bas., Ankara, 2014.

Boratav, Korkut, *Türkiye'de Devletçilik*, Gerçek Yayınları, İstanbul, 1974.

Cemal, Behçet, "Thornburg'un Demeci", *Dünya*, 28 Mart 1956.

Erim, Nihat, "Amerika'nın Kararlı Durumu", *Ulus*, 13 Mart 1947.

EROL, Mine, *Osmanlı İmparatorluğunun Amerika Birleşik Devletleri İle Yaptığı Ticaret Antlaşmaları*, Konya, (Tarihsiz).

Grew, J. C., *Turbulent Era: A Diplomatic Record of Forty Years; 1904-1945*, vol. II. Boston: Houghton, Mifflin, 1952.

Güven, Sami, *1950'lı Yıllarda Türk Ekonomisi Üzerinde Amerikan Kalkınma Reçeteleri*, Ezgi Kitabevi, Bursa, 1989.

Hurrewitz, J. C., *Türk Amerikan İlişkileri ve Atatürk, Çağdaş Düşünce Işığında Atatürk*, Eczacıbaşı Vakfı yay., İstanbul, 1983.

"Mr. Thornburg'la Aynı Fikirde Değiliz", *İstanbul*, Yıl 4, Yeni seri No., 12- 13. İstanbul ,7 Temmuz 1947.

Karpat, Kemal H., *Türk Demokrasi Tarihi*, Timaş yay., İstanbul, 2010.

Kurdakul, Necdet, *Osmanlı Devletinde Ticaret Antlaşmaları ve Kapitülasyonlar* İstanbul, 1981.

"Mecmua-i Muahedat", C. 2, Cüz 1, *Hakikat Matbaası*, İstanbul, 1293.

Okyar, Osman, "Mr. Thornburg ve Türk Ekonomisi" *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, C. 9, No. 4, 288– 303, Temmuz 1948

Parasız, İlker, *Türkiye Ekonomisi 1923'ten Günümüze İktisat ve İstikrar Politikaları*, Ezgi Kitabevi Yayınları, Bursa, 1998.

Petek, Hüsametdin, "Mr. Max Weston Thornburg'un Bizi Görüşü Etrafında", *Demokrat İzmir*, 4 Temmuz 1947.

Semiz, Yaşar, *Türk Amerikan Münasebetleri Işığında Chester Demiryolu Projesi*, Yetkin bas., Ankara, 1995.

Singer, Morris, *The Economic Advance of Turkey, 1938- 1960*, Ay yıldız Mat., Ankara 1977

Sönmez, Sinan, *Dünya Ekonomisinde Dönüşüm: Sömürgecilikten Küreselleşmeye*, İmge Kitabevi, Ankara, 1998.

Soysal İsmail, *Tarihçeleri ve Açıklamaları ile Birlikte Türkiye'nin Siyasal Antlaşmaları (1920– 1945)*, C. 1, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1989.

Şahin, Hüseyin, *Türkiye Ekonomisi*, Ezgi Kitabevi, Bursa, 2002.

Tanyol, Cahid, "Max Thornburg ve Türkiye", *Cumhuriyet*, 17 Mart 1955.

Tanyol, Cahid, "Türkiye Nasıl Kurtarılabilir? Türkiye Nasıl Yükselir?", *Cumhuriyet*, 25 Mart 1955.

Tarihe Düşülen Notlar 1, Yasama Yılı Açılışlarında Cumhurbaşkanlarının Konuşmaları– 1, (1 Mart 1924- 14 Aralık 1987), Yayın koordinatörü: Rüçhan Akıncıoğlu, TBMM yay., Ankara, 2011.

Tekeli, Esad, "İktisadi Durumumuz Hakkında Bir Rapor ve Bir Demeç", *Cumhuriyet*, 26 Mart 1956.

Tekeli, İlhan- İlkin, Selim, *Savaş Sonrası Ortamda 1947 Türkiye İktisadi Kalkınma Planı*, Ortadoğu Üniversitesi Yay., Ankara, 1981.

Thornburg, Max Weston., "Amerikan Gözüyle Türkiye - Türkiye'nin Başlıca Dört Davası", *Türkiye İktisat Mecmuası*, s. 4, 12- 14., Mayıs 1948.

Thornburg, Max Weston, *Türkiye Nasıl Yükselir*, Çev. Semih Yazıcıoğlu, Nebioğlu yay., İstanbul, (Tarihsiz).

Türkiye Büyük Millet Meclisi Tutanak Dergisi, Dönem 5, C. 7, Toplantı 2, 8. Birleşim, 279, 22 Kasım 1978.

"Türkiye: Ekonomik Bir Tahlil Adlı Eserden Hülasalar",. *Siyasi İlimler Mecmuası*, C., XIX, S., 219, Haziran 1949- s. 220, 152-155, Temmuz 1949.

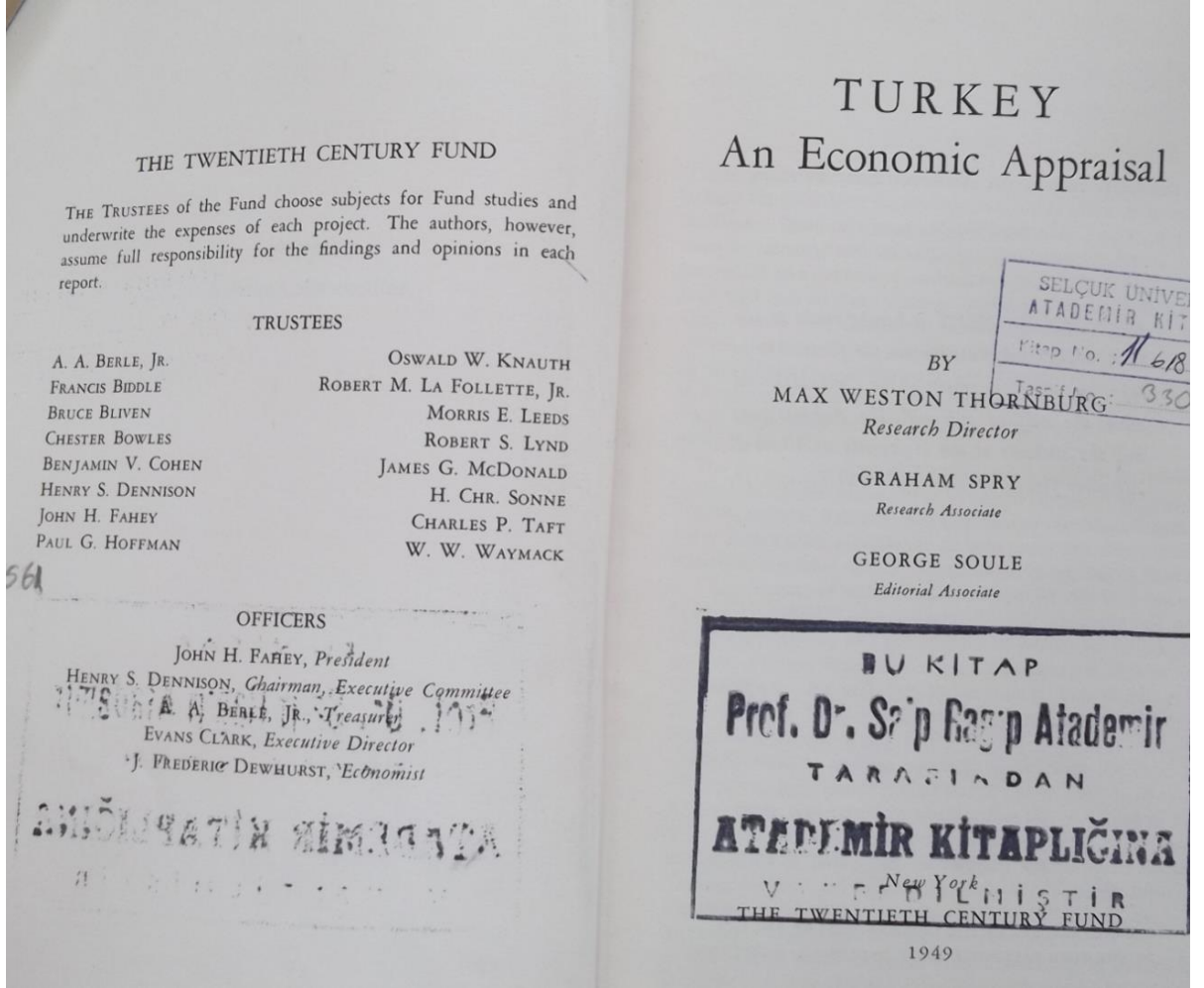
Ulman Haluk, *Türk Amerikan Diplomatik Münasebetleri (1939- 1947)*, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi yay., Ankara, 1961.

"Türkiye Hakkında Thornburg'un Raporu", *İktisadi Yürüyüş*, C. 10, s. 231, 13- 15, 6 Ağustos 1949.

Yayman, Hüseyin, *Türkiye'nin İdari Reform Politiği*, A. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Ankara, 2005.

EKLER

1-Thornburg ve arkadaşları tarafından hazırlanan raporun iç kapağı



2- Thornburg'un Başvekâlet İstatistik Umum Müdürlüğünü ziyareti

T. C.
BAŞVEKÂLET bakanlık
İSTATİSTİK UMUM MÜDÜRLÜĞÜ

Öz : /

Şube : /

Umumi 176 /

Her ilin heyet-i şerifinin
dan istenilen malumat H.

BASBAKANLIK CUMHURİYET ARŞİVİ

Başbakanlık Yüksek Katına

Basın Yayın Genel Müdürlüğünün tavassutu ile The Twentieth Century Fund ın Türkiye iktisadiyatını tetkike memur ettiği Mr. Max Weston Thornburg ve muavini dairemizi ziyaret etmişler ve muhtelif konularda malumat istemişlerdir. Yayınlanmış veya henüz yayınlanmamış olan bu malumatın kendilerine verileceği vaid edilmiştir.

Saygılarımla arz ederim.

86/4/947

Atar

Genel Müdür
S. Aybar
(Celâl Aybar)

26.4

030	10		26	118	23
-----	----	--	----	-----	----

BASBAKANLIK CUMHURİYET ARŞİVİ

26-4-947 2457

Kerâhliklarda şube adı ve sayılarımızın yazılması.

1

3- Başbakan Menderes'in "1953'te Thornburg'u Türkiye'ye davet eden telgrafı.

DEVLET ARŞİVLERİ GENEL MÜDÜRLÜĞÜ
CUMHURİYET ARŞİVİ 21. XI. 1953

Mr. Max Weston Thornburg
UMM A'SABAAN ISLAND
BAHRAIN
PERSIAN GULF

Have been informed of contents your letter october 21
addressed to President stop will be pleased of your visit
to our country at an early date before end January stop
Turkish Government will be glad indicate competent persons
and extend assistance for preparation of your projected
article stop please cable date of arrival stop best regards

Adnan Menderes
Prime Minister

Doyu

-5-

030	01			40	238	14
-----	----	--	--	----	-----	----

4- Thornburg'un 21 Ocak 1954'te Cumhurbaşkanı Celal Bayar'a yazdığı mektup.

MAX WESTON THORNBURG
FOREIGN INDUSTRIAL CONSULTANT

UMH A'GABAAN ISLAND
BAHRAIN, PERSIAN GULF

21 October, 1953

His Excellency Celâl Bayar,
President of Turkey.

Your Excellency,

About five years ago the TWENTIETH CENTURY FUND OF NEW YORK asked me to serve as Research Director of a study that institution had in mind concerning the current economic situation in Turkey, from the particular point of view of determining what Americans might do, publicly or privately, to assist Turkey in advancing the forward-looking program launched by the distinguished founder of the new Turkish Republic, Kemal Atatürk.

I undertook this task with the sole intention of appraising the situation as I found it in Turkey according to the terms of my assignment. After my associates and I had completed our survey I personally reviewed our conclusions with the Ministers concerned, in an effort to avoid misunderstandings, and gave my sponsors the report which they subsequently published.

At that time I was aware that some of my criticisms were regarded, in Turkey, as unduly severe. This was particularly true in respect of certain tendencies which I believed I saw, toward a rather extreme swing of the pendulum in the direction of state controlled enterprise, with a corresponding disregard — as I saw it — of the potentialities of your countrymen as individuals, if only they were enabled to develop and to mobilize their own capabilities as producers in the various economic fields your country afforded.

Each year since then I have made short visits to your country, and it has been no secret among my friends there that I was pleased with the outcome of the elections in 1950, which seemed to me to be a turning point in your recent history.

This summer the Editor of READER'S DIGEST suggested that I write a series of articles dealing with Middle East subjects, for something like 75 million American readers. One of these articles, I told the Editor, must surely be about Turkey, thus giving me the double opportunity of serving our own public interest, and at the same time paying the Turkish people the tribute which, solely because of the terms of reference under which I made my earlier report, seemed to be lacking in it.

In saying this I do not mean to retract (except where I may have been in error) anything that I said before, but I have seen enough since 1950 to convince me that the kind of governmental program that I sensed then was needed in your country has since been launched, and I therefore regard it almost as an obligation upon me to tell our American people that Turkey furnishes us with one of

030	01		40	23814
-----	----	--	----	-------

4

Yaşar SEMİZ, Güngör TOPLU-Cumhuriyet Döneminde Amerikan Emperyalizminin Türkiye'ye
Girişi: Thornburg Raporu

-2-

the great examples of our times of a country which has evolved primarily through its own efforts and out of its own resources, into a true democracy.

Particularly I want our people to know that this has not come about simply because of our aid program, but primarily because of the Turkish people's own efforts — which were merely accelerated by our aid. It is essential that our people at home understand this distinction. It is also important that other people understand it, and realize that the first requirement of any advancing nation is a responsible government dedicated to the welfare of its people. American aid may accelerate such an effort but is not a substitute for it.

What I would like to between now and the end of January is to return to Turkey for a few weeks and make sure that I have the material necessary for the kind of article that I have indicated.

I have presumed to address you in the hope that you might indicate someone in your Government who would assist me in making this article as useful as possible in our mutual national interests.

Very respectfully yours,

Max Weston Thornburg
MAX WESTON THORNBURG

030	01			40	238	14
-----	----	--	--	----	-----	----

5

5- Thornburg Raporunu hükümete verdi



6-Reddedilen Amerikan Teklifi

DÜNYA
HEP BU VATAN HEP BU HALK İÇİN

Adres : Dünya - İst. Tel : 24515 - 26508 Perşembe 17 Mart 1955 YIL : DÖRT SAYI : 1094 15 Kr. BASKI ATAY

HARİKULÂDE HEDİYELERİLE AKSARAY AJANSI HİZMETİNİZDE DOĞUBANK

Türkiye ile Amerika arasında cereyan eden görüşmeler esnasında Reddedilen Amerikan teklifi

Amerikalılar, Malî ve iktisadî tedbirleri kontrol şartı ile yardımı artıracabileceklerini söylemişler

ANKARA, 16 (TELEFONLA) — Şehrimizin inandır mal ve sıvası çevrelerinde dolayan çok kuvvetli söylentilere göre, Türk Hükümeti ile Amerikalılar arasında bir görüşme cereyan eden iktisadî ve malî görüşmelerde, Amerikalılar bazı şartlar ve teklifler ileri sürmüşlerdir. Amerikalılar, Türk Hükümetinin mevcut duruma ilah için iktisadî ve malî sahadada bazı tedbirler alınmasını ve bu tedbirlerin de kendileri tarafından kontrol edilmesini teklif etmişlerdir. Amerikalılar, bu kontrol keyfiyeti kabul edilmeden sonradır ki, Amerikan iktisadî yardımının artırılmasının mümkün olabileceğini ifade etmişlerdir. Buna mukabil Türk Hükümeti, Amerikalıların tekliflerini reddederek, bu şekilde şartlı bir yardımın kabul edilmeceğini kesin bir dille bildirmişlerdir.

ATOM SİLÂHLARI VE EISENHOWER
WASHINGTON, 16 (AP) — Bu gün, bir basın toplantısı yapan

Adalet Bakanı sükkût ediyor

KARİ, 16 (TELEFONLA) — ADALET Bakanı Osman Sevki Çiçekdağ bir müddet evvel bir basın toplantısı yaparak ceza muhakemeleri usulü kanununun teklifi için Hükümet tarafından tasarıların esaslaştırmıştı. Bakan bu anda tasarıların teklifi meselesine ait bir konuşma yapmaya hazır değil. Bakan Batı Almanya'da halen kalmış durumda. Bu hükümün süresi bitmiş ve yeni hükümetin kurulması muhtemel. Bu yeni teklif sebebiyle Batı Almanya'da bulunan mevzuat meselesinin de Bakan tarafından iddia olunması üze-razetimizde çıkan bir haberde, Batı Almanya'da bulunan yürürlükte bu-

Saatte 150 mil - İngiltere'de Jet motorlu deniz kanosu "Mavi Kus" la muhtelif hızla saatte 150 millük hızla tesis etmek suretiyle üsta bir rekor kırmış bulunmaktadır. Resimde, Donald Campbell, kanosu ile rekor kırmaya çalışırken görülmektedir. (Foto: Dünya - AP.)

Irak - Suriye görüşmeleri ümüt verici safhada

Lübnan Devlet Başkanı geliyor



7- Rusya'nın Türkiye'ye Teklifi

Gazetemiz bugün 12 SAYFADIR

DÜNYA
HEP BU VATAN HEP BU HALK İÇİN

Adres : Dünya - İst. Tel : 24515 - 26508 Pazar 20 Mart 1955 YIL : DÖRT SAYI : 1097 15 Kr. BASKI ATAY

SARCELİ EVİ
1000 LERALIK KURUMUNDA
YERİNE ALINAN KİTAPLARIN KİTAPLIĞI
DOĞUBANK
AKSARAY AJANSI'NDAN Harikulaide usulü Hükümetimiz için HİZMETİNİZDE.

S. Rusya'nın Türkiye'ye teklifleri!

Ruslar, memleketimizde, bedeli 20 senede ödenmek şartıyla, üç iplik ve dokuma fabrikası kurmak ve Kayseri Kombinalarını 2 misli genişletmek istiyorlar

Türk Hükümeti, uzun vadede an-gajmanlar yerine ticarî münasebetleri geliştirmeye taraftar

ANKARA, 19 (Telefonla) — Haber aldığımız göre Rus Hükümeti memleketimizde iktisadî münasebetleri geliştirmek üzere, bazı tekliflerde bulunmuş. Teklifleri mahiyetli Kaçma şunlardır: Kısacası, memleketimizde üç yeni iplik ve dokuma fabrikası kurmak, Kayseri'deki bir fabrikasını da iki misli genişletmek istenmektedir. Teklif göre, fabrikaların kurulduktan sonra, imalatının bir kısmı Rusya'ya ihraç olacaktır. Önce çok uzun vadede bir kararın alınması fabrikaların bedeli ödenecektir. (Devamı sa. 5 alt. 2 de.)

Irak-Suriye tebliği dün yayınlandı

BAGDAD, 19 (AP) — Burada cereyan eden Irak - Suriye müzakereleri sonunda hukuk yanlına bir müşterek tebliğe, iki tarafın Arap devletlerine taallük eden bütün meseleleri "tamimiyet ve hüsniyetle" görüşmeleri be-irtilmiştir. Tebliğe şunlar kaydedilmiştir: "Dışişleri Bakanı Hüsnü E. Ataman

Müşeyin Cahit Yalçın

Müşeyin Cahit Yalçın, evinde sigaret ediyor. C. H. F. Genel Başkanı İmet İnönü ile konuşuyor. (Foto: Dünya - Kenji Hakkan)



Toplum Bilimleri Dergisi – Journal of Social Sciences

ISSN: 1306-7877 e-ISSN: 2147-5644

Aralık / December 2019, 27 : 485-500

Yol Kullanıcılarında Trafik Adabı Kavramı: Pilot Çalışma, Ankara Örneği

Concept of Manners in Traffic in Road Users: Pilot Study, Ankara Example

Seda HATIPOĞLU

Dr. Öğretim Üyesi Gazi Üniversitesi, Trafik Planlaması ve Uygulaması Anabilim Dalı

Dr., Gazi University, Traffic Planning and Implementation

Ankara, Turkey

sedab@gazi.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-4511-1914>

Yeşim YASAK

Prof. Dr. Çankırı Karatekin Üniversitesi, Psikoloji Bölümü

Prof. Dr., Çankırı Karatekin University, Department of Psychology

Ankara, Turkey

yesimyasak@yahoo.com

<https://orcid.org/0000-0001-5965-244X>

Makale Bilgisi / Article Information

<http://dx.doi.org/10.29228/tbd.2007.24793>

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 11 Temmuz / July 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 03 Eylül / September 2019

Yayın Tarihi / Published: 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2019

Cilt / Volume: 27

Sayfa / Pages: 485-500

Copyright © Published by Toplum Bilimleri Dergisi – Journal of Social Sciences.

All rights reserved. www.toplumbilimleri.com

Yol Kullanıcılarında Trafik Adabı Kavramı: Pilot Çalışma, Ankara Örneği

Öz: 2000’li yıllarda trafik güvenliği konusu sistem yaklaşımı ile alınmaya başlanmıştır. Bu yaklaşımda trafik kültürü çok önemli bir kavram olarak yer almaktadır. Trafik kültürünün bir yansıması olan "trafik adabı", bir topluluktaki ya da ülkedeki insanların trafik ortamında, bireysel ve birbirlerine karşı davranış şekilleri olarak tanımlanmaktadır. Bu araştırma iki temel amaç üzerine kurulmuştur. Birinci amaç; Ankara’da yaşayan yol kullanıcılarının trafik adabı ve trafik adabı ile ilişkili kavramlar hakkındaki düşünceleri ve hislerini, diğer bir deyişle trafik adabı sosyal temsil/şemasını incelemektir. Çalışmanın ikinci amacı, trafik adabı ve ilgili kavramlara ilişkin herhangi bir bilgilendirme almadan önceki düşünce ve hislerle konu hakkında “farkındalık eğitimi” aldıktan sonraki düşünce ve hislerdeki değişimi değerlendirmektir. Bulgular değerlendirildiğinde, Milli Eğitim Bakanlığı’nun ilgili müfredatına uygun olarak araştırmacılar tarafından hazırlanmış olan farkındalık eğitimini alan bireylerde; trafik adabı, sorumluluk, hoşgörü, fedakarlık, sabır, empati, birey hakkı ve trafikte diğerlerinin sürücü davranışlarına etkisi kategorilerinde beklendik yönde ve olumlu değişimler saptanmıştır. Farkındalık eğitimi sonrası özellikle, hoşgörü, empati ve birey hakkı kavramlarına ilişkin olarak rapor edilen olumlu ifadelerdeki artış tespit edilmiştir.

Anahtar sözcükler: Trafik adabı, Yol kullanıcısı, Ankara.

Concept of Manners in Traffic in Road Users: Pilot Study, Ankara Example

Abstract: In the 2000s, the issue of traffic safety has been addressed with a system approach. In this approach, traffic culture is a very important concept. The manners in traffic which is a reflection of the traffic culture, is defined as the behavior patterns of the people in a community or country in the traffic environment against individual and each other. This research is based on two main objectives. The first aim is to examine the thoughts and feelings of the road users living in Ankara about the concepts related to traffic law and the manners in traffic, in other words, social representation / scheme of the manners in traffic. The second aim of the study is to evaluate the changes in thoughts and feelings after receiving “awareness training” on the subject before taking any information about the manners in traffic and related concepts. When the findings are evaluated, positive changes have been determined in the individuals who have received awareness education prepared by the researchers in accordance with the relevant curriculum of the Ministry of National Education. The main dimensions of change in expected direction are the manners in traffic, responsibility, tolerance, altruism, patience, empathy, individual right, and the effect of others on driving behavior. After the awareness training, an increase in the positive

statements reported in relation to the concepts of tolerance, empathy and individual right have been identified.

Keywords: Manners in Traffic, Road Users, Ankara.

GİRİŞ

Trafik ve yol güvenliği, dünyada en önemli gelişmişlik göstergelerinden biri olarak kabul edilmektedir. Son 40-50 yılda gelişmiş ülkelerde trafik kazalarındaki ölüm oranları düşüş göstermekle birlikte ölümlü trafik kazalarının en çok orta gelir seviyesi ve altındaki ülkelerde (%91) meydana geldiği görülmektedir. Üstelik bu ülkelerde kayıtlı araç oranı ortalama %48 olarak rapor edilmektedir.¹

Ulusal istatistikler değerlendirildiğinde, son 5 yılda Türkiye’de 5 325 650 karayolu trafik kazası meydana gelmiş, bu kazalarda 29 154 kişi hayatını kaybederken, 1 503 784 kişinin de yaralı olduğu kayıtlara geçmiştir.² Ankara kenti özelinde bakıldığında; son 5 yılda 472 131 karayolu trafik kazası meydana gelmiş, bu kazalarda 1516 kişi yaşamını yitirirken, 97 663 kişi de yaralanmıştır². Diğer bir deyişle, son 5 yılda toplam karayolu trafik kazalarının % 8.86’sı, toplam kaza sonucu ölümlerin ise % 5.20’si Ankara kentinde meydana gelmiştir.

Trafik ve yol güvenliği çalışmalarında, 2000’li yıllarda güvenlik sistemi bakış açısında, disiplinler arası analiz ve anlamlandırmanın baskın olduğu yeni bir model dikkat çekmektedir. Bu modelde kültürün, özellikle de trafik kültürünün trafik güvenliği ile bağlantısının ortaya çıktığı görülmektedir.³

Trafik kültürü; kültürel mirasın ve ekonomi ile politik iklimi de kapsayacak şekilde içinde bulunulan güncel çevre ve şartlarının bir sonucu olarak tanımlanabilir. Dolayısıyla güvenli sürücünün tanımlanma şekli içinde bulunduğu kültürün özelliklerine bağlı olarak değişebilir.⁴

Trafik kültürünün bir yansıması olan "trafik adabı", bir topluluktaki ya da ülkedeki insanların trafik ortamında, bireysel ve birbirlerine karşı davranış şekilleri olarak tanımlanmaktadır. Başka bir deyişle trafik adabı; denetim ve ceza korkusu olmadan yazılı kurallara uyma ve yazılı olmayan ve trafik içinde karşılıklı anlayış gerektiren davranışları

¹ WHO. *Global Status Report On Road Safety*, 2009

² TÜİK. *Karayolu trafik kaza istatistikleri*. <http://www.tuik.gov.tr>, 2018

³ Özkan, T., & Lajunen, T. Person and environment: Traffic culture. B. E. Porter (Der.), *Handbook of traffic psychology*, (s. 179-192). New York: Elsevier, 2011

⁴ Özkan, T., & Lajunen, T. A general traffic (safety) culture system (GTraSaCu-S) [Deliverable 2.1]. http://www.trasacu.eu/wp-content/uploads/2017/05/D2.1-G-TraSaCu-S_final.pdf, 2015.

oluşturma ve bu davranışları alışkanlık haline getirme şeklinde kavramsallaştırılabilir.⁵ Bir ülkede trafik güvenliğini oluşturan unsurlardan biri olan eğitimin⁶ trafik adabını şekillendirmek için en önemli araçlardan biri olduğu söylenebilir. Bu kapsamda Milli Eğitim Bakanlığı Özel Öğretim Kurumları Genel Müdürlüğü tarafından 2015 senesinde Özel Sürücü Kursları Eğitim Müfredatı Programı'na "trafik adabı" konusunun eklenmesi kararı alınmış ve ilgili yönetmelik yayınlanmıştır.⁷ Akabinde makale yazarları ve Genel Müdürlük çalışanları tarafından oluşturulan bir komisyon tarafından ders içeriği tasarlanmış ve ders kitabı yazılmıştır. Trafik Adabı kitabı⁸; Adap ve Trafik, Trafikte Temel Değerler, Trafikte Empati ve İletişim, Trafikte Hak İhlalleri ve Trafikte Diğerlerinin Sürücü Davranışlarına Etkisi olmak üzere 5 ana temadan oluşturulmuştur. Aynı komisyon tarafından 2015-2017 seneleri arasında Türkiye genelinde yaklaşık 3500 sürücü kursları trafik ve çevre dersi öğretmenine eğitici eğitimleri verilmiştir.

Bu makale, yol kullanıcılarında trafik adabı ve trafikte güvenli davranışlar arasındaki ilişkiyi araştırmak için yapılmakta olan geniş kapsamlı bir projenin ön çalışmasıdır.

Bu araştırma iki temel amaç üzerine kurulmuştur. Birinci amaç; Ankara'da yaşayan yol kullanıcılarının trafik adabı ve trafik adabı ile ilişkili kavramlar hakkındaki düşünceleri ve hislerini, diğer bir deyişle trafik adabı sosyal temsil/şemasını incelemektir.

Çalışmanın ikinci amacı ise trafik adabı ve ilgili kavramlara ilişkin herhangi bir bilgilendirme almadan önceki düşünce ve hislerle konu hakkında "farkındalık eğitimi" aldıktan sonraki düşünce ve hislerdeki değişimi değerlendirmektir. Sonuç olarak, bu makalede iki çalışmaya yer verilmiştir.

1. BİRİNCİ ÇALIŞMA

Yukarıda da belirtildiği gibi birinci çalışmanın amacı; Ankara'da yaşayan yol kullanıcılarının trafik adabı ve trafik adabı ile ilişkili kavramlar hakkındaki düşünce ve hislerini incelemektir.

1.1. Yöntem

Örneklem

⁵ Hatipoğlu, S., ve Yasak, Y. *Trafik Adabı*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Özel Öğretim Kurumları Genel Müdürlüğü, 2016

⁶ Özdirim, M., *Trafik Mühendisliği 1*, Karayolları Genel Müdürlüğü, 209, 1994

⁷ MEB. Millî Eğitim Bakanlığı Özel Motorlu Taşıtlı Sürücüleri Kursu Yönetmeliği. https://ookgm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2017_03/08114705_MTSK-YONETMELIK.pdf, 2017

⁸ Hatipoğlu, S., ve Yasak, Y. *Trafik Adabı*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Özel Öğretim Kurumları Genel Müdürlüğü, 2016

Ankara Kenti'nde yaşamakta olan 286 yol kullanıcısı örneklem grubunu oluşturmaktadır. Katılımcıların yaş aralığı 18-65, yaş ortalaması 26.48 dir (Ss= 8.49). 163 (% 57) kişi sürücü belgesi sahibi olduğunu belirtirken, 123 (% 43) kişi sürücü belgesi olmadığını rapor etmiştir. 128 (% 44.75) kişi bu güne kadar yaya, sürücü ya da yolcu olarak herhangi bir trafik kazasına karışmadığını, 158 (%55.25) kişi ise en az 1 kere kazaya karıştığını ifade etmiştir.

Kullanılan Ölçme Araçları

Trafik Adabı Anketi: Bu anket, araştırmacılar tarafından, MEB Trafik adabı kitabı⁹ içeriğindeki Adap ve Trafik, Trafikte Temel Değerler, Trafikte Empati ve İletişim, Trafikte hak ihlalleri ve Trafikte diğerlerinin sürücü davranışlarına etkisi başlıkları referans alınarak açık uçlu 17 maddeden oluşturulmuştur. Ankette, adap deyince aklınıza gelen ilk 3 kavram nedir, Trafik adabı deyince aklınıza gelen ilk 3 kavram nedir, Sürücü belgesinin anlamı nedir, Trafikte fedakârlık deyince aklınıza gelen ilk 3 düşünce/duygu nedir gibi maddeler yer almaktadır.

İşlem

Çalışmaya katılım gönüllülük ilkesine bağlı olarak yürütülmüştür. Katılımcılar anketi üniversite ya da işyerlerinde yaklaşık 30 dakikada doldurmuşlardır. Araştırmacılar tarafından, her madde için verilen yanıtlardan anlamlı üniteler oluşturulmuştur. Bu üniteler bir cümle, sözcük ya da deyimler şeklinde belirlenmiştir. Ana kategorilerde verilen cevaplar ilgili alt kategorilere yerleştirilmiştir. Kodlamayı yapan iki kodlayıcı arasındaki uyuma %75 oranındadır. Uyuşmazlıklar tartışma, uzlaşma ile çözümlenmiştir.

1.2. Bulgular

İçerik analizi tekniği ile 17 ana kategoriden 108 alt kategori elde edilmiştir. Bu çalışmada 11 ana kategori ile ilgili sonuçlara yer verilmiştir.

Bulgular değerlendirildiğinde, 286 kişi "adap" dendiğinde 16 farklı kavrama karşılık gelen 688 ifade rapor etmiştir. En fazla belirtilen ifadeler; saygı (140; %20.36), terbiye (125;%18.18) ve ahlaktır (83;%12.06). En az tespit edilmiş ifadeler ise sabır (6;%0.87) ve kültür (4;% 0.58) dür. "Trafik adabı" dendiğinde ise 16 farklı kavrama karşılık gelen 564 ifade rapor edilmiştir. Kurallara uymak (199; %35.28), trafikte saygılı olmak (88; % 15.60), trafikte hoşgörülü olmak (48; % 8.51) en çok tekrar edilen ifadelerdir. Denetim korkusu olmadan trafik kurallarına uyabilmek (5; %0.89) ve trafikte sorumluluk (4; % 0.71) kavramları en az rapor edilen ifadelerdir. Katılımcılar 46 (% 8.17) kere bu kavramla ilgili fikirlerinin olmadığını beyan etmişlerdir.

⁹ Hatipoğlu, S., ve Yasak, Y. *Trafik Adabı*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Özel Öğretim Kurumları Genel Müdürlüğü, 2016

Trafikte Temel Değerler ana başlığına ilişkin bulgular

Bu bölümde; sorumluluk, hoşgörü, fedakârlık, sabır ve trafik kültüründe birbirini uyarma alt başlıklarına ilişkin bulgulara yer verilmiştir.

Çalışmada sorumluluk alt başlığı iki maddede ele alınmıştır. Bunlardan “Sürücü belgesinin anlamı nedir” sorusuna katılımcıların %63.29’u (181 kişi), “araç kullanmak için gerekli yasal belge” derken %32.87’si (94 kişi), “kişinin araç sürmeyi ve trafik kurallarını bildiğini gösteren belge” dedikleri bulunmuştur. “Emniyet kemeriniz takılı değilken kazaya karıştığınızda sadece kendinize mi zarar vermiş olursunuz” sorusuna ise katılımcıların %73.07’si (209 kişi) “kendime zarar veririm” derken, 50 kişi (%17.49) “başkalarına da zarar verebilirim” şeklinde cevap vermişlerdir. 27 (%9.44) kişi ise “fikrim yok” şeklinde ifade etmiştir.

Hoşgörü alt başlığına ilişkin olarak, “Önünüzdeki sürücü park ederken sizin ilerlemenizi engelledi ve beklemek zorunda kaldınız, ne yaparsınız” sorusuna 152 (%53.15) kişi “sakince beklerim”, 62 (%21.68) kişi kornaya basarım ve 41 (%14.34) kişi “o anki ruh halime bağlı” ifadelerini rapor etmiştir. Katılımcıların % 5.94 (17 kişi) “kızır, bağırırım” derken 14 (4.89) kişi ise “beklerim, isterse yardımcı olurum” şeklinde cevap vermiştir.

Fedakârlık alt başlığında katılımcılar tarafından 461 ifade rapor edilmiştir. İfadelerin %25.16’sının (116 ifade) “fikrim yok” şeklinde olması dikkat çekici bir bulgudur. En çok rapor edilen diğer ifadeler ise “başka araçlara yol vermek” (90 kere; %19.52), “yayalara öncelik vermek” (57 kere; %12.36) ve “ambulans/itfaiye aracına yol vermek” tir (51 kere; %11.06). En az belirtilen ifadeler ise “gereksiz bir şey” (9 kere; %1.95) ve “kazaya karışan araçlara yardım etmek” (11 kere; %2.39) şeklindedir.

Sabır alt başlığına ilişkin olarak, “Trafikte sabırlı olmak neden önemlidir?” sorusuna, 121 (%42.30) kişi “kaza yapmamak için”, 59 (%20.63) kişi “kavga etmemek için, 35 kişi (%12.24) “can ve mal kaybı olmaması için” ifadelerini kullanırken, 12 (% 4.20) kişi de “fikrim yok” demiştir.

“Trafik Kültüründe birbirini uyarma” alt başlığında, “trafikte kural ihlali yaparak, diğer insanlar için tehlike yaratan bir sürücüye ne yapmalısınız?” sorusuna katılımcıların % 60.49’u (173 kişi) “ilgili birime/kuruma şikayet etmeliyim” derken, % 4.89’u (14 kişi) “karışmamalıyım şeklinde cevap vermiştir.

Trafikte Empati ve İletişim ana başlığına ilişkin bulgular

Bu bölümde; empati alt başlığına ilişkin bulgulara yer verilmiştir. Katılımcılar, “Kısa bir işiniz var, aracınızı park edecek park yeri bulamadınız ve sadece yaya kaldırımının üzeri boş, ne yaparsınız” sorusuna % 49.65 (142 kişi) oranında “yaya kaldırımına park etmem,

yayaların hakkını çiğnemiş olur ifadesini rapor ederken, % 24.48 (70 kişi) oranında “yaya kaldırımına park ederim, işim kısa” şeklinde ifade etmişlerdir.

Trafikte Hak İhlalleri ana başlığına ilişkin bulgular

Bu bölümde; diğer bireylere verilen zarar anlamına gelen “birey hakkı” alt başlığına ilişkin bulgulara yer verilmiştir. Çalışmaya katılan bireylere “Araç kullanırken yol üstündeki markete uğrayıp alışveriş yapmanız gerekiyor fakat yolda park yasağı var. Ne yaparsınız?” sorusu sorulmuştur. Katılımcıların % 83.92 si (240 kişi) “uygun bir park yeri bulup oraya park ederim” derken %16.08 i (46 kişi) “dörtlülerimi yakar, sağ şeride park ederim” cevabını vermiştir.

Trafikte diğerlerinin sürücü davranışlarına etkisi ana başlığına ilişkin bulgular

Bu ana başlıkta “Kurallara uygun hızda araç kullanıyorsunuz. Yanınızda oturan arkadaşınız “yol boş, daha hızlı git” diye ısrar ediyor. Ne yaparsınız?” sorusu sorulmuştur. Çalışmaya katılan 286 kişinin %58.04 ü (166 kişi) “onu dinlemem, normal hızımda devam ederim” derken, %7.34’ü (21 kişi) “onu dinler ve hızlanırım” cevabını vermiştir.

1.3. Tartışma

Bu çalışmaya “trafik adabı” konusunda herhangi bir bilgilendirmeye maruz kalmamış, özel olarak bir farkındalık eğitimine tabi tutulmamış, gönüllü 286 yol kullanıcısı katılmıştır.

Bulgular değerlendirildiğinde, kurallara uymak ve trafikte saygılı olmak trafik adabını belirleyen ifadeler olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca katılımcıların trafikte fedakârlık kavramına ilişkin yüksek oranda fikirlerinin olmaması, emniyet kemeri takmamanın sadece kişinin kendisine zarar vermekle sınırlı olduğunun düşünmesi dikkat çekici bulgulardır. Katılımcıların çoğunluğu sürücü belgesinin anlamını “araç kullanmak için gerekli olan yasal belge” olarak tanımlamışlardır. Hoşgörü ile ilgili maddeye katılımcıların yaklaşık yarısının olumsuz tepkiler ifade etmesi ön plana çıkmıştır. Benzer bir durum empati alt başlığı için de geçerlidir. Trafikte diğerlerinin sürücü davranışlarına etkisi başlığı kapsamındaki maddeye katılımcıların yaklaşık üçte birinin bir fikirlerinin olmaması ve on anki ruhsal hallerine bağlı olarak bir tepki vereceklerini ifade etmeleri oldukça düşündürücüdür.

2. İKİNCİ ÇALIŞMA

Bu çalışmanın amacı trafik adabı ve ilgili kavramlara ilişkin herhangi bir bilgilendirme almadan önceki düşünce ve hislerle konu hakkında “farkındalık eğitimi” aldıktan sonraki düşünce ve hislerdeki değişimi değerlendirmektir.

2.1. Yöntem

Örneklem

Ankara kentinde yaşayan 18-29 yaş arasındaki (Ortalama=22.42; Ss=1.90) 140 kişi örneklem grubunu oluşturmaktadır. Katılımcıların hepsi üniversite öğrencisidir. Katılımcılardan 76 kişi (%54.28), sürücü belgesi sahibi olduklarını, 64 kişi (%45.72) sürücü belgesi olmadığını bildirmiştir. Katılımcılardan 59 kişi (%42.14) bu güne kadar yaya, sürücü ya da yolcu olarak herhangi bir trafik kazasını karışmadığını, 81 kişi (%57.86) ise en az 1 kere kazaya karıştığını rapor etmişlerdir.

Kullanılan Ölçme Araçları

Trafik Adabı Anketi: 1. Çalışmada kullanılan "trafik adabı anketi" ikinci çalışmada aynı şekilde kullanılmıştır.

Trafik Adabı Farkındalık Eğitimi: Bu eğitim, araştırmacılar tarafından, MEB trafik adabı müfredat geliştirme ve eğitici eğitimi projesi kapsamında geliştirilmiştir. Eğitim yazılı ve görsel malzemeler kullanılarak standart hale getirilmiştir. Eğitim süresi 4 saattir. Müfredattaki her başlığa ilişkin özel seçilmiş spot filmler ve özel örnekler, tartışma konuları eğitim içeriğini oluşturmaktadır.

İşlem

Çalışmaya katılım gönüllülük ilkesine bağlı olarak yürütülmüştür. Katılımcılara birinci uygulama kapsamında "trafik adabı ve ilgili kavramlara" ilişkin herhangi bir bilgilendirme olmaksızın, sınıf ortamında anket uygulaması yapılmıştır. Uygulama yaklaşık 30 dakika sürmüştür. Uygulamayı takiben bir ay sonra katılımcılara "Trafik adabı farkındalık eğitimi" verilmiştir. Eğitim sonrası anket uygulaması tekrar edilmiştir.

2.2. Bulgular

Bu çalışmada birinci çalışmada elde edilen 11 ana kategori üzerinden değerlendirme yapılmıştır. Bulgular değerlendirildiğinde, Tablo 1 de görüldüğü üzere, birinci uygulamada ifade edilmemiş olan bazı kavramların (fedakârlık, yardımlaşma, öfke kontrolü, sorumluluk), ikinci uygulamada katılımcılar tarafından rapor edildiği tespit edilmiştir.

Tablo 1."Adab" kavramına ilişkin sonuçlar

Kavram	Birinci Uygulama		İkinci Uygulama	
	İfade Sayısı	Yüzde	İfade Sayısı	Yüzde
Saygı	58	19.08	36	14.46
Terbiye/Edep	45	14.80	34	13.65
Kurallara Uyuma	42	13.82	27	10.84
Ahlak	40	13.16	23	9.24

Görgü	25	8.22	7	2.81
Hoşgörü	22	7.24	24	9.64
Düzen	19	6.25	8	3.21
Usul/Üslup	17	5.59	1	0.40
Nezaket	10	3.29	6	2.41
İnsanlık/İyi davranış	6	1.97	8	3.21
Uyum	6	1.97	1	0.40
Yemek adabı	6	1.97	-	-
Empati	3	0.99	9	3.61
Kültür	2	0.66	6	2.41
Sabır	1	0.33	16	6.44
Öfke kontrolü	-	-	12	4.82
Fedakârlık	-	-	12	4.82
Sorumluluk	-	-	10	4.02
Yardımlaşma	-	-	7	2.81
Fikrim yok	2	0.66	2	0.80
TOPLAM	304	100	249	100

“Trafik adabı” başlığı hakkında ikinci uygulamada en çok dikkat çeken bulgu, birinci uygulamada ifade edilme yüzdesi 1.82 olan “denetim korkusu olmadan trafik kurallarına uyabilmek” ifadesinin % 14.42’ye yükselmiş olmasıdır (Tablo 2).

Tablo 2. “Trafik Adabı” kavramına ilişkin sonuçlar.

Kavram	Birinci Uygulama		İkinci Uygulama	
	İfade Sayısı	Yüzde	İfade Sayısı	Yüzde
Kurallara uymak	99	36.00	39	12.23
Trafikte saygılı olmak	46	16.73	62	19.44
Trafikte hoşgörülü olmak	15	5.45	34	10.66
Yayaya saygı	14	5.09	2	0.63
Trafikte kavga/küfür etmemek	14	5.09	21	6.58
Trafikte yardımlaşma	13	4.73	21	6.58
Dikkatli araç kullanmak	12	4.36	-	-
Trafik düzeni	11	4.00	8	2.51
Trafikte anlayışlı olmak	7	2.55	4	1.25
Trafikte sabırlı olmak	6	2.18	28	8.77
Trafikte empati yapabilme	5	1.82	17	5.33
Bayan sürücüleri sıkıştırmamak	5	1.82	-	-
Denetim korkusu olmadan trafik kurallarına uyabilmek	5	1.82	46	14.42
Trafikte sorumluluk	4	1.45	19	5.96
Trafikte fedakarlık yapabilme	3	1.09	15	4.70
Fikrim yok	16	5.82	3	0.94

TOPLAM	275	100	319	100
---------------	------------	------------	------------	------------

Trafikte Temel Değerler ana başlığına ilişkin bulgular

Bu bölümde, birinci uygulamadan sonra farkındalık eğitimine tabi tutulmuş katılımcıların sorumluluk, hoşgörü, fedakârlık, sabır ve trafik kültüründe birbirini uyarma alt başlıklarına ilişkin ifadeleri değerlendirilmiştir.

Sorumluluk alt başlığında yer alan ve iki kavramdan biri olan sürücü belgesinin anlamı başlığına ilişkin olarak, birinci uygulamada hiç ifade edilmemiş olan “Kişinin topluma, ‘aracı güvenli bir şekilde ve kurallara uygun olarak kullanacağım’ anlamında verdiği sözü gösteren belge” ifadesinin katılımcıların %37.14’ü (52 kişi) tarafından rapor edilmesi dikkat çekicidir (Tablo 3).

Tablo 3. Sorumluluk: “sürücü belgesi” nin anlamı

Anlam	Birinci Uygulama		İkinci Uygulama	
	Kişi Sayısı	Yüzde	Kişi Sayısı	Yüzde
Kişinin yasal olarak araç sürmesi için aldığı belge	90	64.28	50	35.72
Kişinin araç sürmeyi ve trafik kurallarını bildiğini gösteren belge	46	32.86	38	27.14
Kişinin topluma “bu aracı güvenli bir şekilde ve kurallara uygun olarak kullanacağım” olarak verdiği sözü gösteren belge	-	-	52	37.14
Fikrim yok	4	2.86	-	-
TOPLAM	140	100	140	100

Tablo 4’te görüldüğü üzere sorumluluk alt başlığında yer alan ve ikinci kavram olan, araç kullanırken emniyet kemeri takmamanın sonuçları ile ilgili olarak, ikinci çalışmada, “araçtaki diğer insanlara da zarar verebilirim” ifadesinin %7.15 oranında arttığı görülmektedir. Ayrıca, birinci uygulamada “fikrim yok” diyen 13 kişinin (%9.29) ikinci uygulamada 4 kişiye (%2.75) düştüğü dikkat çekmektedir.

Tablo 4. Sorumluluk: “Araç kullanırken emniyet kemeri takmamanın sonuçları”

İfade	Birinci Uygulama		İkinci Uygulama	
	İfade Sayısı	Yüzde	İfade Sayısı	Yüzde
Araçtaki diğer insanlara da zarar verebilirim	64	45.71	74	52.86
Sadece	63	45.00	62	44.29

kendime zarar veririm				
Fikrim yok	13	9.29	4	2.85
TOPLAM	140	100	140	100

Trafikte temel değerler konusunda yer alan hoşgörü alt başlığına ait sonuçlar Tablo 5'te görülmektedir. "Park edene kadar sakince beklerim" ve "beklerim, isterse yardımcı olurum" ifadeleri olumlu anlam içeren, "Kornaya basarım, o anki ruh halime bağlı ve "kızır, bağırırım" ifadeleri olumsuz anlam içeren cümleler olarak değerlendirilmiştir. Birinci uygulamada olumsuz anlam içeren ifadelerin % 40.00 oranından ikinci uygulamada %17.14'e düştüğü, olumlu anlam içeren ifadelerin ise % 60 oranından, % 82.86'ya yükselmiş olduğu görülmektedir.

Tablo 5. Hoşgörü: "Araç kullanırken önünüzdeki sürücü iki aracın arasına park etmeye çalışırken sizin ilerlemenizi engelledi ve beklemek zorunda kaldınız".

İfade	Birinci Uygulama		İkinci Uygulama	
	Kişi Sayısı	Yüzde	Kişi Sayısı	Yüzde
Park edene kadar sakince beklerim	76	54.29	105	75.00
Kornaya basarım	35	25.00	15	10.71
O anki ruh halime bağlı	12	8.57	7	5.00
Kızır, bağırırım	9	6.43	2	1.43
Beklerim, isterse yardımcı olurum	8	5.71	11	7.86
TOPLAM	140	100	140	100

Tablo 6'da fedakârlık alt başlığına ilişkin sonuçlar görülmektedir. Birinci uygulamada "fedakârlık" kavramı içinde değerlendirilebilecek herhangi bir ifade yer almazken, ikinci uygulamada katılımcıların % 32.64 oranında "Trafik düzeni ve güvenliği için gerektiğinde kendi önceliğini başkasına verebilmek" ifadesiyle trafikte fedakârlık kavramını rapor ettikleri görülmektedir

Tablo 6. Trafikte fedakârlık

İfade	Birinci Uygulama		İkinci Uygulama	
	İfade Sayısı	Yüzde	İfade Sayısı	Yüzde
Yayalara öncelik vermek	37	18.68	24	12.44
Başka araçlara yol vermek	34	17.17	11	5.70
Ambulans ve itfaiyeye yol vermek	24	12.12	3	1.55
Saygılı olmak	11	5.56	20	10.36
Sabırlı olmak	9	4.55	21	10.88
Kornaya	7	3.54	8	4.15

basmamak/öfkelenmemek				
Engellilere/yaşlılara yol vermek	6	3.03	2	1.04
Kazaya karışan araçlara yardım etmek	3	1.52	-	-
Gereksiz bir şey	3	1.52	-	-
Trafik düzeni ve güvenliği için gerektiğinde kendi önceliğini başkasına verebilmek	-	-	63	32.64
Fikrim yok	64	32.31	41	21.24
TOPLAM	198	100	193	100

Tablo 7’de sabır alt başlığına ilişkin sonuçlar verilmektedir. Birinci uygulamada trafikte sabırlı olmanın önemine ilişkin 26 kişinin (%18.57) herhangi bir fikri olmadığı görülürken, ikinci uygulama sonrası bu oranın %6.43’e (9 kişi) düştüğü dikkat çekmektedir. Ayrıca birinci uygulamada sadece 1 kişinin “diğer sürücülerini baskı altına alıp yanlış bir şey yapmalarına sebep olmamak için” şeklindeki ifadesinin ikinci uygulamada 31 kişi (%22.15) kişi tarafından ifade edilmiş olması çarpıcıdır.

Tablo 7. Trafikte sabırlı olmak önemlidir

Neden	Birinci Uygulama		İkinci Uygulama	
	Kişi	Yüzde	Kişi Sayısı	Yüzde
Kaza yapmamak için	58	41.43	57	40.71
Kavga etmemek için	21	15.00	5	3.57
Can ve mal kaybı olmaması için	12	8.57	6	4.29
Sabırsızlık kural ihlali yaptırabileceği için	12	8.57	15	10.71
İyi bir trafik düzeni için	6	4.29	15	10.71
Doğru karar verebilmek için	4	2.86	2	1.43
Diğer sürücülerini baskı altına alıp yanlış bir şey yapmalarına sebep olmamak için	1	0.71	31	22.15
Fikrim yok	26	18.57	9	6.43
TOPLAM	140	100	140	100

Trafikte temel değerler alt başlığında yer alan bir diğer alt başlık olan “trafik kültüründe birbirini uyarma” konusundaki sonuçlar Tablo 8 de yer almaktadır. Tablodan da görüleceği üzere “Trafikte kural ihlali yaparak, diğer insanlar için tehlike yaratan bir sürücüye ne yapmalıyım?” sorusuna verilen “uyarmalıyım” ifadesi ikinci uygulamada %12.15 oranında bir artış göstermiştir.

Tablo 8. Trafik kültüründe birbirini uyarma

İfade	Birinci Uygulama		İkinci Uygulama	
	Kişi Sayısı	Yüzde	Kişi Sayısı	Yüzde
İlgili birime/kuruma şikâyet etmeliyim	82	58.57	67	47.86
Uyarmalıyım	52	37.14	69	49.29
Karışmamalıyım	6	4.29	4	2.85
TOPLAM	140	100	140	100

Trafikte Empati ve İletişim ana başlığına ilişkin bulgular

Çalışmada bu başlık altında “empati” ana kategorisine ilişkin bilgiler verilmiştir. Empati kavramı ile ilgili olarak katılımcılara “Kısa bir işiniz var. Aracınızı park edecek park yeri bulamadınız. Sadece yaya kaldırımının üzeri boş. Ne yaparsınız?/Neden?” sorusu sorulmuştur. Tablo 9’da görüldüğü üzere katılımcıların bu soruya ilişkin olarak; ikinci uygulamada “Yaya kaldırımına park etmem/ceza yerim” ve “O anki ruh halime göre değişir” ifadeleri hiç yer almazken, “Yaya kaldırımına park etmem/yayaların hakkını çığnemiş olurum” ifadesi %30.72 oranında artış göstermiştir.

Tablo 9. Trafikte empati

Eylem/Neden	Birinci Uygulama		İkinci Uygulama	
	Kişi Sayısı	Yüzde	Kişi Sayısı	Yüzde
Yaya kaldırımına park etmem/yayaların hakkını çığnemiş olurum	64	45.71	107	76.43
Yaya kaldırımına park ederim/işim kısa	36	25.71	24	17.14
Yaya kaldırımına park etmem/ceza yerim	7	5.00	-	-
Yaya kaldırımına park ederim/en yakın boş yer orası	20	14.29	9	6.43
O anki ruh halime göre değişir	13	9.29	-	-
TOPLAM	140	100	140	100

Trafikte Hak İhlalleri ana başlığına ilişkin bulgular

Birinci çalışmaya benzer olarak, bu bölümde, diğer bireylere verilen zarar anlamına gelen “birey hakkı” alt başlığına ilişkin bulgulara yer verilmiştir. Çalışmaya katılan bireylere “Araç kullanırken yol üstündeki markete uğrayıp alışveriş yapmanız gerekiyor fakat yolda park yasağı var. Ne yaparsınız?” sorusu sorulmuştur. “Dörtlülerimi yakar sağ şeride park ederim” ifadesinin %10.71 oranında azalması dikkat çekicidir.

Tablo 10. Trafikte birey hakkı

İfade	Birinci Uygulama		İkinci Uygulama	
	Kişi Sayısı	Yüzde	Kişi Sayısı	Yüzde
Uygun bir park yeri bulup	117	83.58	132	94.29

oraya park ederim				
Dörtlülerimi yakar sağ şeride park ederim	23	16.42	8	5.71
TOPLAM	140	100	140	100

Trafikte diğerlerinin sürücü davranışlarına etkisi ana başlığına ilişkin bulgular

Bu ana başlıkta “kurallara uygun hızda araç kullanıyorsunuz. Yanınızda oturan arkadaşınız “Yol boş, daha hızlı git” diye ısrar ediyor. Ne yaparsınız? maddesi yer almıştır. Tablo 11’de görüldüğü gibi ikinci uygulamada, birinci uygulamadaki ifadeler beklendik yönde değişmiştir.

Tablo11. Trafikte diğerlerinin sürücü davranışlarına etkisi

İfade	Birinci Uygulama		İkinci Uygulama	
	Kişi Sayısı	Yüzde	Kişi Sayısı	Yüzde
Onu dinlemem, normal hızımda devam ederim	72	51.43	90	64.29
Bir fikrim yok, o anki halime bağlı	56	40.00	43	30.71
Onu dinler ve hızlanırım.	12	8.57	7	5.00
TOPLAM	140	100	140	100

2.3. Tartışma

Bu çalışmada trafik adabı konusu ile ilgili herhangi bir bilgilendirme almadan önceki düşünce ve hislerle, konu hakkında “farkındalık eğitimi” aldıktan sonraki düşünce ve hislerdeki değişimi değerlendirmek amacıyla 140 gönüllü öğrenciye 2 ayrı uygulama yapılmıştır.

Bulgular değerlendirildiğinde, Milli Eğitim Bakanlığı’nun ilgili müfredatına uygun olarak araştırmacılar tarafından hazırlanmış olan farkındalık eğitimini alan bireylerde; trafik adabı, sorumluluk, hoşgörü, fedakarlık, sabır, empati, birey hakkı ve trafikte diğerlerinin sürücü davranışlarına etkisi kategorilerinde beklendik yönde ve olumlu değişimler saptanmıştır. Farkındalık eğitimi sonrası özellikle, hoşgörü, empati ve birey hakkı kavramlarına ilişkin olarak rapor edilen olumlu ifadelerdeki artış oranı dikkat çekicidir.

Trafik adabı müfredatına uygun olarak, sürücü belgesinin anlamı, fedakârlık ve sabır kavramına ilişkin birinci uygulamada herhangi bir ifade rapor edilmemişken, ikinci uygulamada bu konularda dikkat çekici oranda ifadeler bulunmuştur. Trafikte fedakârlık kavramı ile ilgili olarak bir diğer ilgi çekici bulguda, birinci uygulamada tespit edilmiştir. Çalışmaya katılan kişilerin “trafikte fedakârlık” dendiğinde, yayalara öncelik vermek, ambulans ve itfaiye araçlarına yol vermek gibi trafik kanunu kapsamındaki yazılı kuralları fedakârlık olarak ifade etmeleri düşündürücüdür. Bununla beraber birinci uygulamada

trafikte empati kavramını olumsuz etkileyen ifadeler (örn: “o anki ruh halime göre değişir”) ikinci uygulamada hiç rapor edilmemiştir. Bu bulgulara ek olarak sorumlulukla ilgili olan araç kullanırken emniyet kemeri takmamanın sonuçları, trafikte fedakârlık ve trafikte sabırlı olmanın önemi konularında birinci uygulamada fikri olmadığını belirten kişilerin sayısının ikinci uygulamada dikkati çeken bir oranda azaldığı görülmektedir. Bu bulguların farkındalık eğitiminin etkisi açısından kayda değer olduğu düşünülmektedir.

SONUÇ

Bu çalışmada, Milli Eğitim Bakanlığı'nın müfredatına uygun olarak araştırmacılar tarafından hazırlanmış olan “Trafik Adabı” kitabındaki Trafik Adabı, Trafikte Temel Değerler, Trafikte Empati ve İletişim, Trafikte Hak İhlalleri ve Trafikte Diğerlerinin Sürücü Davranışlarına Etkisi olmak üzere beş ana başlık ve alt başlıklar dikkate alınarak hazırlanmış olan “trafik adabı” anketinden elde edilen 11 kategori ile ilgili sonuçlara yer verilmiştir.

Yol kullanıcılarında trafik adabı ve trafikte güvenli davranışlar arasındaki ilişkiyi incelemek amacıyla yapılmakta olan bir projenin ön araştırması olan bu makale iki çalışmadan oluşmaktadır. Birinci çalışmada Ankara'da yaşayan yol kullanıcılarının trafik adabı ve trafik adabı ile ilişkili kavramlar hakkındaki düşünceleri ve hisleri incelenmiştir. İkinci çalışmada, birinci çalışmadan elde edilen bulgular temel alınarak trafik adabı ve ilgili kavramlara dair herhangi bir bilgilendirme almadan önceki düşünce ve hislerle konu hakkında “farkındalık eğitimi” aldıktan sonraki düşünce ve hislerdeki değişim değerlendirilmiştir.

Ülkemizde, sürücü adaylarının eğitiminin kalitesini arttırmak amacıyla Milli Eğitim Bakanlığı tarafından sürücü eğitimi müfredatına eklenmiş olan trafik adabı konusuna ilişkin ilgili alanyazında herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Dolayısıyla trafik adabı farkındalık eğitiminin etkisi üzerine de herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu çalışmanın alandaki bu eksikliği gidermesi ve yeni çalışmalara ışık tutması açısından çok önemli olduğu düşünülmektedir.

Sonuç olarak, araştırmacılar tarafından geliştirilmiş olan trafik adabı farkındalık eğitiminin olumlu yönde etkili olduğu düşünülmektedir. Bununla beraber, “trafik kültüründe birbirini uyarma” ve “trafikte diğerlerinin sürücü davranışlarına etkisi” başlıklarına ilişkin olarak farkındalık eğitiminin geliştirilmesi gerektiği sonucuna varılmıştır. Ayrıca Milli Eğitim Bakanlığı Özel Motorlu Taşıtlı Sürücüleri Kursu eğitim müfredatında trafik adabı konusunun güncellenerek etkinliğinin takip edilmesi, stajyer sürücüler üzerindeki etkilerinin incelenmesi önerilmektedir.

KAYNAKÇA

Hatipoğlu, S., ve Yasak, Y. Trafik adabı. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Özel Öğretim Kurumları Genel Müdürlüğü, 2016

MEB. Millî Eğitim Bakanlığı Özel Motorlu Taşıtlı Sürücüleri Kursu Yönetmeliği.
https://ookgm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2017_03/08114705_MTSK-YONETMELIK.pdf,
2017

Özdirim, M., Trafik Mühendisliği 1, Karayolları Genel Müdürlüğü, 209, 1994

Özkan, T., & Lajunen, T. Person and environment: Traffic culture. B. E. Porter (Der.),
Handbook of traffic psychology, (s. 179-192). New York: Elsevier, 2011

Özkan, T., & Lajunen, T. A general traffic (safety) culture system (GTraSaCu-S)
[Deliverable 2.1]. http://www.trasacu.eu/wp-content/uploads/2017/05/D2.1-G-TraSaCu-S_final.pdf, 2015.

TUİK. Karayolu trafik kaza istatistikleri. <http://www.tuik.gov.tr>, 2018

WHO. Global Status Report On Road Safety, 2009

Toplum Bilimleri Dergisi – Journal of Social Sciences

ISSN: 1306-7877 e-ISSN: 2147-5644

Aralık / December 2019, 27 : 501-528

**Câhiliyeden İslâm'a, Yesrib'den Medine'ye Sünnet'in Toplumunu Dönüştürmesi:
Sünnet Sosyolojisi Açısından Bir Değerlendirme**

From the Jāhiliyya to İslām and from Yesrib to Medīna: The Transformation of the Society by
the Sunnah: An Evaluation in Terms of Sociology of Sunnah

Ali COŞKUN

Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı
Prof. Dr, Marmara University, Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion

Istanbul/Turkey

alicoskun64@hotmail.com

Büşra KUTLUAY ÇELİK

Dr., Kartal Yıldız-Ahmet Arayıcı Anadolu Lisesi Kartal-İstanbul,
İstanbul, Türkiye

Dr., Kartal Yıldız-Ahmet Arayıcı Anatolian High School, English Teacher,
Istanbul, Turkey

busra_kutluay@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-0664-2955>

Makale Bilgisi / Article Information

<http://dx.doi.org/10.29228/tbd.2007.39843>

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 20 Kasım / November 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 27 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi / Published: 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2019

Cilt / Volume: 27

Sayfa / Pages: 501-528

Copyright © Published by Toplum Bilimleri Dergisi – Journal of Social Sciences.

All rights reserved. www.toplumbilimleri.com

Câhiliyeden İslâm'a, Yesrib'den Medine'ye Sünnet'in Toplumu Dönüştürmesi: Sünnet Sosyolojisi Açısından Bir Değerlendirme*

Öz: Sünnet Sosyolojisi, "Sünnet'in İslâm toplumunu dinî, kültürel, sosyal açılardan değiştirip dönüştürmesi, hayatın hemen her alanı ile ilgili düzenlemeler getirerek yeni bir yapılanma başlatması; zihinlerde, kalplerde, inanç ve uygulamada köklü değişimler gerçekleştirmesi" olarak değerlendirilebilir. Bu sebeple bu çalışmada önce İslâm öncesi Câhiliye toplumunun dinî, kültürel, sosyal ve ticârî yapısı ve uygulamaları zikredilerek Sünnet'in bunlara karşı tutumu üzerinde durulacaktır. Esasen Sünnet, hazır bulunduğu inanç, ibadet ve âdet ve uygulamalara karşı üç biçimde tavır geliştirmiştir: Bunlar; Sünnet'in bazı Câhiliye inanç ve uygulamalarını kökünden reddetmesi, Sünnet'in bazı Câhiliye inanç, ibadet ve uygulamalarını olduğu gibi ibka etmesi, Sünnet'in bazı Câhiliye inanç ve uygulamalarının İslâm'a uymayan kısımlarını düzelterek ıslah etmesi şeklinde özetlenebilir.

Bu çalışmamızda konumuza zemin teşkil etmesi bakımından önce Câhiliye ve Sünnet kavramları üzerinde kısaca bilgi verilecek, ardından Mekke'den Yesrib'e, Yesrib'den Medine'ye toplumsal değişimin dinamikleri ile sosyal süreçler üzerinde durulacaktır. Metot olarak Câhiliye dönemi ve İslâm dönemi mukayeseli olarak ele alınacak, bu suretle iki paradigmanın yaklaşımını daha somut olarak tespit etme mümkün olabilecektir. İlgili dönemlere dair erken dönem tarih kaynakları ve hadis literatüründeki veriler, sosyolojinin işlevsel paradigma prensiplerine göre yorumlanıp değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Sünnet Sosyolojisi, Hz. Peygamber, Câhiliye, Değişim, Toplum

From the Jāhiliyya to Islām and from Yesrib to Medīna: The Transformation of the Society by the Sunnah: An Evaluation in Terms of Sociology of Sunnah

Abstract: Sociology of the Sunnah can be depicted as the Sunnah transforms Islamic society from religious, cultural and social perspectives, and introduces regulations in almost every field of life; makes radical changes in the minds, hearts, beliefs and practices. Therefore, in this study, the religious, cultural, social and commercial structure and practices of pre-Islamic Jāhiliyya (ignorance) community will be mentioned and the attitude of Sunnah towards them will be emphasized. Essentially, the Sunnah developed three attitudes towards beliefs, worships and customs and practices that it found in Jāhiliyya society. The Sunnah's fundamental rejection of some beliefs and practices of Jāhiliyya term, The preservation of the Sunnah some beliefs, worships and practices of Jāhiliyya, the correction of the Sunnah some beliefs, worships and practices of Jāhiliyya that are opposite of Islamic principles.

* Bu makale, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Din Sosyolojisi Bilim Dalı'nda Prof. Dr. Ali Coşkun'un danışmanlığında 2019 yılında tamamlanmış olan "Sünnet Sosyolojisi" isimli doktora tezinden üretilmiştir.

In order to provide a basis for our subject, firstly, the concepts of Jähiliyya and the Sunnah will be briefly explained, then the dynamics of social change and social processes from Mecca to Yesrib, from Yesrib to Medina will be discussed. As a method, the period of Jähiliyya and Islamic period will be considered as comparative and thus the possibility of determining the approach of the two paradigms will be considered more concretely. Early historical sources related to the relevant periods and the data in the hadith literature will be interpreted and evaluated according to the functional paradigm principles of sociology.

Keywords: Sociology of Sunnah, The Prophet Muhammad, Jähiliyya, Transformation, Society

GİRİŞ

“Sünnet'in toplumu dönüştürmesi” meselesinin Sünnet Sosyolojisi açısından değerlendirilmesine geçmeden evvel konumuzla alakalı şu üç temel problemin tartışılması gerekmektedir: Sünnet'ten tam olarak neyin kastedildiği, Sünnet-Gelenek ilişkisi, Sünnet Sosyolojisinin mahiyeti ve mümkün olup olmadığı.

Sünnet, Kırbaşoğlu'nun yaptığı gibi, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kendi döneminde İslâm toplumunu akide, ibadet, tebliğ, eğitim, ahlâk, hukuk, siyaset, ekonomi gibi çeşitli alanlarda bireysel, toplumsal ve evrensel boyutta hayatın her alanında esas aldığı ilke ve prensipler ile bir zihniyet ve dünya görüşü oluşturması¹ olarak değerlendirilebilir. Sünnet'in tarihî alanda bilginin somut açılımı olduğunu söyleyebiliriz.

İkinci mesele, Sünnet'in Resûl-i Ekrem ile birlikte Arap toplumunda geçmişi reddederek oluşup oluşmadığıdır. Bu husus tartışılmışsa da Sünnet'i, Câhiliye döneminden tamamen kopuk olarak değerlendirmek isabetli değildir; zira Sünnet'in Câhiliye döneminin İslâm'a uygun olan gelenekleriyle bir problemi bulunmamaktadır, dolayısıyla Allah Resûlü onları devam ettirmekte bir mahzur görmemiştir.

Üçüncü mesele Sünnet-gelenek ilişkisidir. Peygamberler atlarının dinine sahip çıktıklarını iddia eden kavimlerine karşı, onlara ataları bâtil bir yolda idilerse yine onları takip edip etmeyecekleri² sorusunu sorarak Geleneğin değerinin İslâm'a uygun olması ile mümkün olduğuna vurgu yapmışlardır. Bu sebeple peygamberler tevârüs edilen gelenekler hususunda seçmeci davranmışlardır. Önceki peygamberlerin kaybolan ve unutulmuş sünnetleri müteakip peygamberler tarafından yeniden gündeme getirilmiş, zamanla bir gelenek oluşturularak onlara hayatiyet ve devamlılık kazandırılmıştır. Tekin'in ifadesiyle

¹ M. Hayri Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet-Eleştirel Bir Yaklaşım* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997), 104.

² el-Mâide 5/104; Hüd 11/87; el-Kasas 28/36.

“Her din bir kültür oluşturur; bu gayet normal bir durumdur. Fakat dinin tamamen bir kültürel öge olarak görülmesi farklıdır.”³

Sünnet sosyolojisinin mahiyeti ve imkânı da tartışılan hususlardandır. Aslında tartışma, seküler bir bilim olan sosyoloji ile tamamen olmasa da vahy-i bâtin/ vahy-i gayr-i metlûv olarak değerlendirilen Sünnet'in⁴ bir arada nasıl mütalaa edileceğidir. Tekin, İslâm sosyolojisinin, müslüman toplumlarında genel olarak din-toplum ilişkilerini, değişimleri, sorunları ve bunların nereden kaynaklandıklarını konu edindiği esas alındığında⁵ dünya ve ahiret saadetini temin etmek üzere gönderilen Kur'ân'ın somutlaşmış hâli olan Sünnet'in asıl objesinin toplum olduğu kendiliğinden ortaya çıkar. Ayrıca Allah'ın kâinatın hâlikı olduğu, ona devamlı müdahalede bulunduğu, koyduğu ilahî kanunlarla (sünnetullah) nizamını temin ettiği dikkate alındığında Allah Teâlâ'dan kopuk bir bilim anlayışı düşünmek isabetli değildir.

İslâm sosyolojisinin konusu; İslam'ın toplumla buluşmasından itibaren meydana gelen sosyal olaylar, formlar, değişimler, gruplar, dış etkiler, mezhepler, prototipler, fıkıh, kelim vb. ilmi birikimlerin yapısı, İslâm anlayışları ve buna etki eden nedenler ile anlam dünyası, dünya görüşü, olgular, semboller vb. tüm dinî sosyal olaylardır.

Şu hâlde İslâm Sosyolojisi, İslâmî normları müsellemler kabul ederek toplumda, müslüman hayatında görülen uygulamaları ve anlayışları tasvir edip anlamlandırmaya ve tahlil etmeye çalışır. İslâm-toplum ilişkisinden doğan içtimaî hâdiseler, değişimler, dinî ve sosyal gruplar, İslâm anlayışları ve bunların toplumdaki tezâhürleri, paradigmlar, olgu ve semboller, kısaca yaşanan İslâm'ın sosyolojik açıdan tahlil edilmesi, norm-pratik ilişkisi, çıkan çatışmaların altındaki sosyal faktörler İslâm Sosyolojisi kadar onun bir alt dalı olarak değerlendirilebilecek olan Sünnet Sosyolojisini de ilgilendirmektedir.

Aşağıda Sünnet'in Câhiliye toplumunu, hangi ilkelerle ve nasıl değiştirdiği hayatın değişik alanları üzerinden ele alınacaktır. Önce Câhiliye kavramı üzerinde durmamız gerekmektedir.

1. CÂHİLİYE KAVRAMI

Câhiliye kelimesinin anlamı ile ilgili dilbilimciler arasında fikir ayrılıkları bulunmaktadır. Arap dilbilimciler bu kavramın aslının “cehile” olmasından dolayı ilmin zıddı ve hafif meşreplik⁶ anlamına geldiğini iddia etmişlerdir. Râgıb el-İsfehânî (ö. 502/1108)

³ Mustafa Tekin, “Sünnet Sosyolojisinin İmkânı -İslam Sosyolojisine “Sünnet”ten Başlamak”-, *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi*, sayı: 23 (2011): 13.

⁴ Geniş bilgi ve tartışmalar için bk. İbrahim Kutluay, “The Relationship Between The Sunnah and The Wahy and Its Effects on The Authority of Sunnah According To Some Contemporary Scholars”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 49 (2019), 18-19.

⁵ Tekin, “Sünnet Sosyolojisinin İmkânı”, 10.

⁶ Necmeddîn Muhammed b. Yahya Firuzâbâdî, *el-Kamûsu'l-Muhîd*, Kahire, ts, 1: 58; Ramazan Altıntaş, “Câhiliye Toplumunda Kadın”, *Diyanet İlmî Dergi*, 37/1 Ankara 2001, 61.

ise cehlin üç mânası olduğunu, “nefsin bilgidен yoksun olması”⁷ durumunun bu anlamlardan biri olduğunu belirtmiştir.

Allah'ı hakkıyla bilmeyen, ona şirk koşan ferdî ve sosyal hayatta nizam, sulh ve sukûn tanımayan, güçlü ve asili haklı sayan, adaletten uzak fertlerden oluşan topluma ve böyle bir hayat tarzına ve döneme Câhiliye denilmektedir.⁸ Câhiliye'nin câhil ve bilgisiz olmak değil, Allah'ı ve Resûl'ünü tanımamak anlamıyla daha fazla alâkasının olduğu, Câhiliye'nin okur-yazarlıkla bir alâkasının bulunmadığı, Allah'ı tanımamak ve küfür de inat etmek anlamına geldiği anlaşılmaktadır. Nitekim Philip K. Hitti ticaretle uğraşan, edebiyatta son derecede ileri bir seviyede olan Arapların bilgisiz ve barbar olduklarını söylemenin mümkün olmadığına dikkat çekmiştir. O, Câhiliyeyi “Arap yarımadasında ilahî kanunların, Allah'tan vahiy alan bir peygamberin ve vahye dayanan bir mukaddes kitabın bulunmadığı devre” olarak nitelendirmektedir.⁹ Bu kavram Arapların İslâm'dan önceki hayatlarını ifade etmekte olup İslâm'ın zuhûruna yakın yaklaşık yüz yıllık dönemi kapsamaktadır.

Câhiliye kelimesinin Kur'ân ve Sünnet'teki kullanımına gelince; söz konusu kelime, Kur'ân'da, câhiliye taassubu,¹⁰ düşüncesi,¹¹ idaresi¹² ve kadınların hafif meşrep davranışları¹³ gibi konularla ilgili olarak kullanılmıştır. Hz. Peygamber (s.a.v.) kişinin soyu, ırkı ve rengiyle övünmesini, başkalarını bu hususlardan dolayı aşağılamasını şiddetle kınamıştır. Nitekim Ebû Zer, Bilal-i Habeşî'yi annesinin rengi dolayısıyla kınaması üzerine durumu öğrenen Allah Resûlü, Ebu Zer're “*Ya Ebâ Zerr, sen adamın annesine mi sövdün? Sen hâlâ kendisinde Câhiliye olan birisin!*”¹⁴ buyurmuş, ırkı ve rengi dolayısıyla insanları değerlendirmenin İslâm'la bağdaşmadığına vurgu yapmıştır.

Hülâsa Allah'ın koyduğu ilklere zıt olan her türlü hareket Câhiliye olarak adlandırılabilir.¹⁵ Bunların en büyüğü ise Allah'a şirk koşmak, onun sıfatlarını Onun dışındaki bir varlığa ve sisteme nispet etmektir. Kur'ân ve Sünnet Câhiliyeyi, câhilî davranışları ortadan kaldırmak için gelmiştir.

⁷ Râgıp el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân* (İstanbul 1986), 143; Altıntaş, “Câhiliye Toplumunda Kadın”, 61.

⁸ Geniş bilgi için bk. Mustafa Fayda, “Câhiliye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1993), 7: 17.

⁹ Philip K Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul 1995), 1: 132-133; Altıntaş, Ramazan, “Câhiliye Toplumunda Kadın”, 62.

¹⁰ el-Fetih 48/26.

¹¹ Âl-i İmrân 3/154.

¹² el-Mâide 5/ 50.

¹³ el-Ahzâb 30/ 32-33.

¹⁴ Buhârî, “İmân”, 22.

¹⁵ İhsan Süreyya Sırma, *Müslümanların Târîhi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2014), 1: 381.

2. CÂHİLİYE KÜLTÜRÜNÜN ÖZELLİKLERİ

Esasen *kültür* kavramı ile “bir toplumu oluşturan insanların ürettiği, ortaya çıkardığı her şey” kastedilir. Kültür tek tek şahısların işi olmayıp “var olma gücünü gösteren bir toplumun, varlığını sürdürürken ortaya çıkardığı her şey”i ifade eder.¹⁶

Câhiliye dönemi Araplarının hayatlarıyla ilgili her türden maddî, manevî, dinî, ictimâî unsurlar, onların kültürleri içinde değerlendirilebilir. Nitekim Hüseyin el-Hac bu durumu Câhiliye kültürü, Hicaz bölgesindeki putperest Arapların *vürûd asrındaki*¹⁷ hayat tarzı, “o toplumdaki her türlü içtimaî yapı ve kurum, örf-âdet, inanç, anlayış ile ilmî, fennî, tarihî birikimi” olarak nitelendirmiştir.¹⁸ Bu tanımdan çıkarılacak en net sonuç ise Arapların Câhiliye dönemindeki hayatlarının içinde yer alan her türlü maddî, manevî ve sosyal unsurların onların kültürünü oluşturduğudur.

Câhiliye kültürü öğelerinin bir kısmı İslâmî ilkelere zıt düştüğü için menfi kabul edilip reddedilir; İslâmî ilkelere uyanlar ise korunup muhafaza edilir. Meselâ putları aracı sayıp Allah'a şirk koşmak, onlara perestîş edip kendilerine şefaatçi olacaklarını sanmak, onlardan yardım ummak, önlerinde fal okları atarak gelecekle ilgili birtakım bilgiler çıkarmaya çalışmak, çok evlilik, farklı farklı nikâh çeşitleri, evlatlığı gerçek oğul kız gibi saymak, soyuyla övünmek İslâm'ın reddettiği Câhiliye uygulamalarına örnek olarak zikredilebilir. Zira Câhiliye toplumuna putperest inancı hâkim olup her kabilenin hem kendi hem de diğer kabilelerin putlarına saygı gösterme zorunluluğu vardı.¹⁹ Câhiliye toplumu putları bir ilâh olarak görmekten ziyade, onları ruhsal varlıkların somut bir sureti olarak nitelendirirdi. Putlar, kabileler için bağımsızlıklarını ve atalarıyla daimî ve güçlü bir bağa sahip olmalarını sağlayan bir simgelerdi. Ayrıca zina, kız çocuklarının büyüdüklerinde ailenin namusu lekeleyebilecekleri ve açlık korkusu gibi sebeplerle onları küçükken gömerek öldürme, faiz, *asabiye*, güçlülerin zayıfları ezmesi, zorbalık, zulüm, haksızlık; adalet, sulh ve nizamdan yoksunluk, çapulculuk, insan haklarını çiğnemek, insanların soy, renk ve dillerinden dolayı ayıplanması veya üstün görülmesi gibi inanç ve davranışlar, İslâm'ın reddedip ortadan kaldırdığı menfî Câhilî kültür unsurlarına örnek olarak zikredilebilir.

¹⁶Tahsin Görgün, *İlâhî Sözün Gücü* (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2003), 141. E. Sapir'e göre “Kültür, insanın hayatında ictimâî yoldan tevârüs ettiği maddî ve manevî her unsuru ihtiva eder.” Bk. Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri*, 34; Murat Sarıçık, *İslâm Öncesi Dönem Câhiliye Kültürü*, (Fakülte Kitabevi, Isparta 2002), 6: 1. Bu tanımdan kültürün nesilden nesile sosyal yolla aktarılacak miras bırakılan maddî ve manevî her türlü öğeyi içerdiği anlaşılmaktadır. Yani kültür içerisindeki her bir öğe bir topluma atalarından kalan mirası olup onların aynası görevini görmektedir. A. B. Tylor'a göre kültür; “bilgiyi, imanı, sanatı, ahlâkı, örf ve âdetleri, ferdin mensup olduğu cemiyetin bir uzvu olması itibarıyla kazandığı itiyatlarını ve bütün diğer maharetlerini ihtiva eden girift bir bütündür.” Bk. Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 1989), 34.

¹⁷Vahyin indiği dönem.

¹⁸Fatma Aydın, *Hicaz Bölgesi Câhiliye Kültürü Çerçevesinde Hadislerde Sosyal Gerçeklik* (Doktora tezi, Marmara Üniversitesi 2015) 18 (Hüseyin el-Hac, Hadâratü'l-Arab, 19'dan naklen).

¹⁹Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa, “Kur'ân-ı Kerim'deki Aşiret, Kabile ve Kureyş Kavramlarının Din Sosyolojisi Açısından Tahlili”, *Journal of Islamic Research*, 14/ 3-4 (2001): 451.

Öte yandan hürriyetlerine düşkünlük, yiğitlik, mürüvvet, kavgada cesaret, felaket anında sabır, zayıfı korumak, haksız olan güçlüye karşı çıkmak, cömertlik, ahde vefa, misafirperverlik, kendilerine sığınanları himaye etmek, kanaatkârlık, sabır, hac menâsikini ifa etmek, haram aylara hürmet etmek gibi Câhiliye Araplarının erdem ve uygulamalarını İslâm muhafaza ve teşvik etmiştir. Zira bunlar, Hz. İbrahim'den kalan erdemler olup bazılarında bâtil uygulamalar karışmış olsa da "Arapların faziletleri"dir (Fedâilü'l-Arab).²⁰

3. SÜNNET'İN CÂHİLİYE İNANÇLARINA KARŞI TUTUMU: CÂHİLİYE'DEN İSLÂM'A

Sözlükte "yol, âdet, tarz, kanun, gidişat"²¹ gibi anlamlara gelen Sünnet terim olarak, Hz. Peygamber'den sâdır olan söz, fiil ve takrirlerle, O'na ait sıfatlar olarak kabul edilmektedir. Bu mânada Sünnet, "Hadis-i nebevî" ile eş anlamlıdır.²² Sünnet kelimesi, sahâbe ve selefın dilinde tekil ve elif-lâm takısıyla mârife olarak söylenildiğinde bu, Resûlullah'ın (s.a.v.) sünnetini ifade eder. Onunla Yüce Allah'ın hak dini tebliğ ettiği ve insanlara rehberlik yapmak üzere gönderilen Nebî'nin (s.a.v.) "seçmiş olduğu yol" kastedilir. Diğer bir ifade ile Sünnet, "Allah'ın dinini anlama ve onu hayattaki bütün işlere uygulamada teorik ve pratik olarak Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu nebevî yöntem" demektir.²³ Kısaca Resûlullah'ın davranışları Sünnet, sözleri ise hadis olarak nitelendirilebilir.

İslâm, Allah'ın sıfatlarını onun dışında bir varlığa nisbet etmek anlamına gelen *şirki* ortadan kaldırmak ve tevhidi yeryüzüne hâkim kılmak için gelmiştir. Bu sebeple o, insanları Hz. Âdem'den bu yana bütün peygamberlerin tebliğ ettiği ortak dinin adı olan İslâm'a, eşi ve benzeri olmayan tek bir Allah'a kulluğa çağırmıştır. Kur'ân ve Sünnet, insanları önce şirkten kurtardıktan sonra tevhid dininin ilkelerini kalplere yerleştirmeyi hedeflemiştir. "...İbrahim milletine/dinine (Hanîflik) uyun, o asla müşriklerden değildi"²⁴ mealindeki âyet, bu hakikati beyan etmektedir.

²⁰ İbrahim Sarıçam, *Hız Muhammed ve Evrensel Mesajı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 42. Ancak Câhiliye toplumundaki güzel ve olumlu âdet ve ahlâkî meziyetler (cömertlik, şeref gibi) zamanla dejenerasyon olmuş ve birtakım haramlarla ve gayri ahlâkî uygulamalarla kirletilerek erdem olma özelliğini büyük ölçüde kaybetmiştir. Mesela Câhiliye Arapları cömertlik ve misafirperverlikleriyle tanınır ve bununla övünürlerdi. Pek çok Câhiliye dönemi şiirlerinin genel temalarından biri de cömertlik ve misafirperverlikti. Ancak onların soygun, çapulculuk ve baskın yaparak elde ettikleri malları misafirlerine harcadıkları nakledilmektedir. Keza şerefli ve soylu kadınlar zinadan uzak dururken cariyelerin zinaya zorlanması tipik bir Câhiliye âdetidir.

²¹ Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "Snn" (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1994), 13: 6; Murteza Bedir, "Sünnet" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2010), 38: 150-153; Abdülganî Abdülhâlik, *Hücciyetü's-sünne* (Riyad: ed-Dâru'l-âlemiyye li'l-kitâbi'l-İslâmî, 1415/1995), 45; Muhammad Mustafa A'zamî, *Studies In Hadith Methodology and Literature* (Indianapolis: American Trust Publication, 1978), 3.

²² Ahmet Yücel, *Hadis Usûlü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), 37; Bedir, "Sünnet", 38: 153; İbrahim Kutluay, *Şa'da Hadis Usûlü Ehl-i Sünnet Hadis Usûlü İle Mukayeseli Bir Çalışma* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019), 83.

²³ Yusuf Karadâvî, *Sünnet Araştırmalarına Giriş: Sünneti Anlamada Yöntem: Sünnetin Teşri Değeri*. çev. Bünyamin Erul (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2009), 24.

²⁴ Âl-i İmrân 3/95.

Câhiliye döneminde ise bazı Araplar, Hz. İbrahim'den tevârüs edilen tevâhid/Hanîf dininin farkında iseler de çoğunluk itibarıyla tevhide şirk bulaştırmışlar ve Hanîf dinini tanınmaz hâle getirmişlerdir. Kâbe çevresinde müşterek büyük putlar da dâhil 360 civarındaki putun varlığı, hatta her ailenin özel putunun olması, bunların Allah indinde şefaathlerinin ve faydalarının olduğuna inanılması, Allah'a yakışmayan nitelikler atfedilmesi bunun göstergesidir.

Özetle ifade edersek temel bir prensip olarak Kur'ân ve Sünnet, Câhiliyenin güzel âdet ve inançlarını ibkâ etmiş,²⁵ bâtil ve yanlış itikat ve uygulamalarını ise iptal etmiştir. Meselâ hac ibadetin temel unsurlarından olan tavafı muhafaza ederken Kâbe'yi çıplak vaziyette ve ıslık çalıp el çırpılarak tavaf etme âdetini reddetmiştir. Kurban ibadetini muhafaza etmiş, ancak kurbanın putlara değil, Allah adına kesilmesi gerektiği itikadını yerleştirmiştir. Yukarıda kaydettiğimiz gibi, Sünnet İslâm'a uyan âdetleri muhafaza etmiş, zıt olanları ise kaldırmış, yerine Allah'ın rızasına uygun olanları ikame etmiştir.

4. YESRİB'DEN MEDİNE'YE: TOPLUMSAL DEĞİŞİMİN DİNAMİKLERİ

4.1. Hicret ve sonuçları

Hz. Peygamber doğup büyüdüğü ve risâlet görevine başladığı Mekke'de, İslâm inkılâbını gerçekleştirecek ve İslâm devletini kuracak imkân ve zemini bulamayınca eski adıyla Yesrib'e Mekkeli Müslümanlarla (muhâcirûn) birlikte göç etmiştir. Hicretin konumuzla alakası ise hicret olayının İslâm'ın sosyal değişimde temel faktör oluşuna en iyi örneklerden biri olmasıdır. Bu mânâda hicret, yeni dinin getirdiği değişimi, İslâm'ın Câhiliye dönemi diye adlandırdığı bir devirden medeniyet dönemine (Medînetü'l-fâzıla) geçişi ifade etmektedir.

Hicret yurdu olan Yesrib'de, Yemen asıllı Hazrec ve Evs şeklinde ikiye ayrılan Araplar ile Kureyza, Kaynuka ve Nadiroğulları'ndan oluşan Yahudi kabileleri yaşamaktaydı. Bunlara Allah ve Resûlü'nün çağrısına uyarak Mekke'deki evlerini, mallarını ve yakınlarını terk edip Yesrib'e göç eden muhacirler eklendi. Hz. Peygamber'in liderliğinde, aşağıda ayrıntılı olarak değinileceği üzere, şehrin adı Medine şeklinde değiştirilerek Medine site devletinin temelleri atıldı. Resûl-i Ekrem, Medine'de, Kur'ân ilkelerini dinî, siyasî, iktisadî ve sosyal hayatta tek tek uygulama fırsatı buldu.

Hz. Peygamber Medine'de öncelikle barışı, güvenliği ve siyasî birliği tesis etti. Bunun için Yahudilerle birlikte Medine Sözleşmesi'ni hazırlayıp uygulamaya koydu. Şehrin yerlilerinde olan Evs ve Hazrec kabileleri arasındaki bir türlü bitmeyen Buas Savaşları'na son verdi. Mekkeli muhacirlerle Medineli ensârı birbirlerine kardeş ilan ederek paylaşmanın, dayanışmanın ve bütünleşmenin gerçek mânâda uygulamasını gösterdi. Allah Resûlü,

²⁵ Goldziher gibi bazı oryantalistlerin Sünnet'in kaynağının Câhiliye âdetleri olduğu şeklindeki iddialarının ilmi bir temeli yoktur.

bunun için baskı ve zorlama tedbirlere değil, muhacirlerin ve ensârın dinî ve akli duygularını harekete geçirerek onları ikna etme metoduna başvurdu ve bunda başarılı oldu.

Yeni Medine toplumunun yapısı, temel prensip ve inançlara dayanan bir kurum üzerine inşa edilmişti. Oysa daha önceleri *asabiyyetin* ön plana çıktığı bir Medine toplum yapısı söz konusuydu. Bu yüzden insanlar; hürler, köleler ve mevâlî şeklinde sınıflara ayrılırken, yeni Medine toplumunda ise inançların ön plana çıktığı Müslümanlar, münafıklar ve Yahudiler şeklinde üç ana gruba ayrılmışlardı.

Öte yandan Hicretin başlamasıyla birlikte, muhacirlerin Medine'ye akın etmeleri ekonomik ve sosyal birtakım problemlere sebep oldu. Allah Resûlü'nün hicretiyle birlikte hızlanan göç hareketi sonucu Medine'ye gelenlerin pek çok şeye ihtiyaçları vardı. Hz. Peygamber kardeşlik ve yardımlaşma kurumunu oluşturarak bunlara karşı çözümler üretip etkin bir şekilde bunu devreye soktu. Resûl-i Ekrem muhacirleri çalışmaya, ticarete teşvik ederken ensârı da mü'min kardeşlerine kucak açmaya ve sadaka, yardım ve karz-ı hasen gibi müesseseleri devreye sokarak varlıklarını paylaşmaya davet etti.

Nebevî bir uygulama olarak "kardeşlik sistemi", tarihin nadir kaydettiği dayanışma ve kaynaşma kurumlarından olup Medine'de en çarpıcı ve dikkate değer değişimlerden biridir. Daha önceleri kabile yönüyle yakınlığı bulunan ya da bir anlaşma sonucu taraflar arasında ilişkiler kurulup her şartta yardımlaşmalar sağlanırken, yeni düzenlemede aileler arasında bir yakınlık veya daha öncekine benzerlik arz eden bir anlaşma olup olmamasına bakılmaksızın, "sadece inanca dayalı" bir zihniyet ve bunun neticesi olarak aileler arasında kardeşlikler kurulmuştu. Hatta kabilecilik anlayışı ile aralarında anlaşmazlıkları olanlar birbirleriyle kardeş ilan edilmişti. Bu faaliyet içerisinde yaklaşık olarak 186 aile birbirleriyle (dinî) kardeş ilan edildiler. Bu sözde ve gerçekliği olmayan bir teşebbüs olmayıp Medineli ensârın Mekkeli kardeşleriyle hemen her şeylerini paylaştıkları bir erdemliler hareketi idi.

4. 2. Uhuvvet, Sevgi ve Muhabbet

Resûlullah (s.a.v.) Medine toplumunu sağlam dinî inanç, adalet, barış, sevgi, muhabbet ve dayanışma temelleri üzerine kurmuştur. "*Birbirlerini sevmekte, birbirlerine acımakta ve birbirlerine şefkat hususunda mü'minler bir ceset gibidirler. Ondan bir uzuv rahatsız olursa cesedin diğer uzuvları da uykusuzluk ve humma ile ona iştirak etmeye çağırırlar*"²⁶ mealindeki hadis bu gerçeği ifade etmektedir. Müminler arasındaki dinî temellere dayanan karşılıklı sevgi toplumun sadece bir kesimini değil bütün kesimleri kuşatan bir özellik arz etmektedir.

Mükâfatını sadece Allah'tan alma, hesap günü şuuru ve ebedî hayat/ ahiret yurdunun güzelliklerine kavuşma gibi dini motivasyon mü'minlerin birbirlerinin yardımına koşmalarında ve aralarında kenetlenmelerine temel teşvik ve ikna unsuru olmuştur. Allah

²⁶ Müslim, "Birr ve's-sıla", 66-68; Nuri Tuğlu, "Hz. Muhammed'in Arap Toplumunda Meydana Getirdiği Sosyal Değişim: Medine Örneği", *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu: Tebliğler* (Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi, 2001), 334.

Resûlü bunu belîğ bir tarzda “Kul, kardeşinin yardımında olduğu müddetçe Allah da onun yardımında olacaktır”²⁷ şeklinde ifade buyurmuştur.

Medine İslâm devletinin lideri olarak Allah Resûlü; sınıflara, asabiyete ve zenginin güçlü ve haklı olduğu bir toplum anlayışı yerine yegâne üstünlüğün Allah'ın emirlerine karşı duyarlılık ve sorumluluk şuuru (takva) esasını temel alan, fertlerin birbirini dinde kardeşler olarak gördüğü fertlerden oluşan, haklının güçlü ve adaletin hâkim olduğu bir toplum ve sistem inşa etmiştir.

Veda hutbesinde Allah Resûlü'nün ilan ettiği Arabın Acem'e (Arap olmayan), Acemin Araba takvâdan başka hiçbir üstünlüğünün olmadığı, toplumu iktisâden kemiren ve çöküşüne sebep olan Câhiliye dönemi faiz uygulamalarının ve anlayışının ayaklar altına alındığı, kadınların da erkekler gibi temel hak ve sorumluluklarının bulunduğu, insanların tarağın dişleri gibi eşit olduğu, insanın kendi kazanımı olmayan ırk, cinsiyet ve renk gibi hususlarda övünmesinin ve başkalarına karşı üstünlük taslamasının İslâm nazarında hiçbir değer ifade etmediği gibi hususlar Sünnet'in ortaya koyduğu ve gerçekleştirmeyi amaçladığı evrensel İslâmî prensiplerdir.

5. SOSYAL SÜREÇLER VE SÜNNET

5.1. Sosyal Farklılaşma ve Sünnet: Câhiliyeden İslâm'a Dinî, Sosyal ve Siyâsî Değişim

Câhiliye döneminde Mekke, oligarşik bir sistemle yönetilmekteydi. Önde gelen kabilelerin liderlerinden oluşan heyet, *Dâru'n-nedve* denilen ve meclis konumundaki mekândan Mekke'yi idare ederlerdi.

Belâzurî'nin kaydettiğine göre Dâru'n-nedve'yi Kusay b. Kilâb inşa etmişti. Onlar burada birtakım kararlar almak üzere toplanırlardı. Dâru'n-nedve'nin kapısı Kâbe'ye açılırdı. Bu kabilenin ardından Kureys, aynı yeri idare merkezi olarak kullandı. Harpler, önemli işler ve evlilikler burada kararlaştırılırdı. Bu, Kureys zamanında inşa edilen ilk idarî bina idi.²⁸ Kâbe'nin örtüsü (hicâbe), hacılara su verme işi (sikâye), hacıları doyurma (rifâde) vazifesi de Daru'n- nedve ile alâkalı işlerden olup bunlar belli kabilelere tahsis edilmişti.²⁹

Bi'set ile birlikte Allah Resûlü, Dâru-nedve'ye alternatif olarak Dâru Erkâm'ı kullandı; insanlara İslâm'ı orada tebliğ etti.³⁰ İlk Müslümanlar sayıları kırkı buluncaya kadar burada toplandılar, inen âyetler burada kendilerine tebliğ edildi ve ezberlendi. İlk

²⁷ Buhârî, “Mezâlim”, 3; “İkrâh”, 7; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 38; Tirmizî, “Hudûd”, 3; Tuğlu, “Hz. Muhammed'in Arap Toplumunda Meydana Getirdiği Sosyal Değişim: Medine Örneği”, 335.

²⁸ Ahmed b. Yahya Belâzurî, *Ensâbü'l-eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr ve Riyâz ez-Ziriklî (Beyrut: Dâru'l-fikr 1417/1996), 1: 53; Ahmed b. Yahya Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân* (Beyrut, Dâru ve Mektebetü'l-hilâl, 1988), 1: 60; İbn Cerîr et-Taberî, *Târih* (Beyrut: Dâru't-türâs, 1387), 2: 259, 370; Cemâlüddin Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1412/ 1992), 2: 222.

²⁹ Taberî, *Târih*, 2: 258, 260, 370; 7: 571.

³⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3: 86.

müslümanlar gizlice burada toplanıyorlar ve ibadet ediyorlardı. Resûl-i Ekrem'in hicret yurdunda tesis ettiği Medine site devletinin idare merkezi ise Mescid-i Nebevî idi.

Mekke'nin güçlü aileleri *oligarşik* sistemde egemen sınıfı oluşturmaktaydı. Asabiyetin (soyla övünme, ırkî dayanışma) hâkim olduğu bu toplumda kabilesi güçlü, sayı ve malca çok olan, toplumda daha fazla söz sahibi ve otoriteydi. Bununla birlikte Kusay kabilesinin liderleri ve meclis üyeleri daha fazla saygınlığa sahipti. Toplum hürler, köleler ve mevâlî şeklinde sınıflara ayrılmıştı. Kimi kimsesi olmayan garipler, öksüz ve yetimler, bir kabileye mensup olmayanlar ve köleler toplumda değersizdi ve söz hakkına sahip değillerdi. Köleler pazarlarda alınıp satılan bir metâ idi. Onlar, Hz. Hatice'nin Zeyd b. Hârise'yi Allah Resûlü'ne hediye etmesi gibi, başka birine hediye olarak verilebilirlerdi.³¹ Ayrıca onlar mehir yerine de tutulabilirlerdi. Becerikli ve bir sanatı olanlar bununla meşgul olur, bazıları ise ticaret yaparlardı.

Köleler kendilerini satın alan efendilerinin her zaman yanlarında olduğu gibi savaflara da onlarla birlikte katılırlardı. Kölelerin konumu hürlerle aynı olmadığından cezaları da onların aldıklarının yarısı kadar olurdu. Cariyelerden olma çocuklar da anneleri gibi esir olarak kabul edilir ve kendilerine yapılan her türlü davranıştan sahiplerine hiçbir yükümlülük yüklenmezdi.

Azadlı köle anlamına gelen mevlâ (ç. mevâlî) aileden biri olarak görülür, köle ve hür sınıfının arasında bir yere sahip olurdu. Ancak evlilik durumunda mevâlînin hür bir kızla evlenmesine müsaade edilmez ve ceza almalarını gerektiren bir suç işlediklerinde ise hürlerin yarısı kadar ceza alırlardı.³²

İdareci sınıfının hanımları ve kızları ile Mekke, Medine ve Taif'de yaşayan zengin, hür ve şehirli kadınlar toplumda diğer kadınlara nisbetle daha ayrıcalıklı bir konumda idiler. Onların dışındakilerin durumu ise içler acıydı. Türü baskılara maruz bırakılan kadınlar, miras gibi pek çok haktan mahrumdu.³³ Kadınlarda durum böyleyken bazı bölgelerde aile reisleri, küçük kız çocukları ailenin şerefine leke sürer, namusunu koruyamaz, kaçırılıp câriye olarak kullanılır şeklindeki endişelerle bazı aileler kız çocuklarını diri diri toprağa gömerek öldürüyorlardı.³⁴ Ayrıca büyüdüklerinde savaşta kabilelerini koruması, erkek çocuklarının kızlara tercih edilme sebepleri arasındaydı. Bütün bunlar sebebiyle erkek çocuğu olunca gurur duyup sevinen baba, kız çocuğu olunca utanç duyardı.

Câhiliye döneminde şeref ve izzet, asabiyyete (mensup olunan kavim ve kabile), zenginliğe, evlat çokluğuna ve kavminin ve atalarının başarılarına göre belirleniyordu. Daha

³¹ Allah Resûlü, Zeyd'i satın alıp azat etti, sonra da onu evlat edindi. İbn Habîb el- Bağdâdî. *el-Muhabber*. thk. Dâru'l-âfâk el-Cedîde, (Beyrut ts.), 1: 128.

³² Günaltay, "Kabile'l-İslâm Araplarında İctimai Aile", 84-85; Ali Kapar, "Asr-ı Saadet'te Müşrikler ve Müşriklerle İlişkiler". *Asr-ı Saadet'te İslâm* (İstanbul: Madve Yayınları, 1995), 2: 326.

³³ İbn Habîb, *el-Muhabber*, 1: 236.

³⁴ en-Nahl 16/58-59; et-Tekvîr 8/81. İbn Saîd el-Endülûsî, *Neşvetü't-turab fi târih câhiliyyeti'l-Arab*, thk. Nusret Abdurrahman (Ammân: Mektebetü'l-Aksâ, ts.), 367.

önce ifade ettiğimiz üzere Sünnet, bu hiyerarşik yapıyı iman ve takvâyı merkeze alarak değiştirmiş, üstünlüğün asabiyet, mal çokluğu, fizikî görünüm, soy-sop gibi hususlarda olmadığı inancını zihinlere yerleştirmiştir. Nitekim Kur'ân'da, "Sizin Allah nezdinde en üstün olanınız Allah'ın emirlerine karşı en saygılı (takvâ) olanınızdır"³⁵ buyurulması, üstünlüğün temel ölçütünü ortaya koymaktadır. İman etmemeleri sebebiyle Hz. Nuh'un oğlunun³⁶ ve Hz. Lût'un eşinin³⁷ onların ehl-i beytinden sayılmamaları, buna karşılık İranlı olmasına rağmen Selmân-ı Fârisî'nin Ehl-i beyt'ten kabul edilmesi yukarıda sözünü ettiğimiz, Allah katında velî olmanın iki temel şartı olan iman ve takvâdan kaynaklanan üstünlük ölçüsünün bariz örnekleridir. "Başımızda Habeşli bir köle bile olsa (toplumda kaos, düzensizlik, otorite boşluğu olmaması için) itaat ediniz"³⁸ buyurulması, Allah Resûlü'nün bir köle olan Zeyd b. Hârise'yi evlatlık edinmesi,³⁹ onun oğlu Üsame b. Zeyd'i Aşere-i mübeşşere dururken ordunun başına komutan tayin etmesi, Habeşli köle Bilâl-i Habeşî'yi müezzini olarak istihdam etmesi, Allah Resûlü'nün üstünlüğün asabiyet, zenginlik, toplumsal statü, mal çokluğu gibi hususlarda olmadığını göstermesi bakımından anlamlıdır. Keza namazda bir kavmin efendisiyle bir kölenin aynı safta olabilmesi, Kur'ân ve fıkıh bilgisi en fazla olanın namazda imâmete geçmesi ve görevlerin liyâkata göre dağıtılması Sünnet'in toplumsal değişimi hangi ölçüleri esas olarak gerçekleştirdiğini ortaya koymaktadır.

5.2. Sosyal Bütünleşme ve Sünnet

İslâm'ın temelini teşkil eden "tevhîd inancı", sosyal bütünleşme ve kaynaşmayı sağlamada asıl bir unsur ve prensip konumundadır. Nitekim Günay'a göre İslâm, değişen sosyal ve kültürel şartlara ve farklara uymada harikülâde bir intibak kabiliyetine sahip olup bu dinin akîdesinin temelini oluşturan "Tevhîd" yani "Birlik" inancı, en mükemmel ve ideal bir sosyal kaynaşma, kenetlenme, birleşme ve bütünleşme prensibidir.⁴⁰

Kur'ân'da müminlere topluca Allah'ın ipine sarılmalarının emredilmesi,⁴¹ onların bir binanın tuğlalarına benzetilerek⁴² birbirlerine kenetlenmelerinin önemine dikkat çekilmesi, son tahlilde söz konusu bütünleşmenin dinî temellerini belirlemektedir. Allah, bütün mü'minleri iman edenler olarak nitelendirip onlara "Ey imân edenler!" şeklinde hitap etmesi, onları tek grupta mütalaa ettiğini göstermekte ve imanın din kardeşliğinde asıl unsur oluşuna dikkatleri çekmektedir. İnsanları dine davet ederken Allah Teâlâ'nın âyete "Ey İnsanlar!" şeklinde genel bir hitap ifadesi ile başlaması, Kur'ân ve Sünnet'in, ırk, cinsiyet, sosyal, kültürel ve sosyo-ekonomik farklılıkları bir yana bırakarak bütün gruplara,

³⁵ el-Hucurât 49/13.

³⁶ Hüd 11/46.

³⁷ el-Hicr 15/60.

³⁸ Ebû Dâvûd, "Sünne", 6; İbn Mâce, "Mukaddime", 6.

³⁹ İbn Habîb, *el-Muhabber*, 1: 85.

⁴⁰ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 348-350.

⁴¹ Âl-i İmrân 3/103.

⁴² es-Sâf 61/4; Müslim, "Birr ve's-sıla", 66-68; Ebû Bekir b. Ebî Şeybe Abdullah b. Muhammed, *el-Kitâbü'l-Musannefi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1409) 7: 89.

tabakalara veya çevreden kişilere hitap ettiğini ve belli bir sosyal tabakayı ve ictimâî kategoriyi esas almadığını göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

Şu hâlde evrensel bir din olarak İslâm'ın ve onun yüce kitabının muhatabı, bütün insanlardır. Bu bakımdan onun hitabı belli bir millet, coğrafya ve sosyal çevre ile sınırlandırılmaz. Kur'ân'ın bu kuşatıcı ve genel hitabı, muhataplarının bu mesaj etrafında sosyal bütünleşmeyi sağlamalarını teşvik ve temin fonksiyonu da icra etmektedir. Söz konusu âyetlerde insanlar ırk, renk, dil ve diğer coğrafi ve kültürel unsurlara göre değerlendirilmez ve kategorileştirilmezler. Yukarıda da vurguladığımız gibi hitap geneldir; zira topyekûn insanlığın selamet ve kurtuluşu hedeflenmektedir. Buna göre bir kimse iman etmişse artık diğer mü'minin dinde kardeşidir ve kardeşlerinin birbirlerine karşı sorumlulukları vardır. *"Mü'minler ancak kardeştir, kardeşlerinizin arasını düzeltiniz"*⁴³ mealindeki âyet, bu durumu tespit etmektedir.

Ayrıca Kur'ân'ın, ilim, zikir, namaz, oruç, zekât, sadaka, hac, kurban gibi emirleri, bu konudaki teşvik ve tavsiyeleri, koyduğu yasaklar İslâm toplumundaki sosyal bütünleşmeyi sağlamaya yöneliktir.⁴⁴ Bütün bu âyetlerden anlaşılan, mü'minler çeşitli ülke, kültür, sosyal çevreden olsalar da aynı dinin mensupları olmaları yönüyle kardeşirler. Bu bakımdan mü'minler din kardeşliği hukukuna riâyet etmeli, birbirleriyle kaynaşmalı ve birbirlerine kenetlenmelidirler.

Kur'ân'da pek çok âyette sosyal birlik ve bütünlük vurgulanmaktadır. Kur'ân, takvânın dışında diğer farklılıkların hiçbir öneminin olmadığı prensibini vaz etmekte⁴⁵ ve insanları, temeli sevgi ve dostluk olan birlik ve beraberliğe davet etmektedir. Aynı mesajı ihtiva eden *"Allah'a ve Resûlüne itaat edin, sakın ayrılığa düşmeyin"*⁴⁶ âyeti de aynı şekilde birlik olmanın ve kardeşliğin Allah ve Resûlü'nün buyruğu olduğunu vurgulamaktadır.⁴⁷

Yukarıda değindiğimiz sosyal bütünleşmeye dair Kur'ân'ın emir ve tavsiyelerine paralel olarak Allah Resûlü aynı gayeye hizmet etmek üzere "ümme bilinci"ni oluşturmaya gayret etmiştir. Nitekim o, Câhiliye'den kalma ırka, mensup olduğu klana, sahip olduğu mal ve evlat gibi insanın kesbi olmayan unsurlara dayalı üstünlük anlayışını temelden reddetmiştir. Zahid sahâbîlerden Ebû Zer el-Gifârî, siyahî bir müslümana "Kara derili kadının oğlu!" şeklinde hitap ettiği haber verildiğinde Resûl-i Ekrem, *"Sende Câhiliye kalıntısı mı var?"*⁴⁸ buyurarak hem Câhiliye döneminin değer yargılarını reddetmiş, hem de iman ve takvânın üstünlüğün esas olduğunu, renginden dolayı insanların kınanamayacağı esasını

⁴³ el-Hucurât 49/10.

⁴⁴ el-Hucurât 49/10; Günay, *Din Sosyolojisi*, 350.

⁴⁵ "Ey insanlar, gerçekten sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Sizi (sırf) birbirinizle tanışmanız için milletlere ve kabilelere ayırdık. Şüphesiz ki sizin Allah katında en şerefliiniz takvaca en ileride olanınızdır" (el-Hucurât 49/13).

⁴⁶ Lokman 31/17.

⁴⁷ Geniş bilgi için bkz. Coşkun, "Sosyal Bütünleşme, Sosyal Çözülme ve Din", 116.

⁴⁸ Müslim, "Birr ve's-sıla", 66-68.

getirmiştir. Aynı şekilde hadislerde mü'minlerin bir vücudun âzâlarına benzetilerek⁴⁹ aralarındaki bağ ve tesânüde vurgu yapılmıştır.

Sünnet, mü'minlerin birbirlerinin davetine icabet etmek, hastalığında ziyaret etmek, selam vermek ve verdiği selamı en güzel biçimiyle iade etmek, cenazesine iştirak ederek vefat eden kişiye son vazifesini yapmak gibi birbirlerine karşı yükümlülüklerinin olduğunu ifade ederek sosyal kaynaşma ve bütünleşmeyi hedeflemiştir.

6. SOSYAL KURUMLAR VE SÜNNET

6.1. Aile

Toplumun en küçük sosyal birimi olan ve fertlerin ilişkilerinden doğan aile kurumu, cinsiyetler arası ilişkileri ve soyun devam ettirilmesini kurallara bağlayarak standartlaştıran davranışlar sistemidir.⁵⁰ Câhiliye döneminde ata-erkil bir aile yapısı hâkimdi. Âd, Semûd, Benî Mudar, Benî Hâşim, Kureyş gibi kabile isimlerinin çoğu da bu kabilelerin müşterek bir atadan geldiğini göstermektedir. Bununla birlikte adlarından anlaşıldığına göre bazı kabilelerin anneden türediği anlaşılmaktadır.

İslâm aileye büyük önem atfetmiştir. Allah Teâlâ "İçinizdeki bekârları evlendirin"⁵¹ buyurarak evliliği ve aileyi teşvik ederken Resûlullah da "Evolenmek benim sünnetimdir, sünnetimi terk eden benden değildir"⁵² buyurarak evliliğin İslâm toplumundaki yerine dikkat çekmiştir. Ayrıca İslâm, kadını ailenin iki temel unsurundan biri olarak telakki ederek ona pek çok haklar vermiş; Câhiliye döneminin kadını ikinci sınıf gören, mirastan mahrum tutan anlayışını kökünden yıkmıştır. Hz. Peygamber'in eşlerine davranışı, annenin dindeki yerine dair kuvvetli vurguları, "Allah'ın kadın kullarına iyi davranınız"⁵³ şeklindeki Veda Hutbesi'ndeki tavsiyeleri, Câhiliye dönemi ile kıyaslandığında İslâm'ın kadınlara ne derece ehemmiyet verdiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Kadına evlilikle birlikte tasarrufu tamamen kendi elinde olan mehir hakkı tanınmıştır.⁵⁴ Mehirsiz nikâh akdini (nikahu'l-makt),⁵⁵ iki ailenin karşılıklı kız değişimi suretiyle kızlarını mehirsiz evlendirmesi (nikahu's-şigar) ve bir erkeğin aynı anda iki kız kardeşi nikâhı altında tutması (cem') gibi nikâh çeşitleri yasaklanmıştır.⁵⁶ İslâm, Câhiliyye döneminde yaygın olarak görülen çok evliliğe bir sınır ve kıstas getirmiş ve tek evliliğin esas olduğunu, birden fazla evliliğin istisnai hâllerde geçerli olabileceği prensibini vaz' etmiştir.⁵⁷ Aileyi korumak için boşama

⁴⁹ Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi Abdurrezzâk, *el-Musannef*, thk. Habîbü'r-Rahmân el-Azamî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmiyye, 1403), 9, 447.

⁵⁰ Aile ile ilgili farklı tanımlar mevcuttur. Bk. Z. Fahri Fındıkoğlu, *Hukuk Sosyolojisi* (İstanbul, 1958), 97-116; Arslantürk, Zeki; Amman, M. Tayfun, *Sosyoloji* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2013), 298-299.

⁵¹ en-Nûr 24/32.

⁵² İbn Mâce, "Nikâh", 1; Müslim, "Radâ", 18.

⁵³ Buhârî, "Enbiyâ", 1.

⁵⁴ en-Nisâ 4/4, 20-21.

⁵⁵ en-Nisâ 4/19, 22.

⁵⁶ en-Nisâ 4/23.

⁵⁷ en-Nisâ 4/3.

hakkı üç ile sınırlandırılmıştır.⁵⁸ Evlat edinilen çocukların gerçek evlat gibi olmadığını ve nâmahremlığın haramlığın devam ettiğini bildirmiştir.⁵⁹

6.2. İdarî ve adlî yapı

Tüm kurumlarla etkileşim hâlinde bulunan hukuk, kamu düzenini sağlama işlevi dolayısıyla aynı amaca sahip olan siyaset kurumu ile daha çok ilişki içerisinde.⁶⁰ İslâmiyet'in geldiği dönemde Arap Yarımadası'nda yaşayan Arapların merkezî bir siyaset düzene sahip olmadıklarını ve kabileler hâlinde varlıklarını sürdürdüklerini söylemek mümkündür. Meselâ İslâm'ın doğduğu Mekke'de dönemin en büyük kabilesi olan Kureyş, bünyesinde on farklı aşiret barındırmaktaydı. İslâm için büyük bir öneme sahip olan Mekke'de *aristokratik* bir devlet varlık sürmekteydi. Bu devlet içerisinde de sosyal ve idarî işlerin yürütülmesinde görevli birtakım kabileler mevcuttu.

Mekke'nin idaresi ile ilgili değişik görevler bulunmaktaydı. Abdüddâroğulları'nın elinde olan *nedve*, Haşimoğullarının elinde olan ve hacıların su ihtiyacının karşılanması vazifesi *sikâye*, Kureyş'in sancağı mânasına gelen ve Hz. Peygamber zamanında Benî Ümeyye'den Ebû Süfyân b. Harb'in uhdesinde bulunan *ukâb*, Benî Nevfel'in elinde olan ve Mekkelilerden para toplayıp fakir hacılara yemek vermek anlamına gelen *rifâde*, Abdüddâroğulları'nda olan ve Kureyş'in bayrağını taşıma imtiyazı anlamına gelen *livâ*, Abdüddâroğulları'ndan Osman b. Talha'nın üstlendiği ve Kâbe'nin perdedârlığı, bakımı ve anahtarının muhafazası anlamına gelen *hicâbe* (sidâne), Benî Esed'in elinde olan, Kureyş kabile reislerinin bir işe karar vermeden önce bu işe bakan kimseyle istişâre etmesi mânasına gelen *meşûra* veya *meşveret* sözü edilen görevlerdendir.

Aynı şekilde diyetlerin ödenmesi ve zararların tespiti anlamına gelen ve Teymoğulları'nın elinde olup Hz. Ebû Bekir'in yerine getirdiği *eşnâk*, Mahzumoğulları'ndan Hâlid b. Velîd'in elinde olan savaş zamanında bir çadırın kurulması ve Kureyşlilerin orduyu techiz için getirdikleri savaş malzemelerini ve paraları burada toplama anlamına gelen *kubbe* ile savaşta Kureyş ordusundaki süvari birliğine kumandanlık yapmak olan *e'inne*, Adiy kabilesinin elinde olan Ömer b. Hattab'ın yürüttüğü, Kureyş'in yabancılar nezdinde temsil edilmesi mânasındaki *sifâret*, Cumah'tan Safvân b. Ümeyye'nin ilgilendiği bir işe başlamadan önce *eulam* adı verilen oklarla bir çeşit kumar oynamak ve fala bakmak anlamında kullanılan *eysâr*, Beni Sehm'in elinde olan ve putlara sunulmuş olan malların saklanması mânasına gelen *hukûme* veya *emvâl-ı muhâcere*⁶¹ de Mekke'deki görevlerdendir.

⁵⁸ el-Bakara 2/229-230.

⁵⁹ el-Ahzab 33/4.

⁶⁰ Coşkun, "Sosyal Değişme ve İslâm Hukuku", *Din Eğitimi Araştırmalara Dergisi*, Sayı:18 (2007), 75.

⁶¹ Ahmed b. Muhammed b. Abdîrabbih Endelüsî, *el-'İkdu'l-Ferîd* (Kahire 1940), 3: 313-314; Mustafa Fayda, *Allah'ın Kılıcı Halid b. Velid* (İstanbul: Çağrı Yayınları 1992), 30-32; İbrahim Sarıçam, *Hız Muhammed ve Evrensel Mesajı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 30-31; Mehmet Salih Arı, "Câhiliye Toplumundan Medenî Topluma Geçiş Süreci: Yeni Bir Sosyal Düzenin Doğuşu", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi İstem*, 2/4 (2004): 175-190.

Mekke'nin fethinden sonra, Hz. Peygamber Kâbe ile ilgili vazifeleri devam ettirdi ve bu işi en iyi bir şekilde yürütebilecek ehil kişileri görevlendirdi.

İslâm krallık, demokrasi vb. bir sistem teklif etmek yerine adaleti, istişâre ile iş görmeyi esas alan bir sistem öngörür. Bütün halifelerin halkın kendilerine biat etmesiyle başa gelmiş olması, halkın rızası ve seçimle iş başına gelmenin esas olduğunu göstermektedir. Sünnet, idarecilerde bulunması gereken temel vasıfları ehliyet, dirayet ve adalet olarak belirlemiştir. Âdil devlet başkanı ile ilgili "*Kıyamet gününde insanların Allah Teâlâ'ya en sevgili olanı ve O'na en yakın yerde bulunanı adaletli devlet başkanıdır*"⁶² mealindeki hadis, idarecilerde bulunması gereken temel vasa işaret etmektedir.

6.3. Ekonomi

Mekke'nin iklimi ve arazisi itibariyle tarıma elverişli olmadığından halk geçimini daha çok ticaretle ve hayvancılıkla sağladı. Yazın Şam'a, kışın Yemen'e düzenlenen ticaret kervanları, Mekke'nin ticaretine yön veriyordu. Belli mevsimlerde düzenlenen bugünkü mânada fuarlar anlamına gelen Ukaz, Mecenne gibi panayırılar sayesinde Mekke civarındaki yerleşim yerlerinde bulunan halk, haram aylarda Mekke'ye akın akın gelirlerdi. Ayrıca Kâbe sayesinde Mekke bir hac merkezi idi ve pek çok hacı adayını bu vesileyle hem ticaret yapar hem de hac vazifesini eda ederdi. Muharrem, Recep, Zilkade ve Zilhicce aylarının haram sayılıp bu aylarda savaşılmaması, Kâbe'ye sığınan bir kimseye katil bile olsa dokunulmaması, Kâbe'nin Arap Yarımadası'nın geneli tarafından mukaddes kabul edilmesi, Mekke'yi güvenli bir şehir kılmış ve ticaretin ilgili faktörler tarafından canlı tutulmasını sağlamıştır.

Allah Resûlü, ilk muhacirlerle birlikte Medine'ye hicret edince önce mescid, idarî merkez, medrese, toplantı mahalli, mahkeme gibi fonksiyonlar icra eden Mescid-i Nebevî'yi inşa ettirmiş, ardından ekonomik hayatın canlanması için pazar kurdu muştur. Resûl-i Ekrem rızıkta onda dokuzunu ticaretle olduğunu⁶³ belirterek ticareti teşvik etmiştir. Medine'de ticaret, büyük ölçüde Yahudilerin kontrolündeydi. Hz. Peygamber'in bu konudaki teşvikleri müslümanların siyasî olduğu kadar ticarî hayatta da bağımsızlıklarını kazanmaya teşvik olarak yorumlanmalıdır. Ergenlik yıllarında ticarî kervanlara hem amcasının mahiyetinde hem de gençlik döneminde Hz. Hatice'nin işlerinin sorumlusu olarak Şam'a ticaret maksadıyla seyahatler gerçekleştirmiş olan Resûl-i Ekrem, ticaretin kurallarını, şartlarını ve sağladığı imkânlarını gayet iyi biliyordu.

Allah Resûlü "*Bizi aldatan bizden değildir*"⁶⁴ buyurarak ticarete dürüst davranmayı, helalinden kazanmayı, kimseyi aldatmamayı, kul hakkı yememeyi ve Allah'ın takdir etmiş

⁶² Tirmizî, "Ahkâm", 4; krş. Müslim, "İmâre", 18; Ayrıca bk. Nesâî, "Âdâbü'l-kudât", 1.

⁶³ Alâüddîn Ali b. Husamüddîn el-Hindî el-Müttakî, *Kenzü'l-ummâl-fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, thk. Bekrî Hayyânî (Saffetu'l-sekâ. Müessesetü'r-risâle, 1401/1981), 4: 30; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed Sa'lebî, *el-Keşfü ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. el- İmâm Ebû Muhammed b. Âşur (Beyrut: Dâru-ihyâi't-turâsi'l-Arabî, 1422/2002), 7: 273.

⁶⁴ Tirmizî, "Büyu", 74; Ebû Dâvûd, "İcâra", 16.

olduğu rızkı ve nasibini aramayı emir buyurmuştur. “*Veren el, alan elden daha hayırlıdır*”⁶⁵ hadisi; veren el olmayı, İslâm'ın malla yapılabilen ibadetlerinden zekat, hac, sadaka, köle azadı, imkânı olmayanları evlendirme, fakirleri doyurma; mescid, okul gibi kamuya yararlı binalar inşa etme, ilim talebelerine maddî yardımda bulunma gibi ibadetler hep maddî imkânları, başka bir ifadeyle zengin olmayı gerektirmektedir. Bu sebeple Hz. Peygamber malını Allah yolunda harcayabilen, malî imkânlarıyla Allah'ın rızasını gözeten Hz. Ebû Bekir, Osman, Abdurrahman b. Avf gibi zengin sahabîlerin Allah ve Resûlü uğrunda harcamalarını takdir ve teşvik etmiş ve söz konusu sahabîler bu hususta ümmete güzel bir model olmuşlardır.

Medine'de ekonomik hayat, ticaretin yanı sıra ziraata da dayanmaktaydı. Mekke'ye nispetle hurma gibi meyvelerin yanı sıra çeşit bakımından az olsa da kuyuların bulunduğu bahçelerde bazı sebzeler yetiştirilebiliyordu. Tarıma elverişli ve nispeten ılıman iklime sahip olan Tâif gibi yüksek yerlerde ise üzüme varıncaya kadar ziraat mahsulleri yetişmekte idi. Ancak iklim ve arazi şartlarından dolayı Medine'de ürün çeşidi azdı. Sözü edilen şehirlerde yaşayan Araplar Şam'a yün, deri gibi hayvanî ürünlerle, demir filizi ve benzeri maddeleri ihraç ediyorlar, bunun karşılığında hububat gibi gıda maddeleri, savaş aletlerini ve tekstil ürünlerini ithal ediyorlardı.

6.4. Eğitim

Çağdaş eğitim, bireyin bedenî, hissî, zihnî ve sosyal yeteneklerinin kendisi ve toplumu için en uygun şekilde gelişmesidir. Eğitimin amacı ise bedence ruhça sağlıklı, topluma etkin şekilde uyabilen insanlar yetiştirmektir.⁶⁶ Eğitimin temel özelliği, onun bir sosyalleştirme (sosyalizasyon) süreci olmasıdır. Bütün sosyal olay ve olgular bir eğitim sürecinde yapısallaşırlar. Eğitim; aile, ekonomi, din, siyaset gibi her alanda ve zamanda vardır.⁶⁷

İslâm'dan önce Arap Yarımadası'nda basit düzeyde de olsa eğitim faaliyetleri bulunmaktaydı. Araplar arasında geçerli olan bilgiler, şiirin yanı sıra daha çok basit gözlem ve tecrübeye dayanan tıp, kıyâfe, ırâfe ve kehânet gibi alanlarla ilgiliydi.⁶⁸

Mekke döneminde Hz. Peygamber'in Dâru'l-Erkam'ı bir mektep olarak kullandığı söylenebilir. O, yetiştirdiği kişileri muallim ve kadı olarak çeşitli beldelere göndermiştir. Mus'ab b. 'Umeyr⁶⁹ ve Muâz b. Cebel hemen akla gelen örneklerdendir. Allah Resûlü, Medine'de ise eğitim faaliyetlerini daha kurumsal olarak yürütmüştür. Mescid özelliğinin yanında mahkeme, idare merkezi gibi fonksiyonları icra eden Mescid-i Nebvî'nin en dikkat çekici yönlerinden biri de mektep olarak vazife görmesidir. Adına Ashâb-ı Suffa denilen

⁶⁵ Buhârî, “Zekât”, 18; Müslim, “Zekât”, 94-97, 106, 124

⁶⁶ Binnur Yeşilyaprak, *Eğitimde Rehberlik Hizmetleri* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2010), 2.

⁶⁷ Arslantürk; Amman, *Sosyoloji*, 349.

⁶⁸ Ömer Rıza Kehhâle, *Dirâsât ictimâ'iyye fi'l-'uşûri'l- İslâmiyye* (Dımaşk 1393/1973), 37; Ziya Kazıcı; Halis Ayhan, “Tâlim ve Terbiye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul TDV. 2010), 39: 516-517.

⁶⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 1: 201.

sahabîler, Mescid-i Nebevî mektebinin daimî ve yatılı talebeleri idi. Resûllullah burada bizzat ders verirdi; ancak okuma-yazma bilmeyenler için ve Kur'ân'ı öğretmek üzere kendisine yardımcı olmak üzere başka öğretmenler de görevlendirmiştir. Bunlardan biri olan Ubâde b. Sâmit, okuma-yazma ve Kur'ân öğretme işiyle görevliydi.⁷⁰ Aslında yazı uzmanı olan Abdullah b. Sa'îd b. el-Âs, Resûllullah tarafından "Hikmet öğretmeni" olarak atanmıştı.⁷¹ Allah Resûlü, Bedir Savaşı'nda esir düşen müşrik düşman askerleri için fidye olarak adam başına 4.000 dirhem biçildiği hâlde, bunlardan okuma-yazması olanların Medineli on Müslüman çocuğa öğretmek suretiyle serbest bırakılmasını emretmesinden anlaşılmaktadır.⁷²

Hz. Peygamber kadınların da öğretimine önem vermiş ve onlara haftada bir günü özel sohbet zamanı olarak tahsis etmiştir. Eşlerinden Hz. Âişe, Hafsa ve Ümmü Seleme, Sünnet'in özellikle kadın sahabîlere nakledilmesinde ve öğretilmesinde önemli görevler üstlenmişlerdir. Okuma yazma bilen Şifâ isimli kadın sahabîyi eşi Hafsa'ya okuma yazma öğretmek üzere görevlendirmesi Allah Resûlü'nün okuma ve yazma öğrenilmesini teşviki ve bunun kendi ailesi üzerinde uygulaması olarak değerlendirilmelidir.

Şifahî kültürün egemen olduğu, imkânların kıt, okuma yazmanın dönemin sosyal ve kültürel şartları gereği oldukça düşük olduğu Hicaz Yarımadası'nda, Resûllullah'ın gayretleri, eğitimin önemini göstermesi bakımından anlamlıdır. Allah Resûlü'nün kendisine inen vahiyleri vahiy kâtiplerine düzenli olarak yazdırması, hadislerinin elli civarında sahâbî tarafından özel gayretlerle *sahîfeler* hâlinde yazıya geçirilmesi,⁷³ yabancı devlet başkanları ve kabile liderlerine İslâm'a davet mektubu gönderilmesi, bazı kişi ve kabilelere emannâme verilmesi, zekat âmillerine verilen yazılı belgeler vb. Asr-ı saâdette yazının Hz. Peygamber ve ashâbı tarafından kullanıldığını göstermektedir.

6.5. Siyaset ve diplomasi

Siyaset (politika), bir sosyal grup içinde, o sosyal grubun üyeleri arasındaki davranışları düzenleme ve yönetme faaliyetleri" olarak tanımlanabilir. Siyaset, kamu düzenini sağlamak ve genel yönetimi gerçekleştirmek görevini yerine getiren temel bir kurumdur.⁷⁴

Hz. Peygamber, adil yönetimi ve yöneticileri teşvik etmiş, siyaset ve yönetimde adil davranılmasını, yöneticilerin maiyetlerinden sorumlu olduklarını bildirmiş ve ehil olmayanlara yöneticilik görevi vermemiştir. Nitekim "Hepiniz çobansınız ve çoban kontrolü

⁷⁰ Ebû Dâvûd, "İcâra", 37; İbn Mâce, "Ticârât", 2; Beyhakî, "İcâra", 10; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi* (İstanbul: Milliyetçiler Derneği Neşriyatı, 1958), 634.

⁷¹ İbn Habîb, *el-Muhabbar*, 460; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 634.

⁷² İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2: 1, 14, 17; Ebû 'Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî, *Kitâbü'l-Emvâl*, thk. Halil Muhammed Herrâs (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 153; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 634.

⁷³ Muhammed Mustafa A'zamî, *Dirâsât fi'l-hadis'in-nebevî ve târihi tedvînih*, (Beyrut: Mektebü'l-İslâmî, 1413/1992), 1: 92-142.

⁷⁴ Arslantürk, Zeki; Amman, M. Tayfun, *Sosyoloji*, 329-330; Fichter, J., *Sosyoloji Nedir?*, çev. Nilgün Çelebi, Ankara 1996, 116; Arslantürk, Zeki; Amman, M. Tayfun, *Sosyoloji*, 329.

*altındaki sürüden mesuldür*⁷⁵ mealindeki rivayet, mecâzî bir anlatımla aile reisinden en üst konumdaki devlet başkanına kadar yöneticilerin omuzlarına sorumluluk yüklemektedir. Meselâ Ebû Zer Allah Resûlü'nden idarî bir görev istediğinde, o Ebû Zerr'i çok sevmesine rağmen onun sert, katı ve insanların yapılarını, sosyal şartları dikkate almayan karakterini iyi tanıdığından, ona idarecilik görevi vermediği gibi ileriki yıllarda bundan uzak durmasını tavsiye etmiştir.

Zeyd b. Hârise'nin oğlu Usâme, azadlı bir kölenin oğlu olmasına rağmen Hz. Peygamber'in onu aralarında önde gelen sahabîlerin bulunduğu orduya komutan tayin etmesi, onun komutanlığa ehil olduğunu, komutanlıkta faziletin değil öncelikle liyâkatın esas alındığını ve en ehil kişilere görev tevdi edildiğini göstermektedir. Geç dönemde müslüman olan Amr b. Âs'ı yine ileri gelen sahabîlerin katıldığı bir müfrezeye komutan tayin etmesi, Hâlid b. Velîd'e komutanlık görevi vermesi Hz. Peygamber'in siyasette ve atamalarda ehliyet ve liyâkati esas aldığını, en doğru kişiye görev vermeye gayret ettiğini ortaya koymaktadır.

Fıkhî bilgisi ile temâyüz eden Muâz b. Cebel'i⁷⁶ ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî'yi⁷⁷ Yemen'e kadı ve zekat âmili olarak görevlendirmesi; sakin yapısı, kararlılığı, ikna gücü ve fiziki güzelliği ile tanınan Mus'ab b. Umeyr'i Medinelilere muallim ve elçi olarak göndermesi,⁷⁸ Resûl-i Ekrem'in görevin niteliğine uygun sahabîleri seçtiğini göstermektedir.

6.6. Serbest zamanları değerlendirme, eğlence ve Sünnet

İslâm literatüründe eğlence "lehv" kelimesi ile ifade edilmiştir. Levh sözlükte eğlenmek, oynamak, meşgul olmak; bir şeyden hoşlanmamak, bağ kurmak gibi farklı anlamlara gelmektedir.⁷⁹ "Kişinin kendisini ilgilendiren ve önem verdiği şeylerle meşgul olması" ;Tekâsür sûresinde geçtiği şekilde "meşgul etmek, alıkoymak"⁸⁰, "zevki geçici olan her şey"⁸¹, "hayırlardan ve öncelikli yapılması gereken şeylerden engelleyen her bâtil şey" ve "insanı hayırdan alıkoyan ve kendisini ilgilendirmeyen her türlü bâtil şey"⁸² *lehv* kavramı ile ifade edilir. "Lehv"i; "oyun, eğlence, çalgı; insanı tefekkürden, hakikatlerden uzaklaştıran, faydasız şeylerle meşgul eden, gâfil yapan, nefsinin hevâ ve arzularına yenik düşüren, oyalayan, meşgul eden, arkasında zarar ve kar bırakmaksızın sona eren bir şeydir ki bu,

⁷⁵ Buhârî, "Cum'a", 10. ; Müslim, "İmâra", 20.

⁷⁶ Buhârî, "Ahkâm", 22; Müslim, "İman", 30; Cihâd", 7; Ebû Dâvûd, "Zekât", 4; İbn Mâce, "Sünne", 8.

⁷⁷ Müslim, "Hac", 156. Dârimî, "Mukaddime", 24.

⁷⁸ Buhârî, "Menâkıbü'l-ensâr", 46; Müsned, 1: 167.

⁷⁹ İbn Manzûr, "Lhv", *Lisânu'l-Arab*, 15: 260.

⁸⁰ Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât li-elfâzi'l-Kur'an*, 748.

⁸¹ Ali b. Muhammed Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rîfât*, thk. Heyet (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye 1403/ 1983), 194.

⁸² Eyyüb b. Mûsa el-Hüseynî Ebû'l-Bekâ, *el-Külliyât Mucemu fi'l-mustelahât ve'l-furûkı'l-lüğaviyye*, thk. Adnân Derviş Muhammed el-Mısri (Beirut: Müessetü'r-risâle, ts.), 778.

insanı ciddi meseleleri düşünmekten alıkoyar ve nefiste zararlı bir etki bırakır"⁸³ şeklinde tanımlayarak onu dair tamamen olumsuz değerlendirenler olmuştur.

Lehvi şaka meclislerinde, hikâye meclislerinde bulunup faydasız hikâyeler dinlemek gibi zararı ve faydası olmayan lehv, farz ibadetlerinden veya toplum için gerekli olan işlerinden uzaklaştıran nefiste ve toplumda kötü etki bırakan lehv; müsabaka, at ve deve yarışı, ok ve silahla yarışma gibi nefis ve toplum için yararlı olan lehv⁸⁴ şeklinde gruplandırmak mümkündür.

Câhiliye döneminde kapalı mekânlarda gerçekleştirilen eğlenceye kumar oyunları örnek verilebilir. Hadislerde⁸⁵ İran kültüründen geldiği anlaşılan tavlaya benzeyen "nerd" ve "nerdeşir" in yasaklandığı görülmektedir. Kaynaklar o dönemde Araplar arasında satranç, dama gibi oyunların da oynandığını nakletmektedir.⁸⁶ İslâm öncesi Araplarda çalgı aletleri kullanılıyordu.⁸⁷ Câhiliyede hayvan hedef alınarak yapılan okçuluk yarışları da vardı. Ayrıca Câhiliye döneminde koşuculuk meşhurdur, onlar arasında ünlü koşucular vardı. Ebû Hıraz el-Hüzelî (ö. 15/636) koşuculuğu ile temâyüz etmiş biriydi.⁸⁸

Câhiliye kültüründe hayat çok canlı geçiyordu. Şiir, edebiyat, hitabet onlarda çok önemli olup merasimlere coşku ve heyecan katardı. Mûsiki de kendine has etkisiyle dinleyenlerde ayrı bir coşku uyandırıyor. Deve çobanları develerini güderken, gençler çölde dolaşırken, sakalar su taşırken, dokumacılar işini yaparken, çadırda-evde kadınlar çocuk bakar ve işlerini görürlerken şarkılar söylerlerdi. Araplarda reis seçimi, düğün, Sünnet, bayram, sefere çıkış, seferden dönüş, yeni bir eve sahip olma, kervan uğurlama ve karşılama, eski zaferlerin yıl dönümü gibi zamanlarda def çalma ve eğlenme âdeti.⁸⁹

Gençlik dönemine girdiği ilk yıllarda eğlencenin tertip edildiği bir düğüne katılmak üzere yola çıktığında yolda uykusunun getirilerek uyuyakalmasını ve ona katılamamasını Hz. Peygamber, Allah'ın kendisini bu tür lehviyâta dayanan oyun ve eğlencelerden uzak tutması şeklinde değerlendirmiştir. Bu rivâyet dikkate alındığında alkollü içkilerin tüketildiği, kadın-erkek mahremiyetine dikkat edilmediği, tesettürün ihmal edildiği eğlencenin düğünlerde bile olsa hoş görülmediği anlaşılmaktadır.

Hz. Peygamber, insan fitratını ve psikolojisini dikkate alarak ümmetinin meşru çerçevede eğlenmesine müsaade ettiği gibi bu hususta teşvikte de bulunmuştur. Meselâ o, bir bayram vakti Medine'ye gelen Habeşli folklor ekibinin oyunlarını icra etmelerine

⁸³ Bilmen, Ömer Nasûhi, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı fıkhîyye Kâmusu*, İstanbul 1967, 3: 19; Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Karaman Ofset, 2005), 326.

⁸⁴ Mustafa Hîn, *Büyük Şâfiî Fıkhı*. trc. Ali Aslan (İstanbul 1994), 4: 325; Sümeyra Güvendi, *Fıkıhta Lehv/ Oyun ve Eğlence* (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2008), 8-9.

⁸⁵ Müslim, "Şi'r", 10; Ebû Davûd, "Edeb", 56.

⁸⁶ Geniş bilgi için bkz. Bozkurt, "Eğlence", 10: 483.

⁸⁷ Abdulkadir Tekin, "İslâm'da Eğlenceyi Haram Kılan Unsurlar", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı 28 (2016): 455-487.

⁸⁸ İbrahim Sarmış, "Ebû Hırâş el-Hüzelî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. 1994), 10: 158.

⁸⁹ Hüseyin Alan, *Hz. Peygamber Öncesi Mekke ve Arabistan* (İstanbul: Beyan Yay, 2012), 414-416.

müsaade buyurmuş, onların oyunlarını merak eden eşi Hz. Âişe'yi sırtına alarak seyretmesine imkân tanımıştır. Resûl-i Ekrem, düğünlerin ölü evi gibi matem havasında geçmemesi için kadınların, kendi aralarında ve mahremiyet şartlarına riayet etmeleri şartıyla def çalıp şarkı söylemelerine ve oynamalarına müsaade buyurmuştur.

Resûl-i Ekrem'in düğünlerde def çalınip, şarkı söylenmesine izin vermesi,⁹⁰ dinî sınırlara riâyet edilmesi şartıyla bu tür eğlencelerin meşru olduğunu gösterir. İslâmî dönemde bazı aileler, düğün ve sünnet törenlerinde erkek folklor ekibi getirip davetlilerin eğlenmesini sağlarlardı.⁹¹ Kaynaklarda gelin alma töreninde de def çalınip ezgiler söylendiğine dair rivâyetler bulunmaktadır. Düğünlerde ziyafet verilmesinin yanında hurma gibi tatlı yiyecekler düğüne katılanların üzerine serpilirdi. Allah Resûlü bir düğünde eşi Hz. Âişe'ye muğanniye gönderilmesini ve söz konusu muğanniyenin düğünlerde âdet olan ezgileri söylemesini, zira Ensar'ın gazel dinlemeyi sevdiğini ifade buyurmuştur.⁹²

Resûl-i Ekrem'in genellikle sabah namazlarından sonra ashabıyla sohbet etmesi, rüya görüp görmeyenleri sorarak varsa onların rüyalarını yorumlaması ya da yorumlatması, yeri geldiğinde kendi huzurunda hikâyeler anlatılması, meşru çerçevede şaka ve mizah yapılması insanların eğlenme, dinlenme ve psikolojik rahatlama ihtiyaçlarının dikkate alındığını ve o dönemin imkânları çerçevesinde psikolojik ve sosyal ihtiyaçların gözetildiğini ortaya koymaktadır.

Öte yandan Kur'ân "*Onlara karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet ve savaş atları hazırlayın...*"⁹³ âyeti ile düşmana karşı kuvvet toplanmasını emretmektedir. Okçuluk, onun günümüzdeki biçimleri olan her türlü atıcılık, ata binicilik ve günümüzdeki motorlu araçların kullanımı, koşuculuk, vücudu sağlıklı yapıp geliştiren güreş, Uzakdoğu sporları bu çerçevede mütalaa edilebilir. Nitekim Allah Resûlü'nün yüzmeyi, okçuluğu, biniciliği ve koşuyu teşvik ettiğini görüyoruz. "*Çocuklarınıza ata binmeyi, kılıç kullanmayı, ok atmayı ve yüzmeyi öğretiniz*" şeklindeki nebevî emirler, hem faydalı sporların yapılmasını hem de çocukların geleceğe hazırlanmasını emretmektedir. Biz bu hadisten ok atmadan günümüzdeki her türlü silah atışını, binicilikten motorlu araçları, yüzme sporundan kişinin sağlığını ve hayatını koruyacak faydalı sporları anlayabiliriz. Ancak bütün bunlarda dikkat edilmesi gereken husus, Allah Resûlü'nün zamanın boşa geçirilmesini yasakladığının unutulmaması, insana faydası olmayan, insan vücuduna ve sağlığına zarar veren aktiviteleri men ettiğinin dikkate alınmasıdır. Meselâ bir horozu, nişan olarak dikip ona ok atışı yapan bazı sahabileri Hz. Peygamber kat'i bir dille uyarılmış, hiçbir canlıyı nişan için hedef yapmayınız buyurarak spor ve eğlence de helal- haram çizgilerine riayet edilmesini emretmiştir.

⁹⁰ Buhârî, "Nikah", 48; ayrıca bk. Ebü'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe fî mârifeti's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1415/1994), 4: 380.

⁹¹ Ebü Muhammed b. Abdillâh, *Ahbâru Mekke* (Beyrut: Dâru's-sekâfe, 1979), 1: 22-23.

⁹² Buhârî, "Nikah", 63.

⁹³ el-Enfâl 8/60.

Hz. Peygamber kumara alet edilmeyen at ve deve yarışı gibi spor ve eğlenceleri, kendisi de at ve deve yarıştırmak teşvik etmiştir. Öyle ki Resûlullah'ın Kusva isimli bir devesi vardı.⁹⁴ Zira bu tür yarışlar aynı zamanda "cihada hazırlık" anlamına gelmektedir. Resûl-i Ekrem döneminde yapılan sporlar olarak değerlendirilebilecek aktiviteler at ve deve yarıştırmak, kılıç-kalkan oyunları, binicilik, ok atma ve nişancılık, yüzme, güreş, koşu şeklinde sıralanabilir. Buhârî'de ve diğer pek çok kaynakta kaydedildiği gibi Resûlullah'ın meşhur yarış devesi Abda, "lâ yüsbak: geçilmez" olarak ün yapmıştı. Bir bedevînin devesi, Hz. Peygamber'in devesini geçip yarışı kazandığında o "Allah'ın burada dünyevî bir şeyi zirveye yükseltip de sonra onu alaşağı etmediği hiçbir şey yoktur"⁹⁵ buyurarak bir hakikati de işaret etmiştir. Ayrıca hanımı Hz. Âişe ile koşu yarışı yapması, bazen galip gelip bazen yenilmesi, onun hem ailesiyle hoş zaman geçirmesi hem de bir spor aktivitesi olarak değerlendirilebilir. Bununla ilgili olarak Hz. Âişe şöyle demiştir: "Bir sefer sırasında Peygamber ile o ve ben bir koşu yaptık ve yarışı ben kazandım. Daha sonra benim kilo aldığım bir sırada tekrar ikimiz koşu yaptık ve bu sefer o beni geçti ve bana: 'İşte Âişe bu, öncekine bir karşılıktır' buyurdu".⁹⁶ Ayrıca Hz. Peygamber'in bizzat güreştiği, güreşi sevdiği bildirilmektedir.⁹⁷ Peygamber'in Mekke'nin ünlü pehlivanı Rukâne ile güreş yapıp sırtını yere getirdiğine ve hatta onu defalarca yendiğine ilişkin haberler bulunmaktadır.⁹⁸ Hz. Peygamber'in yüzme bildiği ve küçükken annesiyle ziyaret için gittiği Medine'deki akrabaları Neccâr Oğulları'na ait bir su göletinde yüzme öğrendiği gelen rivâyetler arasındadır.⁹⁹

Resûl-i Ekrem, sapkınlık üretmeyen, kabileler arası atışmaya ve kavgaları kızıştırmaya dönüşmeyen şiir merasimlerinde, eşi ve arkadaşlarıyla dinleyici ve seyirci olarak bulunurdu. Allah yolundan saptıran ve şirk unsuru taşıyan müzik ve eğlence türleri, alay etmek için söylenen sözler (lehvel hadis) haram kılınırken Kur'ân içeriği ile ters düşmeyen şiirlere, putperest geleneği ve değerleri yaşatanlar hariç, musiki sanatını icra edenlere bir yasak getirmemiştir.¹⁰⁰ Meselâ Medine'de Hz. Âişe'nin, iki cariyeyle yaptığı bir eğlenceye Ebû Bekir karşı çıkmış, Habeşistanlıların Medine mescidinde savaş oyunları gösterisine Hz. Ömer itiraz etmişti. Ancak onları ikaz eden Peygamber, eğlencenin devamını sağlamış, hatta o tarz eğlencelerin seyrini teşvik etmiştir. Allah Resûlü, Mekke'den hicret edip Medine'ye girerken ensâr kadınlarının def çalıp şiirler söyleyerek, çocukların büyük bir

⁹⁴ Bk. Buhârî, "Salât", 41, "Cihad", 56, 57, 58, Nesâî, "Hayl", 8. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hânci, 1421/2001), 1: 424; İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebû Bekir, *el-Furûsiyye*, thk. Meşhur b. Hasan (Suûdi Arabistan Hâil: Dâru'l-Endülüs, 1414/1993), 89-90.

⁹⁵ Buhârî, "Rikâk", 38, "Cihâd", 59; Ebû Dâvûd, "Edeb", 9; Nesâî, "Hayl", 14-16; *Müsned*, 3: 103; Hammâd b. İshâk, *Tereketü'n-nebî*, 99; Celal Yeniçeri, *Hz. Peygamber'in Çevreciliği* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2014), 204.

⁹⁶ Ebû Dâvud, "Cihâd", 68, ra. 2578; *Müsned*, 6: 39; İbn Mâce, "Nikâh", 50; İbn Kayyim, *el-Furûsiyye*, 85.

⁹⁷ Alan, Hüseyin, *Hz. Peygamber Öncesi Mekke ve Arabistan*, 414-416.

⁹⁸ İbn Kayyim, *el-Furûsiyye*, 86; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 896; Yeniçeri, *Hz. Peygamber'in Çevreciliği, Spor Etkinlikleri ve Kur'ân'da Çevrecilik*, 217.

⁹⁹ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1: 42 (İbn Sa'd, 1: 1, 73 ve Ebû Nu'aym, 164'den naklen)

¹⁰⁰ "İnsanlardan öyleleri vardır ki, bilgisizce Allah'ın yolundan saptırmak ve onu bir eğlence konusu edinmek için sözün 'boş ve amaçsız olanını' satın alırlar. İşte onlar için aşılatıcı bir azab vardır". Lokman 31/6.

sevinç içinde “Resûlullah geldi” diyerek sevindikleri ve onu karşıladıkları bilinmektedir.¹⁰¹ Yolculuklarda, deve üzerinde seyahat ederken müslümanlar şiirler okur, nesirler dinler, yolculuğun meşakkatini azaltmaya çalışırlardı.¹⁰²

Resûlullah, gençler arasında çeşitli yarışmalar düzenleyerek okçuluk sporunu özendirmeye çalışıyordu.¹⁰³ Resûl-i Ekrem okçulukta canlı hayvanları hedef yapmayı yasaklamışsa da okçuluğa ve genel olarak ihtiyaç maksatlı avlanmaya müsaade etmiştir. O devrin sporları arasında, zenciler arasında oldukça yaygın bir tür mızrak fırlatma oyunu olan *dirkele*¹⁰⁴ ile, futbolu andıran, Mekke ve Medine’de oynanan¹⁰⁵ *kurrec* yer almaktaydı. Kaynaklarda belirtildiğine göre, “Resûlullah bir gün içlerinden hangisinin daha kuvvetli olduğunu öğrenmek için (büyük) bir taşı yerden kaldırmaya çalışan bir grup insanın yanından geçmiş ve bunda hiçbir sakınca görmemiştir.¹⁰⁶

SONUÇ

Bu çalışmamızda ulaştığımız sonuçlar ana hatlarıyla şu şekilde özetlenebilir:

Sünnet; Arap toplumunun dinî, sosyal, siyasî, kültürel, ekonomik, edebî, ahlâkî vs. yönlerinin yapısal değişiminde temel bir faktör olarak rol oynamıştır.

Câhiliye, bilgisizlik ve cehâlet anlamında olmayıp bile bile ve inat sonucu Allah'ı ve onun gönderdiği dini, kitabı ve Resûlü inkâr ve küfürde ısrar etme gibi anlamlara gelmektedir. Hz. Peygamber, bu tür cehalete şiddetle karşı çıkmış; onun hayatı cahilî inanç, âdet ve geleneklerle mücadele ederek geçmiştir. Bununla birlikte Sünnet, Câhiliye döneminin inanç ve âdetlerine karşı üç türlü tutum geliştirmiştir: İslâm'a uygun olanları ibkâ, zıt olanları ilgâ, bazı yönleriyle ters düşen kısımları ta'dîl. Mekke döneminde Hz. Peygamber'in Mekke'nin müşriklerinin yaptığı Hılfu'l-fudûl anlaşmasına bizâtihi katılması, Kâbe hizmetlerine onay vermesi, Sünnet'in ibkâ ettiği Câhiliye dönemi uygulamalarına örnek olarak verilebilir. Bedel nikâhı, haden nikâhı, şığar nikahı, makt nikâhı ve mut'a nikahı gibi nikâh çeşitleri; Mekke müşriklerinin Kâbe'yi çıplak vaziyette, el çırpıp ıslık çalarak tavaf etmeleri, Ahmesîlerin dışındakilerinin giysilerinin pis sayılması, Kureyş'in Arafat da vakfeye çıkmaması Allah Resûlü'nün reddettiği ve temelli kaldırdığı Câhiliye uygulamalardır.

İslâm'ın ilk zamanlarında Allah Resûlü, Mekke müşriklerinin idare merkezi Daru'l-Nedve'ye karşı Dâru'l- Erkam'ı tebliğ, toplanma ve ibadet mekânı olarak kullanmıştır. Hz. Peygamber, şirk dinine ve sistemine rıza göstermemiş, onlarla anlaşma yoluna gitmemiş,

¹⁰¹ bk. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 1: 201.

¹⁰² Yeniçeri, Hz. Peygamber'in Çevreciliği, Spor Etkinlikleri ve Kur'an'da Çevrecilik, 220.

¹⁰³ İbn Kayyim, *el-Furûsiye*, 91-92.

¹⁰⁴ İbnu'l-Manzur, *Lisânü'l-Arab*, 11: 244; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 896.

¹⁰⁵ Ebü'l- Kâsım Abdurrahman b. Abdille Suheylî, *er-Ravdu'l-ünüf fi şerhi's-Sîreti'n-nebeviyye li İbn Hişâm*, thk. Ömer Abdüsselam (Beyrut: Dâru-ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1421/2000), 7: 341; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 896.

¹⁰⁶ İbn Kayyim, *el-Furûsiye*, 7; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 896.

davasından dönmesi karşılığında kendisine vaad edilenleri reddederek mücadele ve çile yolunu tercih etmiştir. İlk müslümanlar hicrete kadar müslüman olmanın ve müslüman kalmanın bedelini Mekke'de ağır bir şekilde ödemişlerdi. Önce Habeşistan'a sonra Medine'ye yapılan hicret, inancını sağlam bir şekilde yaşayabileceği ortam arayışıdır.

Allah Resûlü, hicret ettiği Yesrib'i Medine'ye çevirmiş, orada İslâm'ın bütün kurallarıyla yaşanması için bir site devleti ve ona bağlı kurumlar oluşturmuştur. İlk anayasa olan Medine Sözleşmesi, muhacirler ve ensâr arasında kardeşlik tesis edilmesi, yargı sistemi, Mescid-i Nebevî inşası, ashabin eğitilmesi, yeni devleti ve dini muhafaza etmek üzere ordu kurulması, orduya asker temini ve teçizat sağlanması, yabancı devletlere İslâm'ı tebliğ etmek üzere elçiler gönderilmesi ve komşu devlet ve kabilelerle ikili münasebetler geliştirilmesi Hz. Peygamber'in Medine'de gerçekleştirdiği nebevî uygulamalardan bazılarıdır. Resûl-i Ekrem eğitimden aileye, siyasetten spora kadar hemen her alanda İslâmî ilkelere uygun olarak yapılanmaya gitmiş ve radikal yenilikler gerçekleştirmiştir.

Yirmi üç yıl devam eden nübüvvet hayatında, Allah Resûlü'nün kız çocuklarının namus, şeref ve açlık gibi gerekçelerle gömerek öldürdükleri bir toplumdan "*Cennet anaların ayağı altındadır*", kız çocuğunun bereket olduğu, kız çocuğunu eğitip büyüterek evlendirenin bu vesileyle günahlarının affedilip cennete gireceği anlayışını topluma ikâme etmesi değişikliğin boyutunu göstermesi açısından manidardır.

Kur'ân'ın nebevî uygulama biçimi olan Sünnet, Kur'ân'la birlikte bir hayat nizamı olarak hayatın her alanını ve safhasını kuşatan ilkelerle ve nebevî örneklikle her dönemde prensipler bazında ümmete yol göstermektedir. Biz bu çalışmamızda Sünnet'in toplumun nasıl değiştirip dönüştürdüğünü, her bir başlığı müstakil çalışmaların konusu olan meseleleri belli başlıklar altında çok fazla detaya girmeden zikretmiş olduk.

KAYNAKÇA

Abdülhâlik, Abdülganî. *Hücciyetü's-sünne*, Riyad: ed-Dâru'l-âlemiyye li'l-kitâbî'l-İslâmî, 1415/1995.

Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi. *el-Musannef*. Habîbü'r-Rahmân el-'Azamî, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmiyye, 1403.

Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Alan, Hüseyin. *Hz. Peygamber Öncesi Mekke ve Arabistan*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.

Altıntaş, Ramazan. "Câhiliye Toplumunda Kadın" *Diyanet İlmi Dergi*. 37/1 (2001), 61-85.

Arı, Mehmet Salih, "Câhiliye Toplumundan Medenî Topluma Geçiş Süreci: Yeni Bir Sosyal Düzenin Doğuşu", *İstem*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Yıl:2/4 (2004), 175-190.

Arslantürk, Zeki; Amman, M. Tayfun. *Sosyoloji*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2013.

Aydın, Fatma. Hicaz Bölgesi Câhiliye Kültürü Çerçevesinde Hadislerde Sosyal Gerçeklik. Doktora tezi, Marmara Üniversitesi 2015.

Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük 1*, İstanbul: Mas Matbaacılık, 2008.

A'zamî, Muhammad Mustafa. *Studies In Hadith Methodology And Literature*. Indianapolis: American Trust Publication, 1978.

A'zamî, Muhammad Mustafa. *Dirâsât fi'l-hadîs'in-nebevî ve târihi tedvînih*. Beyrut: Mektebü'l-İslâmî, 1413/1992.

Bedir, Murteza. Sünnet-Hz. Peygamber'in Evrensel Mesajı, İsam Yayınları, İstanbul 2006.

Bedir, Murteza. "Sünnet". 38: 150-153. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul 2010.

Belâzurî, Ahmed b. Yahya. *Ensâbü'l-eşraf*. thk. Süheyl Zekkâr ve Riyâz ez-Ziriklî. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1417/1996.

Belâzurî, Ahmed b. Yahya. *Fütûhu'l-büldân*. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-hilâl 1988.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-kebîr*. thk. Abdullah b. Abdülmühsin. Merkezü Hecr li'l-buhûs ve'd-dirâsâtî'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye,1432/2011.

Bilmen, Ömer Nasûhi. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı fıkhiyye Kâmusu*. İstanbul: Bilmen Yayınları, 1967.

Bozkurt, Nebi, "Eğlence", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 483, İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîh-i Buhârî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Coşkun, Ali, "Sosyal Bütünleşme, Sosyal Çözülme ve Din", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 13 (2004): 111-151.

-----, "Sosyal Değişme ve İslâm Hukuku", *Din Eğitimi Araştırmalara Dergisi*, İstanbul 2007, Sayı:18, s. 75.

Cürcânî, Ali b. Muhammed Seyyid Şerif. *Kitâbu't- ta'rîfât*. thk. Heyet. Beyrut: Dâru'l Kütübî'l- ilmiyye, 1403/ 1983.

Descamps, Paul. *Deneyisel sosyoloji*. çev. Nurettin Şazi Kösemihal. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1965.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistân. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Ebû Hayyân, Alî b. Yûsuf el-Endelüsî. Beyrut: *el-Bahru'l-muhît*, 1992.

Ebû 'Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî. *Kitâbü'l- emvâl*. thk. Halil Muhammed Herrâs. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.

Ebü'l-Bekâ, Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseyinî. *el-Külliyât mu'cemu fi'l-mustalahât ve'l-furûk'l-lüğaviyye*. thk. Adnân Derviş Muhammed el-Mısrî. Beyrut: Müessesü'r-risâle, ts.

Endelüsî, Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih. *el-'Ikdu'l-Ferîd*. Kahire: Lecnetü't-Te'lif, 1940.

Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Karaman Ofset 2005.

Ezrakî, Ebû Muhammed b. Abdillâh, *Ahbâru Mekke*. Beyrut: Dârü's-sekâfe, 1979.

Fayda, Mustafa. "Câhiliye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 17. İstanbul: TDV. 1993.

Fayda, Mustafa. *Allah'ın Kılıcı Halid b. Velîd*. İstanbul: Çağ Yayınları, 1992.

Fındıkoğlu, Z. Fahri. *Hukuk Sosyolojisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayınları, 1958.

Fichter, J., *Sosyoloji Nedir?*. çev. Nilgün Çelebi. Ankara: Atilla Kitapevi, 1996.

Firuzâbâdî, Necmeddîn Muhammed b. Yahya. *el-Kamûsu'l-Muhîd*. Kahire, ts.

Görgün, Tahsin. *İlâhi Sözün Gücü*. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2003.

Günaltay, M. Şemseddin. "Kabl el-İslâm Araplarda İçtimai Aile". *Dârülfünun İlâhiyat Fakültesi Mecmuası*, yıl I, (1926), 74-104.

Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.

Güvendi, Sümeýra. *Fıkıhta Lehv (Oyun ve Eğlence)*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2008.

Hamidullah, Muhammed. *İslâm'ın Doğuşu*. çev. Murat Çiftkaya. İstanbul: Beyan Yayınları, 2002.

Hamidullah, Muhammed. *İslâm'da Devlet İdaresi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1998 .

Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. İstanbul: Milliyetçiler Derneği Neşriyatı, 1958.

Hammad b. İshâk, Ebû İsmail b. Hammad b. Zeyd. *Tereketü'n- Nebî (s.a.v.) ve's-sübül elleti veccehehâ fihâ*. Dirâse ve tahkîk Ekrem Ziyâ el-Ömerî. yy.,1404.

Hîn, Mustafa, *Büyük Şâfiî Fıkıhı* (trc. Ali Aslan), İstanbul 1994.

Hitti, Philip K. *Siyasî ve Kültürel İslâm tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995.

İsfehânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyin Râgıb. *el-Müfredât li- elfâzi'l-Kur'ân*. Beyrut 1998.

İbn Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed Endelüsî, *el-'Ikdu'l-Ferîd*. Kahire 1940.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir. *el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. thk. Kemal Yusuf el-Hût, Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1409.

İbn Habîb, el- Bağdâdî. *el-Muhabber*. thk. Dâru'l-âfâk el-Cedîde, Beyrut ts.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik. *es-Siretü'n-nebevî*. thk. Mustafa es-Sekka ve İbrahim el- Ebyârî ve Abdulhafîz eş-Şelebi. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1375/1955.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebû Bekir. *el-Furûsiye*. thk. Meşhur b. Hasan. Suûdi Arabistan Hâil: Dâru'l-Endülüs, 1414/1993.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen-i İbn Mâce*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el- Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414/1994.

İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire Mektebetü'l- Hânci, 1421/2001.

İbn Saîd el-Endülûsî. *Neşvetü't-tarab fî târihi câhiliyyeti'l-Arab*. thk. Nusret Abdurrahman. Ammân: Mektebetü'l-Aksâ, ts.

İbnü'l-Cevzî, Cemalüddin Ebu'l-ferec. *el-Muntazam*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l- ilmiyye, 1412/ 1992.

İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed. *Üsdü'l-ğâbe fî mârifeti's-sahâbe*. thk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1415/1994.

Kapar, Ali. "Asr-ı Saadet'te Müşrikler ve Müşriklerle İlişkiler". *Asr-ı Saâdet'te İslâm*, 2: 324. İstanbul: Madve Yayınları, 1995.

Karadâvî, Yusuf. Sünnet Araştırmalarına Giriş: Sünneti Anlamada Yöntem: Sünnetin Teşri Değeri. çev. Bünyamin Erul, İstanbul: Nida Yayıncılık, 2009.

Kazıcı, Ziya; Ayhan, Halis. "Tâlim ve Terbiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 516-517, İstanbul: TDV. Yayınları, 2010,

Kehhâle, Ömer Rıza. *Dirâsât ictimâ'iyye fi'l-'uşûri'l- İslâmiyye*. Dımaşk 1393/1973.

Kırbaçoğlu, M. Hayri. *İslam Düşüncesinde Sünnet-Eleştirel Bir Yaklaşım*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997.

Kutluay, İbrahim. Şîa'da Hadis Usûlü Ehl-i Sünnet Hadis Usûlü İle Mukayeseli Bir Çalışma. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019.

Kutluay, İbrahim. "The Relationship Between The Sunnah and The Waḥy and Its Effects on The Authority of Sunnah According To Some Contemporary Scholars". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 49 (2019), 7-47.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünen-i Nesâî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîh-i Müslim*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Müttakî, Alâüddîn Ali b. Husamüddin el-Hindî. *Kenzü'l-ummâl-fi süneni'l-akvâl ve'l-efâl*. thk. Bekrî Hayyânî, Saffetu'l-sekâ. Müessesetü'r-risâle, 1401/1981.

Olgun, Tahir. *Müslümanlıkta İbadet Tarihi*. nşr. Abdullah Işıklar. İstanbul Bilmen Yayınları: 1963.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed. *el-Keşfû ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. el-İmâm Ebû Muhammed b. Âşur. Beyrut: Dâru-ihyâi't-turâsi'l-Arabî 1422/2002.

Sarıcık, Murat. *İslâm Öncesi Dönem Câhiliye Kültürü*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2002.

Sarıçam, İbrahim. *Hız Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.

Sarmış, İbrahim. "Ebû Hırâş el-Hüzelî". 10: 158-159. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV. 1994.

Sırma, İhsan Süreyya. *Müslümanların Târîhi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2014.

Süheylî, Ebu'l- Kâsım Abdurrahman b. Abdillâh. *er-Ravdu'l-ünüf fi şerhi's-Sîreti'n-nebeviyye li İbn Hişâm*. thk. Ömer Abdüsselam. Beyrut: Dâru-ihyâi't-turâsi'l-Arabî, 1421/2000.

Taberî, İbn Cerîr. *Târih*, Beyrut: Dâru't-türâs, 1387.

Tekin, Mustafa. "Kur'ân-ı Kerim'deki Aşiret, Kabile ve Kureyş Kavramlarının Din Sosyolojisi Açısından Tahlili". *Journal of Islamic Research*. 14/ 3-4 (2001) 450-454.

Tekin, Mustafa. "Sünnet Sosyolojisinin İmkânı -İslam Sosyolojisine "Sünnet"ten Başlamak"-, *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi*, sayı: 23 (2011): 5-19.

Tekin, Abdulkadir. "İslâm'da Eğlenceyi Haram Kılan Unsurlar", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı 28 (2016): 455-487.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sünen-i Tirmizî*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Tuğlu, Nuri. "Hz. Muhammed'in Arap Toplumunda Meydana Getirdiği Sosyal Değişim: Medine Örneği". *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu: Tebliğler*, 334-335. Isparta 2002,

Turhan, Mümtaz. *Kültür Değişmeleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 1989.

Yeniçeri, Celâl. *Hız Peygamber'in Çevreciliği, Spor Etkinlikleri ve Kur'ân'da Çevrecilik*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2014.

Yeşilyaprak, Binnur. *Eğitimde Rehberlik Hizmetleri*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2010.

Yücel, Ahmet. *Hadis Usulü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.

Toplum Bilimleri Dergisi – Journal of Social Sciences

ISSN: 1306-7877 e-ISSN: 2147-5644

Aralık / December 2019, 27 : 529-538

Analysis of Rejection Sensitivity Levels of Students Studying at University
Üniversitede Öğrenim Gören Öğrencilerin Red Duyarlılık Düzeylerinin İncelenmesi

Tulin ATAN

Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yaşar Doğu Spor Bilimleri Fakültesi,
Assoc. Prof. Dr., Ondokuz Mayıs University, Faculty of Yasar Dogu Sports Sciences,
Samsun, Turkey
takman@omu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-5660-8910>

Şaban ÜNVER

Arş. Gör., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yaşar Doğu Spor Bilimleri Fakültesi
Res. Asst., Ondokuz Mayıs University, Faculty of Yasar Dogu Sports Sciences
Samsun, Turkey
saban.unver@omu.edu.tr

<https://orcid.org/000-0001-7378-596X>

İzzet İSLAMOĞLU

Arş. Gör., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yaşar Doğu Spor Bilimleri Fakültesi
Res. Asst., Ondokuz Mayıs University, Faculty of Yasar Dogu Sports Sciences
Samsun, Turkey
izzetislamoglu@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-5573-1423>

Makale Bilgisi / Article Information

<http://dx.doi.org/10.29228/tbd.2007.23384>

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 21 Haziran / June 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 13 Eylül / September 2019

Yayın Tarihi / Published: 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / PubDateSeason: Aralık / December 2019

Cilt / Volume: 27

Sayfa / Pages: 529-538

Analysis of Rejection Sensitivity Levels of Students Studying at University

Abstract: Rejection Sensitivity defines fearful expectations to be rejected, strong tendency to perceive rejection and intense reactions to potential rejection.¹ The aim of this study is to analyze the rejection sensitivity levels of students studying at Ondokuz Mayıs University. The study population consisted of students (n = 300) studying at Ondokuz Mayıs University in 2018-2019 academic year. A total of 300 students, 150 from the Faculty of Sport Sciences and 150 from the Faculty of Theology participated in the study voluntarily. “Demographic Information Form” developed by the researchers and “Rejection Sensitivity Scale” developed by Downey and Feldman to find out the rejection sensitivity levels of the participants and adapted into Turkish by Erözkan² were used in the study. The data were analyzed with SPSS 21 program. In terms of faculty, the rejection sensitivity total scores of Faculty of Sport Sciences students were found to be lower than those of Faculty of Theology students ($p < 0.01$). No significant difference was found between rejection sensitivity total scores of the students in terms of gender ($p > 0.05$). No significant difference was found between rejection sensitivity total scores of the students in terms of age groups ($p > 0.05$). Rejection Sensitivity levels of the students who were not working at a job were found to be higher ($p < 0.05$). As a result rejection sensitivity of Faculty of Sport Sciences students and the students who were not working at a job were found to be lower. However, age and gender were not found to influence rejection sensitivity.

Keywords: Rejection Sensitivity, University, Sport.

Üniversitede Öğrenim Gören Öğrencilerin Red Duyarlılık Düzeylerinin İncelenmesi

Öz: Red duyarlılık (Rejection Sensitivity) reddedilmeye ilişkin korkulu beklentileri, reddedilmeyi algılamaya yönelik güçlü eğilimi ve potansiyel reddedilmeye karşı verilen yoğun tepkileri ifade etmektedir (Downey ve Feldman). Bu çalışmanın amacı Ondokuz Mayıs Üniversitesi'nde öğrenim gören öğrencilerin Red Duyarlılık düzeylerini incelemektir. Araştırma evreni 2018-2019 eğitim-öğretim yılında Ondokuz Mayıs Üniversitesinde okuyan öğrencilerden (n=300) oluşmaktadır. Çalışmaya Spor Bilimleri Fakültesi'nden 150, İlahiyat Fakültesi'nden 150 olmak üzere toplam 300 öğrenci gönüllü olarak katılmıştır. Çalışmada, araştırmacılar tarafından oluşturulan “Demografik Bilgi Formu” ve katılımcıların reddedilme duyarlılığı düzeylerini belirlemek için Downey ve Feldman tarafından geliştirilen, Türkçe uyarlaması Erözkan tarafından yapılan “Red Duyarlılığı Ölçeği” kullanılmıştır. Verilerin analizi SPSS 21 paket programı ile yapılmıştır. Fakülteye göre spor bilimleri fakültesi öğrencilerinin reddedilme duyarlılığı toplam puanlarının ilahiyat fakültesi öğrencilerinden

¹ Geraldine Downey & Scott Feldman, “Implications of rejection sensitivity for intimate relationships”. *Journal of Personality and Social Psychology* 70, (1996), 1327-1343.

² Atılğan Erözkan, “Üniversite öğrencilerinin kişilerarası duyarlılıkları ile reddedilme duyarlılıklarının bazı değişkenlere göre incelenmesi”. *Gazi Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 5/2 (2004a), 85-98.

daha düşük olduğu görülmüştür ($p < 0.01$). Öğrencilerin reddedilme duyarlılığı toplam puanlarında cinsiyete göre anlamlı farklılık tespit edilmemiştir ($p > 0.05$). Öğrencilerin reddedilme duyarlılığı toplam puanlarında yaş gruplarına göre anlamlı farklılık tespit edilmemiştir ($p > 0.05$). Bir işte çalışmayanların red duyarlılık düzeylerinin daha yüksek olduğu tespit edilmiştir ($p < 0.05$). Spor Bilimleri Fakültesi öğrencilerinin ve bir işte çalışanların reddedilmeye yönelik duyulan kaygıları daha düşük seviyededir. Ancak yaş ve cinsiyet red duyarlılığı etkilememektedir.

Anahtar Kelimeler: Red duyarlılık, Üniversite, Spor.

INTRODUCTION

Rejection sensitivity is defined as waiting anxiously for rejection, being ready to perceive and overreacting to rejection (Downey and Feldman, 1996). Recently, interpersonal sensitivity is discussed in a more descriptive way as interpersonal rejection sensitivity in order to avoid the confusion in common conceptualization while defining individuals with interpersonal sensitivity and to better define fear and uneasiness which merge with perceived interpersonal rejection (Erözkan 2004a). According to Downey and Feldman (1996), individuals who have high tendency for this can perceive the clues for rejection faster than other individuals and in such circumstances show more extreme and more negative reactions. On the other hand, individuals with low rejection sensitivity have an expectation of being accepted by other individuals and they do not show extreme anxiety or worry about their probability of being rejected (Downey and Feldman, 1996).

The need to be accepted and avoidance of rejection are seen as the key points in terms of an individual's having a meaningful and positive life. On the other hand, the primary factor which determines acceptance or rejection is how an individual perceives and interprets messages coming from the environment and how the individual reacts to these messages. When the first experiences of an individual are acceptance, the individual's life is positively influenced by this, while it is negatively influenced when the first experiences are negative (Pietrzak et al. 2005³; Özen and Güneri 2018⁴).

Rejection is a situation that causes individuals to feel less valuable depending on the significant interpersonal values in social relations and individuals' not being accepted by so-

³ Pietrzak Janina, Geraldine Downey & Ozlem Ayduk "Rejection sensitivity as an interpersonal vulnerability". In *Interpersonal Cognition* (Ed MW Baldwin), 62-84. New York: Guilford Press, 2005.

⁴ Dilek Şirvanlı Özen & Fulya Kübra Güneri, "İlişki Başarısının Temel Belirleyicisi: Reddedilme Duyarlılığı". *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 10/4 (2008), 454-469.

cial groups which are important for them (Marston et al. 2010).⁵

Rejection is not only a painful event while going through the experience, especially the first rejection experience an individual goes through is a factor that influences the individual's future social interactions and success. Thus, it is not unexpected for human beings to be more sensitive to potential clues of rejection. However, although people experience rejection many times all through their lives, some people interpret these experiences positively and continue to be moderate in their relationships, while some others perceive these as deliberate actions and overreact. In fact, in the centre of maintaining successful social relationships, there lies the degree of how sensitive people are to being rejected (Marston et al. 2010; Özen and Güneri 2018).

It can be seen that there are limited numbers of studies conducted in our country on the concept of rejection sensitivity. When the literature is reviewed, many factors can be seen on the basis of rejection sensitivity dynamic. Situations such as exam anxiety and worries about the future can create rejection sensitivity on university students. Since there are very few studies on this subject, this study becomes important. For this reason, it is thought that the present study will contribute to future studies by finding out university students' rejection sensitivity levels. The aim of the present study is to examine rejection sensitivity levels of university students.

1. METHOD

1.1. Participants

The research population consisted of 300 volunteer students, 150 from Ondokuz Mayıs University Faculty of Sport Sciences and 150 from Faculty of Theology in 2018-2019 academic year. In the study, in terms of data collection tools, "Demographic Information Form" developed by the researchers and "Rejection Sensitivity Questionnaire", which was developed by Downey and Feldman (1996) and adapted into Turkish by Erözkan (2004), was used to find out the students' rejection sensitivity levels.

1.2. Data Collection Tools

1.2.1. Rejection Sensitivity Questionnaire

The questionnaire is a 6 Likert type questionnaire consisting of 18 items developed by Downey and Feldman (1996) to find out the rejection sensitivity levels of individuals. The responses to items are scored between "very unconcerned" (1) and "very concerned" (6) for each item. The scores individuals can get from the questionnaire are between 18 and 108. A

⁵ Emily G Marston, Hare Amanda & Joseph P. Allen, "Rejection sensitivity in late adolescence: Social and emotional sequelae". *J Res Adolesc* 20/4 (2010), 959-982.

high score shows that the individual has high rejection sensitivity. Rejection sensitivity questionnaire is a Likert type scale which requires individuals to show their levels of concern or worry about the result of each situation. 17 of 18 items have a factor load higher than .40, while all of the items have a factor load higher than .30. Rejection sensitivity questionnaire has a high internal reliability ($\alpha=.83$). It also has high test-retest reliability; in short term test-retest reliability studies for 3 weeks after the first application, correlation scores between the first and second times are .83, while correlation scores are .78 for 4 months after the first application. The questionnaire was adapted into Turkish by Erözkan (2004) and reliability coefficient was found as .81. In our study, reliability coefficient was found as .85.

1.2.2. Data Analysis

The data were analyzed with SPSS 21 program. t test, Mann Whitney U and Kruskal Wallis were used in statistical analyses. Level of significance was taken as 0.05.

2. FINDINGS

Tablo 1: Students' Rejection Sensitivity Scores in terms of faculty

	Faculty	N	Mean	SD	p
Rejection sensitivity total score	Faculty of Sport Sciences	150	49,30	15,25	0,008*
	Faculty of Theology	150	53,88	14,43	

* $p<0.01$

Students' rejection sensitivity scores were compared in terms of their faculties. It was found that rejection sensitivity total scores of Faculty of Theology students were higher than those of Faculty of Sport Sciences students ($p<0.01$).

Table 2: Students' Rejection Sensitivity Scores in terms of gender

	Gender	N	Mean	SD	p
Rejection sensitivity total score	Male	126	50.80	15.40	0.436
	Female	174	52.17	14.68	

Students' rejection sensitivity scores were compared in terms of gender. No significant difference was found in students' rejection sensitivity total scores in terms of gender ($p>0.05$).

Table 3: Students' Rejection Sensitivity Scores in terms of age groups

	Age groups	N	Mean	SD	p
Rejection sensitivity total score	21 age and under	162	52.85	14.31	0.115
	22 age and above	138	50.11	15.70	

Students' rejection sensitivity scores were compared in terms of age groups in Table 3. No significant difference was found in students' rejection sensitivity total scores in terms of age groups ($p>0.05$).

Table 4: Students' Rejection Sensitivity Scores in terms of the question "are you working?"

	Are you working?	N	Mean	SD	Median	Min	Max	p
Rejection sensitivity total score	Yes	45	47.42	16.04	49	18	86	0.044*
	No	255	52.33	14.72	54	18	87	

Students' rejection sensitivity scores were compared in terms of their state of working. Rejection sensitivity levels of students who were not working were found to be higher ($p<0.05$).

3. DISCUSSION AND CONCLUSION

In our study, when students' rejection sensitivity scores were compared in terms of the faculty they were studying in, rejection sensitivity total scores of Faculty of Theology students (53.88 ± 14.43) were found to be higher than those of Faculty of Sport Sciences students (49.30 ± 15.25). This means that students of the faculty of Theology who have higher rejection sensitivity levels can perceive the clues of rejection faster than the students of the faculty of sport sciences and in such situations they can overreact and show negative reactions when compared with others. Thus, it can be thought that in terms of rejection, they are in a more anxious rejection expectation than the students of the faculty of sport sciences. On the other hand, it can be said that the students of the faculty of sport sciences, who have low rejection sensitivity, do not have the expectation to be accepted by others and they are not extremely concerned or sad about their possibility of being rejected. Erbaş (2012)⁶ reported rejection sensitivity questionnaire scores of the students of Primary Teaching department, culture of

⁶ Melda Meliha Erbaş, Öğretmen adaylarının mükemmeliyetçilik düzeylerinin red duyarlılığı ve öznel iyi oluş düzeylerine göre incelenmesi. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Samsun, 2012.

religion and knowledge of ethics teaching department, special education teaching department and foreign languages department. Rejection sensitivity scores found for all departments in Erbaş's study were higher than the scores of the students of faculty of sport sciences in our study.

When rejection sensitivity scores of university students were compared in terms of gender in our study, no significant difference was found in students' rejection sensitivity total scores (male; 50.80 ± 15.40 and female; 52.17 ± 14.68). It can be said that the reason why there were no differences in terms of gender can be associated with the fact that women take part in almost all areas of social life starting from the family and with the roles attributed to men and women by the cultural values of the society. Mellin (2008)⁷ found that rejection sensitivity levels of university students did not differ in terms of gender. Studies which did not support this result were also found. In their study, Downey et al. (1998)⁸ reported that in a possible dispute, women acted more negative when compared with men and after the dispute, they felt much more anger. This result shows that the fact that women form close relationships is more associated with their sense of feeling and for this reason, events which threaten closeness and togetherness activate rejection sensitivity of women more easily. Erözkan (2007)⁹ found that rejection sensitivity levels of female university students were higher than those of male students. In a study conducted on patients diagnosed with bipolar disorder, Benazzi (2000)¹⁰ reported that interpersonal rejection sensitivity was more common in women. In their study, Reijntjes, Stegge and Terwogt (2006)¹¹ stated that girls felt sadder in case of a possible rejection. Erözkan (2004a)¹² found that girls had higher average rejection sensitivity levels and that there were statistically significant differences between groups. The reason why there were differences between the results of the aforementioned study and our study is the fact that some of the subjects in our study were individuals doing sports.

⁷ Elizabeth A. Mellin, "Rejection Sensitivity and College Student Depression: Findings and Implications for Counseling". *Journal of College Counseling* 11 (2008), 32-41.

⁸ Geraldine Downey, Antonio L. Freitas, Benjamin Michaelis & Hala Khouri, "The self-fulfilling prophecy in close relationships: rejection sensitivity and rejection by romantic partners". *J Pers Soc Psychol* 75 (1998), 545-560.

⁹ Atılgan Erözkan, "Üniversite Öğrencilerinin Reddedilme Duyarlılıkları ile Sosyal Kaygı Düzeylerinin Bazı Değişkenlere Göre incelenmesi". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17 (2007), 225-240.

¹⁰ Franco Benazzi, "Characteristics of Bipolar II Patients With interpersonal Rejection Sensitivity". *Psychiatry and Clinical Neurosciences* 54 (2000), 499-501.

¹¹ Albert Reijntjes, Hedy Stegge & Mark Meerum Terwogt, "Children's Coping with Peer Rejection: The Role of Depressive Symptoms, Social Competence, and Gender". *Infant and Child Development* 15 (2006), 89-107.

In our study, no differences were found between rejection sensitivity levels of students younger than 21 (52.85±14.31) and older than 22 (50.11±15.70). Studies supporting this finding were found in literature. In two different studies conducted on the issue with university students in Turkey (Erözkan, 2004a; Erözkan, 2004b), it was shown that students' rejection sensitivity levels did not differ in terms of their ages. In another study, rejection sensitivity levels of the students did not differ significantly in terms of the variable of age (Özdemir, 2017).¹³

In our study, when rejection sensitivity total scores of students were compared in terms of students' having a job (47.42±16.04), rejection sensitivity levels of students who were not working (52.33±14.72) were higher.

Within this context, it can be said that students who were not working had higher anxious rejection expectation, and they had higher rates of perceiving rejection more and overreacting. Erözkan (2004a) found differences between socio-economic levels and rejection sensitivity. It was stated that individuals with low socio-economic level had higher averages when compared with individuals with moderate and high socio-economic level.

As a conclusion, in our study, anxious rejection expectations of students in the Faculty of Sport Sciences were lower than those of Faculty of Theology. Thus, Faculty of Theology students had higher concern for rejection. Age and gender do not influence rejection sensitivity levels.

REFERENCE

Benazzi, Franco. "Characteristics of Bipolar II Patients With interpersonal Rejection Sensitivity". *Psychiatry and Clinical Neurosciences* 54 (2000), 499-501.

Downey, Geraldine & Feldman, Scott. "Implications of rejection sensitivity for intimate relationships". *Journal of Personality and Social Psychology* 70 (1996), 1327-1343.

Downey, Geraldine., Freitas, Antonio L., Michaelis, Benjamin & Khouri, Hala. "The self-fulfilling prophecy in close relationships: rejection sensitivity and rejection by romantic partners". *J Pers Soc Psychol* 75 (1998), 545-560.

Erbaş, Melda Meliha. Öğretmen adaylarının mükemmeliyetçilik düzeylerinin red duyarlılığı ve öznel iyi oluş düzeylerine göre incelenmesi. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Samsun, 2012.

Erözkan, Atılgan. "Üniversite öğrencilerinin kişilerarası duyarlılıkları ile reddedilme

¹³ Hazel Esin Özdemir, Bir grup üniversite öğrencisinde bağlanma stilleri ile narsisizm arasındaki ilişki: reddedilme duyarlılığının aracı rolü. İstanbul: Işık Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

duyarlılıklarının bazı değişkenlere göre incelenmesi". *Gazi Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 5/2 (2004a), 85-98.

Erözkan, Atılgan. "Üniversite Öğrencilerinin Reddedilme Duyarlılıkları ile Sosyal Kaygı Düzeylerinin Bazı Değişkenlere Göre incelenmesi". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17 (2007), 225-240.

Erözkan, Atılgan. Romantik ilişkilerde reddedilmeye dayalı incinebilir bilişsel değerlendirme ve başa çıkma. Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi, Doktora Tezi, 2004b.

Marston, Emily G., Amanda, Hare & Allen, Joseph P. "Rejection sensitivity in late adolescence: Social and emotional sequelae". *J Res Adolesc* 20/4 (2010), 959-982.

Mellin, Elizabeth A. "Rejection Sensitivity and College Student Depression: Findings and Implications for Counseling". *Journal of College Counseling* 11 (2008),32-41.

Özdemir, Hazel Esin. Bir grup üniversite öğrencisinde bağlanma stilleri ile narsisizm arasındaki ilişki: reddedilme duyarlılığının aracı rolü. İstanbul: Işık Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Özen, Dilek Şirvanlı & Güneri, Fulya Kübra. "İlişki Başarısının Temel Belirleyicisi: Reddedilme Duyarlılığı". *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 10/4 (2008), 454-469.

Pietrzak, Janina., Downey, Geraldine & Ayduk, Ozlem. "Rejection sensitivity as an interpersonal vulnerability". *In Interpersonal Cognition (Ed MW Baldwin)*, 62-84. New York: Guilford Press, 2005.

Reijntjes, Albert., Stegge, Hedy & Terwogt, Mark Meerum. "Children's Coping with Peer Rejection: The Role of Depressive Symptoms, Social Competence, and Gender". *Infant and Child Development* 15 (2006), 89-107.

Toplum Bilimleri Dergisi – Journal of Social Sciences

ISSN: 1306-7877 e-ISSN: 2147-5644

Aralık / December 2019, 27 : 539-562

Bir “Çoklu Moderniteler” Örneği Olarak Türk Modernleşmesi

As a Sample Of Multiple Modernities: Turkish Modernization

Kemal ATAMAN

Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, Din Sosyolojisi Bölümü,
İstanbul, Türkiye

Marmara University, Department of Sociology of Religion,
Istanbul, Turkey

kemal.ataman@marmara.edu.tr

Gözde ÖZELCE

Dr., Humboldt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi,
Asya ve Afrika Araştırmaları Enstitüsü, Misafir Araştırmacı.
Berlin, Almanya

Dr., Humboldt University, Faculty of Humanities and Social Sciences,
Department of Asian and African Studies, Visiting Scholar.
Berlin, Germany

gozdeozelce@gmail.com

Makale Bilgisi / Article Information

<http://dx.doi.org/10.29228/tbd.2007.39408>

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 21 Ekim / October 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 13 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi / Published: 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2019

Cilt / Volume: 27

Sayfa / Pages: 539-562

Copyright © Published by Toplum Bilimleri Dergisi – Journal of Social Sciences.

All rights reserved. www.toplumbilimleri.com

Bir “Çoklu Moderniteler” Örneği Olarak Türk Modernleşmesi*

Öz: Bir yorumlayıcı çerçeve olarak ortaya çıkışı Taylor ve Eisenstadt’la başlasa da, “çoklu moderniteler” olarak algılanabilecek Batı tarzı modernleşmeye yönelik tartışmalar, tavır alışlar ve ılımlı ya da radikal çözüm arayışlarının bundan daha eskiye gittiği söylenebilir. Tanzimat’la başlayan süreçle birlikte Batı tarzı modernleşmenin etkilerine maruz kalan Osmanlı toplumunda, modernleşme karşıtı ve taraftarı görüşler hem İslami kesimde ve hem de Batı yanlısı aydınlar arasında yoğun bir şekilde tartışılmıştır. Bu makalenin amacı Tanzimat’la başladığı iddia edilen Türk modernleşme tartışmalarının izleğini sürerken aynı zamanda çoklu modernleşme/modernite tartışmalarının Osmanlı toplumundaki iz düşümlerine işaret etmektir. Çoklu moderniteleri çağrıştıran konuların, 1800’lü yıllarda Osmanlı aydınları arasında adı konmamış bir biçimde de olsa ele alınması, teorinin nerede ortaya çıktığından bağımsız olarak, bugünkü tartışmaların temellerinin o dönemde atıldığına göstergesi olarak okunabilir.

Anahtar Kelimeler: Çoklu Modernite, Türk Modernleşmesi, Batı-Doğu Karşıtlığı, Kemalist İdeoloji, Din

As a Sample of Multiple Modernities: Turkish Modernization

Abstract: Although its emergence as an interpretive framework began with Taylor and Eisenstadt, one can argue that the debates, attitudes and the search for moderate or radical solutions for Western-style modernization, which can be perceived as “multiple modernities,” go back a long way. In the Ottoman society, which was exposed to the effects of Western-style modernization with the Tanzimat period, anti-modernization and pro-modern views were discussed extensively among both the Islamic and pro-Western intellectuals. The aim of this article is to follow the traces of the Turkish modernization debates, which are claimed to have started with the Tanzimat, while also pointing to the reflections of the multiple modernization / modernity debates in the Ottoman society. The fact that the issues that evoked “more than one type of modernity” were addressed in an unnamed manner among the Ottoman intellectuals in the 1800s can be read as an indication that the foundations of today’s debates were laid in that period regardless of where the theory itself originally.

Keywords: Multiple Modernity, Turkish Modernization, West-East Opposition, Kemalist Ideology, Religion.

* Bu çalışma, danışmanlığını Kemal Ataman’ın yaptığı, Gözde Özelce’nin , “Türkiye’de Kadın Sufileri Rehber Edinenler Üzerine Nitel Bir Araştırma: Cemalnur Sargut ve Hayatnur Artıran Örneği” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

GİRİŞ

Tarihsel olarak modernleşme, 17.yy'dan 19.yy'a kadar Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'daki toplumsal, ekonomik ve politik sistemlerde meydana gelen değişimin bir ürünü olarak gelişen ve sonra diğer Avrupa ülkelerine, ardından da Güney Amerika, Asya ve Afrika kıtalarına yayılan bir süreç olarak kendini göstermiştir.¹ "Günümüzde modernleşmeye ve modernliğe duyulan aşırı istek çağdaş dünyanın en karşı konulmaz ve yaygın isteği olarak karşımıza çıkmaktadır"² diyen Eisenstadt'ın, ülkelerin modernleşme çabasını "yakalanılan bir ağ"³ olarak tanımladığını ve modernizmin beraberinde getirdiği düzensizlik, dönüşüm, başkaldırı gibi toplumsal sorunları irdelediğini görüyoruz. Dolayısıyla günümüzde sosyal bilimlerde üzerinde en çok durulan konulardan biri, Batı dışı toplumların modernleşme sürecinde yaşadığı krizler ve bu krizler sonucunda modernliğin kendini yeniden tanımlanması, olarak karşımıza çıkıyor. Peki modernliğin tanımı ne olmalıdır? Daha da önemlisi, modernlik algısı neden Batı merkezli tanımlamalar sarmalında dönüp durmuştur?

Taylor'ın, modernlik tanımlarının farklılığını kültürel teori ile akültürel teori farklılığına dayandırdığını görüyoruz. Modernlik tanımlaması yaparken kültürel relativizmi dikkate alan, Batı dışı kültürlerin geçirdiği tarihsel süreçlerin izdüşümlerini anlama çabasına yönelik bir hermenötik yaklaşımla yola çıkan kültürel teoriye karşılık; akültürel teorinin açmazlarını şu şekilde ifade ediyor Taylor:

"Sadece akültürel bir teoriyi esas almak sosyal bilimlerin günümüzdeki en önemli görevini yerine getiremez hale getirir. Dünyanın farklı bölümlerinde oluşmakta olan alternatif modernliklerden meydana gelen yelpazeyi anlamamak! Bu durum bizi, etnosantrik bir hapishaneye kilitler, ne yaptığımızın farkında olmaksızın kendi formlarımızı herkese yansıtmaya mahkûm eder."⁴

Elbette ki modernlik tanımlarının kültürel etnosantrizme kurban edilmesinin öyküsünde sömürgecilik faaliyetleri ve şarkiyatçılık yaklaşımı etkin rol oynuyor. Edward Said'in *Oryantalizm*'deki tezini haklı gören Jale Parla, şarkiyatçılığın, Doğu'yu Batı'nın kültürel ve ideolojik kurumları, bu kurumların yarattığı sözcükler, imgeler ve doktrinlerle bezenmiş bir söylem yolu ile algılamaktır⁵ diyerek, Batı'yı Doğu hakkında vicdani bir değerlendirmeye gitmemekle eleştiriyor ve bunun nedenin sömürgecilik faaliyetleri

¹ Samuel N. Eisenstadt, *Modernleşme, Başkaldırı ve Değişim* (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2007), 11.

² Eisenstadt, *Modernleşme, Başkaldırı ve Değişim*, 11.

³ Eisenstadt, *Modernleşme, Başkaldırı ve Değişim*, 11.

⁴ Andrew Davison, *Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik*. Çev. Tuncay Birkan (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 81.

⁵ Jale Parla, *Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik* (İstanbul: İletişim, 1985), 11.

olduğunu belirtiyor. "Doğu, Batı'nın sömürgesi olduğu sürece, zaten kurulu efendilik ve köle ilişkisi Doğu'ya ilişkin metinlerin belli bir doğrultuda üretilmesiyle pekiştirilecektir."⁶

Taylor'ın, modernizmin Batı yanlı okunmasına karşı gösterdiği eleştiriye katılan Andrew Davison'ın yaklaşımına göre, içinde bulunduğumuz bu tarihsel anı, insan deneyiminin derinliğini kavrayacak bir biçimde ele almamız gerekmektedir. Yorumlayıcılık karşıtı metodolojik yaklaşımların önyargıları beslediğini ve karşımızda olan derinliği kavramamıza sürekli olarak engel olduğunu belirten Davison, Batı merkezli modernite tanımlamasına şu cümlelerle karşı çıkıyor.

"Modernlik, bir yaşam veya siyaset biçimini diğerleri üzerinde zafer kurmasını gerektirmez... Modernlik, kavrayışları ve aralarındaki ilişkiler mücadele zeminin oluşturan bazen birbiri ile çatışan, bazen bağdaşan, bazen geçici ama her zaman değişmeye açık olan birçok katılımcıdan gelen çok boyutlu bir tepkiden oluşur... Başkalarını modernlik tarihinden dışlamaya değil, bu tarihin içine katmaya hazır olmamız gerekir."⁷

Oysa Taylor'ın güçlü bir şekilde ifade ettiği üzere, Aydınlanma'nın sunduğu paketten kurtulamadığımız sürece, hem bütün toplumların modernleşme serüvenlerinin Batı tarzı sekülerleşme serüveninden geçmek zorunda olmadığını hem de "başkalarının kimlik anlayışlarının bizimkilerden ne kadar farklı olduğunu ve bu farklılığın modernliğin yeni çehrelerini yarattığını anlamak mümkün görünmemektedir."⁸

Tonnies'in *Gemeinschaft* ve *Gesellschaft* kavramlarının hem Avrupa'da hem de Avrupa dışında, modernliğe geçiş adı verilen sürecin evrelerini saptamak ve açıklamak amacıyla yaygın bir biçimde kullanıldığını belirten Durakbaşa,⁹ toplumların ilerdeki modern topluma doğru düz çizgisel bir yolda ilerleyen "ilkel", "geleneksel" veya "gelişmekte olan toplumlar" diye modernliğin farklı derecelerine göre adlandırılmasının altını çiziyor.¹⁰ Görülüyor ki "ilkel" ve "geleneksel" aynı torba içine konularak cemaat kategorisi altında incelemeye tabi tutulmuştur. Bu noktada Benedict Anderson'ın *Hayali Cemaatler* tanımlamasına gönderme yapan Taylor¹¹ "kültürel kimliğe saygının ve bu kimliğin tanınmasının çok önemli ve belirleyici bir insani unsur"¹² olduğunu vurgulamakta,

⁶ Parla, *Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik*, 10.

⁷ Davison, *Türkiye'de Sekülerimiz ve Modernlik*, 79.

⁸ Davison, *Türkiye'de Sekülerimiz ve Modernlik*, 82.

⁹ Ayşe Durakbaşa, *Halide Edip, Türk Modernleşmesi ve Feminizm* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 77.

¹⁰ Durakbaşa, *Halide Edip*, 77.

¹¹ Charles Taylor, *Seküler Çağ*. Çev. Dost Körpe (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2014), 423.

¹² Charles Taylor, *Modern Toplumsal Tahayyüller*. Çev. H. Koyukan (İstanbul:Metis Yayınları, 2006), 187.

ulus devlet stratejisinde yeni geleneklerle bir ahlak düzeni oluşturma ve bunların suniliği konusunun altını çizmektedir.

“Temel varsayım şu: Batı modernliğinin çekirdeği toplumda yeni bir ahlak düzeni kavrayışının egemen olmasıdır. Başta bu kavrayış sadece kimi itibarlı düşünürlerin zihinlerinde yer alan bir fikirdi, ama sonrasında daha geniş bir tabakanın ve nihayetinde toplumların yanında, toplumların tamamının toplumsal tahayyüllerini şekillendirir hale geldi. Şimdi bizler için öyle aşikâr bir durum almış durumda ki, onu sadece olası ahlak düzeni kavrayışlarından biri olarak görmekte zorlanıyoruz.”¹³

Toplumun tüm alanlarında süreklilik arz eden değişimler sebebiyle ortaya çıkması kaçınılmaz olan düzensizlik ve bozulma, modernleşmenin temel öğelerinden birini oluştururken,¹⁴ bireye ait rollerin performansına yönelik yaklaşımın en yaygın olarak inkar edildiği alan cemaat ve aile ilişkilerindeki ayrışma olarak kendini gösterir¹⁵ demektedir Eisenstadt. Sekülerleşmeyi de içeren kültürel modernleşme süreçlerinin “yıllara dayanan, kabul edilmiş değerleri, gelenekleri ve geleneklerin taşıyıcılarını onların temsilcilerini kesin olarak zayıflattığını”¹⁶ belirtirken, bunun ancak denetim mekanizmaları ile sağlanabileceğini vurguluyor. Sosyal bilimler alanında 1960’lı yıllarda, araştırmaların yoğun olarak geleneksel ve modern toplumlar arasındaki farklılıkları belirlemeye yöneldiğini belirterek, -Parsons’ın terminolojisi kullanılacak olursak- “geleneksel toplumların onlara verilen rol gereği tikelci ve doğuştan edinilen haklara göre, modern toplumların ise evrensellik ve başarıya ulaşma ölçütlerine göre nitelendiği vurgusuyla”¹⁷ modern toplumun “denetim” atına alabilme becerisi üstünden kurgulandığının altını çizmektedir.

Eisenstadt, modernleşme sürecine giren birçok ülkenin analiz edilebilmesi için önceden doğru varsayılan bu kuramların,¹⁸ farklı toplumlarda oluşan farklı krizleri açıklamakta ve nasıl baş edilebileceği konusunda yetersiz kalmasının anlaşılmasıyla¹⁹ bir açmaza girildiğinin ve modernleşmenin “çöküşü” ya da “politik çürümüşlük” gibi

¹³ Taylor, *Modern Toplumsal Tahayyüller*, 12.

¹⁴ Eisenstadt, *Modernleşme, Başkaldırı ve Değişim*, 35.

¹⁵ Eisenstadt, *Modernleşme, Başkaldırı ve Değişim*, 41.

¹⁶ Eisenstadt, *Modernleşme, Başkaldırı ve Değişim*, 36.

¹⁷ Samuel.N. Eisenstadt, “Kemalist Yönetim ve Modernleşme: Bazı Karşılaştırmalı ve Analitik Görüşler,” *Atatürk ve Türkiye’nin Modernleşmesi* içinde. Ed. Jacop M. Landau. Çev. Meral Alakuş (İstanbul: Sarmal Yayınevi,1999), 21.

¹⁸ Eisenstadt, “Kemalist Yönetim ve Modernleşme,” 24.

¹⁹ Eisenstadt, “Kemalist Yönetim ve Modernleşme.” 25.

kavramların ortaya çıktığını belirtmektedir.²⁰ Dolayısıyla, bu kavramlar, aslında modernleşme paradigmasının çöktüğünü ifade ederken, geleneksel toplumda yarattığı yıkıcı etkiyi şu şekilde dile getiriyor: "Geleneksel yaşam biçimlerinin yıkılarak ortadan kaldırılması, yaşayan modern bir toplumun ortaya çıkmasını kesinlikle garantilemiyordu. Daha da ötesi geleneksel aile, topluluk ve hatta politik düzenlerin yıkılması, genel olarak topluma yaşayan modern bir düzen getirmek yerine toplumda çözülme, suçluluk ve kaos yaratıyordu."²¹

Eisenstadt'ın yaklaşımından hareketle, küreselleşme ile birlikte ulus devlet yapısındaki ideolojik çizginin ve oluşturulan kurumsal kültürel modellerin değişime uğramasının kaçınılmazlığı sonunda, "artık bu kurumlar, örneğin, ekonomik, politik ve kültürel açıdan modern hayatın pek çok alanını yeterince kontrol altında tutabilir mi?" diye soran²² Grace Davie, bu sorudan hareketle aslında "modernliğin hakiki çekirdeği nedir?"²³ sorusuna cevap arıyor. Modernlik özünde totaliter mi yoksa çoğulcu mudur? Ya da, kontrol ve otonomi ne kadar arzulanırdır? gibi sorulara verilecek cevaplar üzerinden modernliğin yeni tanımının izlerini sürmeye çalışan Davie, din olgusunun bu gerilimler içindeki rolünü analiz etmeye çalışmaktadır.

Davie ve Taylor'ın yaklaşımına benzer biçimde Göle, oluşan ve dahi oluşacak olan melez desenler, toplum örgüsünde modernizmin tanımının değişmek zorunda olduğu vurgusuyla; geleneksel/modern, İslam/Batı, gerici/ilerici gibi karşıtlıklar/zıtlıklar üzerine kurulu açıklamaların yetersizliğine değinmekte ve şöyle demektedir. "Bu nedenle, aydınlanma çağının ilerleme tutkusunun insan-doğa dengelerini bozucu etkisinin, sanayileşme sürecinin uniformize eden dinamiklerinin, Batı dünyası tarafından eleştiri merceğine oturtulduğu göz önüne alındığında, modernliğe olduğu kadar İslami oluşumlara da yaklaşım ufkumuz genişleyebilir."²⁴

Tüm bu yaklaşımlar ışığında, artık "Batı merkezli" bir modernlik tanımından uzaklaşılması gerektiğinden hareketle Eisenstadt, bu konuyu kapsamlı biçimde "Çoklu Moderniteler" adlı makalesinde dile getirmektedir.²⁵ Eisenstadt'ın makalesini baz alarak, çoklu modernite teriminin birkaç faktöre işaret ettiğini belirtiyor Geoffroy. Modernite ile batılılaşmanın özdeş olmadığı öncülünden hareketle - tarihsel olarak önceleyen olsalar da ve diğer modern vizyonlara referans noktası olmaya devam etseler de- modernitenin batı

²⁰ Eisenstadt, "Kemalist Yönetim ve Modernleşme," 24.

²¹ Eisenstadt, "Kemalist Yönetim ve Modernleşme," 24.

²² Grace Davie, "Din Sosyolojisinde Yeni Yaklaşımlar: Batılı Bir Bakış." Çev. M. Akgül ve İ. Çapcıoğlu. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 16, S. 1 (2005): 201-214, 214.

²³ Davie, "Din Sosyolojisinde Yeni Yaklaşımlar," 214.

²⁴ Nilüfer Göle, *Modern Mahrem* (İstanbul: Metis Yayınları, 2011), 178.

²⁵ Samuel N. Eisenstadt, "Multiple Modernities", *Daedalus* C. 1, S. 129, (2000): 1-30. Aktaran Grace Davie, "Din Sosyolojisinde Yeni Yaklaşımlar," 2.

kalıbının “otantik” modernitelerin tek örneği olmadığını kabul etmek gerekiyor. “Çoklu moderniteler” konsepti, bu gibi modernitelerin “statik” olmadığı, sürekli olarak değiştiği algısını sürdürür. Dolayısıyla modernliğin farklı tanımlamalarında “din” olgusunun önemli bir eksen haline geldiğini ve din ve modernliğin birbirinin karşı kutuplarından yer almadığının vurgulandığını görüyoruz. Nitekim Eisenstadt’ın çoklu moderniteler yaklaşımına değindiği makalesinde Geoffroy görüşlerini, “Benim hipotezim, dinin modern çağdan küresel çağa geçişte önemli bir role sahip olduğudur; çünkü din, çoğunlukla devletin etki alanları dışında işleyen sosyo-kültürel bir etkidir.”²⁶ şeklinde dile getirmektedir.

Dine dönüşün tüm dünyada ayak seslerinin duyulduğu günümüzde, bu olgunun modernlik tartışmalarının önemli bir ekseninde durması, Türk modernleşme tarihindeki süreçlerin bu dinamiklerden nasıl etkilenmiş olabileceği sorusunu da beraberinde getiriyor. Bu bağlamda, Türk modernleşme tarihinde “din” ve onun önemli bir etki alanı olan “kadın” olgusunun nasıl şekillendiği ve geçirilen bu süreçte çoklu modernleşme argümanlarının sinyallerinin bize iki yüzyıl öncesinden nasıl ulaştığı hususunu incelemek yerinde olacaktır.

1. TÜRK MODERNLEŞMESİNDE ÇOKLU MODERNİTENİN AYAK İZLERİ

Tanzimat’la başladığı kabul edilen Türkiye’nin modernleşme tarihinde, Batılılaşma yanlısı aydınların düşüncelerinin kimi zaman İslami unsurlarla buluşmasından, kimi zaman da İslami unsurlardan tamamen ayıklanmış Batı merkezli bir söylem içinde olmalarından dolayı eleştirildiklerini görüyoruz. Makalenin bu bölümünde, Tanzimat’la başlayan modernleşme sürecinde oluşan farklı Batılılaşma algılarını ve çoklu modernite argümanlarının tarihsel süreçte karşımıza çıkışının izlerini sürmeye çalışacağız.

Ahmet Yaşar Ocak, Türkiye tarihçiliğinde, Batılılaşma sürecinin felsefi, sosyolojik ve psikolojik boyutları üzerinde durulmadığına dikkat çekerek, daha ziyade Batılılaşma politikası ve hareketlerinin ele alındığını ve sürecin Batılı bir perspektiften verildiğini belirtmektedir. Ocak’a göre, aslında “açıkça söylenmese de, Tanzimat’tan itibaren Batıcılar, İslam’ı, geriliğin ve ilkeliğin sorumlusu olarak tutmaktadır ve günümüzde de devam eden çatışma buradan kaynaklanmaktadır.”²⁷ Tanzimat dönemi devlet adamlarıyla, Tanzimat aydınlarının, analiz etmeye çalıştığımız konularda birbiriyle görüş farklılığına düştüğü bir gerçektir. Ocak’ın burada Tanzimat Dönemi’nin devlet politikalarını eleştirdiğini düşünmek gerekir. Nitekim benzer bir eleştiriyi, aşağıda da görüleceği üzere, Şerif Mardin’in de ele almış olduğunu ve Kemalizm’e yönelttiği ideolojik eleştiriyi aslında

²⁶ V. Geoffroy, “Theorizing Religion in the Global Age: A Typological Analysis.” Çev. Abdullah Özbolet. *Fırat University Theology Periodicals*, 17 (1), (2012): 5-10, 5.

²⁷ Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler Türkiye ve İslam* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1999), 7.

Tanzimat'la başlayan sürece endekslediğini görüyoruz. Körü körüne gerçekleşen bir Batılılaşma süreci karşısında Mardin, İslami unsurlardan ayıklanmış Tanzimatçı devlet politikasını, "böyle bir tavır, siyasette iyinin ve kötünün ölçüsü olarak başvurulmuş şeriatın yerine hiçbir şey getirmeyen Tanzimat devlet adamları için, ideolojik bir boşlukla neticelendi... İslam'ı şahsi bir din olarak anlayıp kabul edecek kadar Avrupalılaştılar"²⁸ diyerek yermektedir. Oysa, Tanzimat dönemine aydınlar açısından yaklaştığımızda, Jale Parla bunun tam aksini düşünmekte, Tanzimat dönemini, İslami yaşam kültürünün etkisi altında var olmaya çabalayan kısıtlı bir Batı'ya yönelik olarak ele alıp, ayet ve hadisin gölgesinde kalan bir Batıcılık anlayışının eleştirisini yapmaktadır.²⁹

Parla'nın yaklaşımına paralel olarak, ılımlı Batıcılar olarak adlandırabileceğimiz görece muhafazakar görüşte olanlar, Tanzimat döneminin belirgin bir düşünce akımına öncülük etmiş oldular ki bu görüş; İslam'ın kadın-erkek ilişkileri, kadının eğitimi ve toplumsal görünürlüğü açısından yanlış yorumlandığı ve reformist bir okuma ile İslam'da kadının yeri konusunda yeniden yapılandırılmaya gidilmesi yönündedir. Örneğin Şemseddin Sami, kadınların eğitim alması yoluyla aslında tüm insanlığın eğitim almış olacağı yönünde³⁰ Batı tarzı reformist bir düşünceyi savunurken aynı zamanda kadınların fitratına uygun bir işte çalışma zorunluluğunun altını çizmekte; dolayısıyla da İslami sınırları korumaya çalışmaktadır. Daha doğrusu Sami, kadının eğitim hakkını İslamiyet'e aykırı bulmamakta, kadının Müslüman toplumlardaki konumunu, İslamiyet'in kötü yorumundan³¹ kaynaklandığını ispata çalışmaktadır. Şemseddin Sami, "Kadınlar" adlı yazısında kadın ve erkeğin durumlarıyla ilgili şunları dile getirir: "Kadın, bir umumiyet nazarıyla bakılırsa bir insan olduğu görülür; kısrağın attan ne kadar farkı varsa, kadının da erkekten o kadar farkı olmak iktiza eder."³²

Keza Namık Kemal, Osmanlı İmparatorluğunun bekası hususunda, Müslümanlık hukuku ve ahlakının öneminin altını çizmekte ve aynı zamanda kadının mahremiyeti ve toplumsal konumunun değişmeye başlayışını şu cümlelerle eleştirmektedir: "Eğer sizin medeniyet sandığınız şeyler karıların açık saçık sokağa çıkması ve meclislerde dans etmesiye onlar ahlakımıza mugayirdir."³³ Tiyatro yazarlığına ve edebiyata verdiği önemle anılan Kemal, eserlerinde en çok vatanseverlik, hürriyet, insan hakları, İslam birliği ve aile ahlakı gibi konulara önem vermiştir.³⁴ Modern Türk tiyatrosunun başlangıcının Tanzimat dönemine dayandırılması yaygın bir kanıdır ve Namık Kemal tiyatroya halkı aydınlatacak

²⁸ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesi'nin Doğuşu* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004),135.

²⁹ Parla, *Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik*,12.

³⁰ Göle, *Modern Mahrem*, 52.

³¹ Göle, *Modern Mahrem*, 53.

³² Şemseddin Sami, "Kadınlar," *T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu*, Ankara, C. 3,(1992), s. 1027.

³³ Jale Parla, *Babalar ve Oğullar: Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri* (İstanbul: İletişim Yayınları,1990), 69.

³⁴ Namık Kemal, *Vatan Yahut Silistre* (İstanbul: Nesil Basım A. Ş, 2013), 4.

sosyal bir fayda aracı olarak yaklaşmıştır. Osmanlı’da 19. yüzyılın ikinci yarısında tiyatronun gelişimine ciddi katkıları olan ³⁵ Kemal’in, Batı kültürünün sanatsal unsurlarını, kendi kültürel değerlerini yaşatmak amacıyla “araç” olarak kullandığını söylemek mümkündür. Onun, İslami değerlere sahip çıkışının izlerini, oryantalist yazar Ernest Renan’ın bir konferans sunumunda İslam’ın ilme ve terakkiye engel olduğunu söylemesine karşılık olarak, Midilli’de sürgünde iken kaleme aldığı *Renan Müdafanamesi*’ndeki esaslı cevabında görüyoruz.³⁶ Nitekim Niyazi Berkes’in *İki Yüz Yıldır Neden Bocalıyoruz ?* kitabının satırlarında Namık Kemal’i değerlendirışı dikkat çekicidir. “O zamana kadar Türkiye’de bulunmayan bir aydın sınıfı yetişmişti. Bunlardan biri olan Namık Kemal, Tanzimat’ın Batılılık adı altında, içine düştüğü tuzağı apaçık görüyordu... Onun köylünün durumu, devletin idaresi, mali şartlar, dış siyaset hakkında gözlemleri bugün bile değeri olan fikirlerle doludur.”³⁷ Berkes, Tanzimat aydınları açısından durum bu haldeyken, ekonomik ve devlet politikaları söz konusu olduğunda Batı’ya bağımlı olma tuzağına düşülmüş olduğunun altını çizer.

Tanzimat Dönemi aydınlarından bir diğeri olan Ahmed Mithat, sayısı altmışı aşan büyük hikaye ve romanlarından pek çoğunda Tanzimat devrinin karakteristik düalizmini sergilemiştir.³⁸ Doğu medeniyetinin ahlak ve geleneklerine bağlı kalarak Batı kültürünü benimsemiş müspet tiplerle, milli örf ve adetlerimize ilgisiz, Batı’nın sadece serbest ve rahat yaşama tarzını benimsemiş menfi tipler arasındaki çatışmayı romanlarında konu etmiştir.³⁹ Ahmed Mithat’ın müspet ve menfi tip ayrımı, dönemin çatışmacı yapısını yansıtması açısından ilginçtir ve konu günümüzde modernizm eleştirileri kapsamında devam eden tartışmaların ilk sinyallerini veren bir görünümüdür. Hilmi Ziya Ülken’e göre, Türk fikir hayatında ilk defa onunla Batı’nın felsefe problemleri üzerinde düşünölmeye başlanmıştır. *Dağarcık*’ta yayımladığı “Felsefe ve Filozofla” başlıklı yazılarında filozof kelimesinin dinsiz ve kayıtsız insan anlamına geldiği şeklindeki avami telakkiyi eleştirerek filozofun da dindar olabileceğini savunmuş ve Müslüman filozoflardan intikal eden eserleri buna delil göstermiştir.⁴⁰

Osmanlı toplumunda kadın sorununun ortaya çıkması ve kadın ve aileyle ilgili sorunların gazetelerde tartışılmaya başlanması, Tanzimat’ın aşırı Batıcılığına ve istibdada tepki olarak ortaya çıkan Genç Osmanlılar hareketinin temsilcileri Namık Kemal, İbrahim

³⁵ Namık Kemal, *Vatan Yahut Silistre*, 5.

³⁶ Namık Kemal, *Vatan Yahut Silistre*,3.

³⁷ Niyazi Berkes, *İki Yüzyıldır Neden Bocalıyoruz?* (İstanbul: Cumhuriyet Kitapları,1997), 30.

³⁸ Orhan Okay, *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1989), 102.

³⁹ Okay, *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi*, 102.

⁴⁰ Okay, *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi*, 103.

Şinasi'nin yazılarıyla başlamıştır. Genç Osmanlılar Batı'nın “ilerleme” kavramıyla uyumlu bir İslam Devleti'nin sentezini oluşturmaya çalışmışlardır.⁴¹

“19.Yüzyılın sonları 20. Yüz yılın başında İslam dünyasında kadınların durumunu evrimleştirmeyi hedef alan eğitilmiş, milliyetçi ve genellikle erkek seçkinlerden, kadın haklarıyla ilgili eğitim, cinslerin ayırımı, örtünme ve çok karılık sorunlarına yoğunlaşan ve ilerlemeyi hedef alan gündemleriyle ve İslami devletin modernizmle bağdaşabileceği sorunuyla reformcuların ortaya çıkışına tanıklık etmiştir.”⁴²

Kandiyoti'nin, Tanzimat dönemini “İslam devletinin modernizmle bağdaşabileceği” şeklinde yorumlaması, günümüzde sosyal bilimlerde yeni yeni tartışılmaya başlanan, çoklu modernite kavramı üzerinden yürütülen İslam ve modernlik tartışmalarını çağrıştırmaktadır.⁴³ Nitekim, İslamiyet'in ilerlemeye engel teşkil etmeyeceğini vurgulayan Namık Kemal, Semşeddin Sami ve Ahmed Mithat gibi Tanzimat aydınlarının, Batı Uygarlığı'nın maddi ve manevi yanlarının ayrılması gerektiğinden hareketle, radikal Batıcılık anlayışından uzak durmaları, çoklu modernite anlayışının ilk sinyallerini veren bir duruma işaret etmektedir. Dönemin kadın olgusuna bakışı nasıldır sorusuna verilecek yanıtı, ilk kadın roman yazarı Fatma Aliye'nin düşüncelerinde de bulabilmek mümkündür. Geleneksel ve modern ikileminde kalan Tanzimat dönemi, bu ikilemi, kadının nasıl bir eğitim alması gerektiği ve aynı zamanda eş/anne konumu nasıl muhafaza edebileceği gibi sorulara da taşımıştır. Fatma Aliye, dönemin ruhuna uygun bir biçimde öncelikle iyi bir eş ve anne olmanın önemine vurgu yapması sebebiyle- bunu layıkıyla başarabilmenin yolunun kadının eğitim alması gereğinden bahsetse de- bazı çevrelerce İslamcı kabul edilmiştir.⁴⁴ “İslam kadını” referans çerçevesi⁴⁵ içinde kalmaya çalışarak, kadını şekli bir Batıcılık anlayışından uzak tutmaya gayret etmiş ve düşünce

⁴¹ Tülay Keskin, “Demet Dergisi'nde Kadın ve İlerleme Anlayışı,” *Tarih Araştırmaları Dergisi*, C. 37, S. 24, (2005), 2.

⁴² Deniz Kandiyoti, *Cariyeler Bacılar Yurttaşlar İçinde Kadın, İslam ve Devlet* (İstanbul:Metis Yayınları,1997), 87.

⁴³ Zehra Yılmaz küresel İslam olarak ele aldığı İslamcılığı küresel modernleşme sürecinin antitezi değil tamamlayıcısı olarak görerek, Göle ve Kandiyoti'nin yorumuna sahip çıkan bir yaklaşımla İslamcılığın modernleşmeye değil, modernleşmenin Batılılaşma ile eşleşmesine karşı olduğunu belirtmektedir. Küresel İslamcılığın küreselleşmenin ekonomik boyutunu benimserken kültürel boyutuna ait eleştirileri ve post modernizm ile birlikte seyreden demokrasi, çoğulculuk, kadın hakları gibi kavramları bünyesinde barındırdığının altını çizerek, “radikal İslam”ın söyleminden farklılaşan kimilerince “ılımlı” kimilerince “sivil İslam” olarak adlandırılan bir yaklaşımı dile getirdiklerini ifade etmektedir. Detaylı bir değerlendirme için bkz. Zehra Yılmaz, *Dişil Dindarlık: İslamcı Kadın Hareketinin Dönüşümü* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 62-65.

⁴⁴ Yaprak Zihniöğlü, *Kadinsız İnkılap* (İstanbul: Metis Yayınevi, 2003), 48.

⁴⁵ Zihniöğlü, *Kadinsız İnkılap*, 48.

dünyasının gelişimine katkıda bulunacak bir modernleşme anlayışının yerleşmesine çalışmıştır.⁴⁶ Görüldüğü üzere Fatma Aliye'nin önerisi “yerli kalarak” modernleşmektir.⁴⁷

Osmanlı'da modernleşme hareketlerinin izlerini sürmeye devam ettiğimizde, II. Meşrutiyet döneminde radikal Batıcılık anlayışının güçlendiğini, rasyonalist ve pozitivist akımların etkilerinin barizleştiğini görüyoruz. Nitekim bu dönemi, Cumhuriyet inkılaplarının Meşrutiyet döneminde ortaya atılmış önerilerin devamı olarak gören ve düşünsel anlamda inkılapların ilk şekillenışı temsil ettiğini düşünenler mevcuttur. Şerif Mardin'e göre Türk devriminin geçmişi, Jön Türk devrimine kadar uzanır ve Cumhuriyetçi rejimin kurulmasının temelleri 1908'de atılmıştır.⁴⁸

Dönemin önemli aydınlarından Abdullah Cevdet ve Celal Nuri'ye “radikal Batıcı” oldukları gerekçesiyle sert eleştiriler yöneltilmiştir. Abdullah Cevdet ve Celal Nuri'yi, *Kitle Psikolojisi* adlı kitabın yazarı Gustave Le Bon'un müritleri⁴⁹ olarak tanımlayan Meriç, o dönem *Edebiyat-ı Umumiye*'de Le Bon'un fikirlerinin hayranlıkla bahsedilmesinden duyduğu rahatsızlığı şu şekilde dile getirmektedir. “Avrupa Tanzimat'tan beri aynı emelin kovalayıcısıdır: Türk aydınında mukaddesi öldürmek. Mukaddesi yani İslamiyet'i... Tahrip ameliyesi hiç değilse aydınlar kesiminde tam bir başarıya ulaştı. Celal Nuri, Abdullah Cevdet, Baha Tevfik ve Sabahattin Bey.”⁵⁰ Oysa, özellikle Abdullah Cevdet konusunda, onun Batı tarzı modernleşme konusundaki görüşlerine daha ılımlı yaklaşanlar da vardır. Hanioglu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Abdullah Cevdet* kitabında şu satırlara yer veriyor.

“Doğu kültürüyle, Batı teknoloji ve kültürünü bağdaştırma isteğinden dolayıdır ki, Abdulah Cevdet, Sheakspeare, Schiller, Byron, Calderon, Goethe, Milton gibi Batı yazarlarının yanısıra, Ebu'l-Alâ el Maarrî, Ömer Hayyam, Firdevsi, Sâdî gibi Doğu şöhretlerinin de eserlerinin Türkçe'ye çevrilmesi gerektiğini belirtiyordu... Doğu ve İslam aleminde de büyük düşünürlerin yetiştiğini Avrupalılara göstermeyi amaçlıyordu. *İçtihad*'ın ilk sayılarında bu eğilim kolaylıkla gözlenebilir.”⁵¹

⁴⁶ Sahika Karaca, “Fatma Âliye Hanım'ın Türk Kadın Haklarının Düşünsel Temellerine Katkıları”, *Karadeniz Arastirmalari*, S. 31, (2011), 7.

⁴⁷ Karaca, “Fatma Âliye Hanım,” 7.

⁴⁸ Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset* (İstanbul: İletişimYayıncılık, 2004), 165.

⁴⁹ Cemil Meriç, *Bu Ülke* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005),162.

⁵⁰ Meriç, *Bu Ülke*, 176.

⁵¹ Şükrü Hanioglu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Dr. Abdullah Cevdet ve Dönemi* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1981), 83.

"Batı bizi doğru tanısin ve tanıtsın, biz de batıyı kendi dindaşlarımıza doğru tanıtalım"⁵² diyen Abdullah Cevdet, Mustafa Kara' ya göre de kendi kültürüne sırtını dönen radikal bir batıcılık anlayışından uzaktır. Kara, Cevdet için, bir taraftan "aşırı batıcı fikirleri savunurken Doğu dünyasının kalbi atmosferini, edebi güzelliklerini de yaşatmıştır" demektedir.⁵³ Jön Türklerin aldıkları eğitim dolayısıyla pozitivist ve bilimsel bakış açısını benimsemiş olmalarından dolayı Abdullah Cevdet ve Ahmet Rıza'nın⁵⁴ toplumsal fikirlerinde bu etkilerinin görüldüğünü kabul eden Durakbaşa, yine de konuya Mardin'den alıntıyla şöyle bir parantez açıyor.

"Abdülhamit'in, koskoca bir imparatorluk ahalisini bir kollektif kimlikle bütünleştirmek için başvurduğu strateji, yani "bir proto-milliyetçilik biçimi olarak İslami bağa" dayalı formül, imparatorluğun dini ve etnik yapısı dolayısı ile Jön Türklerin bile politik gündeminde yerini korumuştur. Ne var ki imparatorluk hızla toprak kaybederken, Osmanlı toplumu parçalanırken, gayri Müslim etnik gruplar gitgide daha fazla milliyetçi hareketlere yönelirken Jön Türkler; İslami bir formülden ve bir kollektif bilinç kaynağı olarak İslam'ın rolünden giderek daha çok kuşku duyar hale geldiler."⁵⁵

Durakbaşa Jön Türklerin İslam'a yaklaşımındaki fikri değişimlerini değişen durumlar karşısında bir neden-sonuç ilişkisi bağlamında ele alırken, Ahmet İshak Demir'in farklı bir perspektiften yaklaştığını, dolayısı ile II. Meşrutiyetçiler konusunda görüş ayrılıklarının derinleştiğini görüyoruz. Demir, İslam'ı reddetmeyen ve fakat yeniden yorumlanması önerisi getiren Jön Türklerin Batılılaşma paketini, halka sunmanın bir stratejisi olarak reformist İslamcı görünümüne büründüklerini düşünür görünmektedir. Oysa Hanioğlu, Abdullah Cevdet'in İslam'ın çok eşliliği hususunda bile savunmaktan geri durmadığını ifade etmektedir.⁵⁶

Eğer Demir'in iddia ettiği gibi, Abdullah Cevdet, İslam'a olan yakınlığını bir Batılılaşma politikası kisvesi altında stratejik olarak kullandıysa veya Meriç'in alaycı ifadesiyle Le Bon müridi ise bu cümleleri sarf etme gereği duyar mıydı? Keza Mustafa Kara, Cevdet'in Mevlânâ'dan Rubai tercümelediğini, bu tercümelediğini *Dilmesti-i Mevlânâ* adı ile neşrettiğini belirtirken ⁵⁷ aynı zamanda *İçtihat* dergisinin sahibi olan

⁵² Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Dr. Abdullah Cevdet*,185.

⁵³ Mustafa Kara, *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 53.

⁵⁴ Durakbaşa, *Halide Edip*, 117.

⁵⁵ Şerif Mardin, *Religion and Secularism in Turkey: Ataturk Founder of a Modern State*, s. 211. Aktaran Durakbaşa, *Halide Edip*,117.

⁵⁶ Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Dr. Abdullah Cevdet*, 184.

⁵⁷ Kara, *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri*,55.

Cevdet'in, kendi görüşlerine zıt olan böyle yazıları nasıl olup da kaleme alabileceğini sormaktadır.⁵⁸

Bir soru işareti olarak zihinde beliren bu farklı görüşler, Abdulah Cevdet özelinde ve genel olarak Jön Türkler hakkındaki tartışmalı durumu doğrular niteliktedir. Jön Türkler hakkındaki görüşleri detaylı olarak ele almak bu makalenin sınırlarını aşan bir teşebbüştür. Bununla birlikte, modernleşme sürecini çoklu modernite argümanları açısından bir değerlendirmeye tabi tutma çabasında olan makalenin, bu bölümünde Jön Türklerin din olgusuna yaklaşımına değinmek yerinde olacaktır. Bernard Lewis yabancı basında Jön Türklerin şaibeli durumuna değinerek nihayetinde kendi kanaatini Jön Türkler lehine şu cümlelerle dile getirmiştir.

"1908 devrimini Yahudilere, masonlara, Roma Katolik kilisesine, pozitivistlere, Orleans Hanedanına, İngiliz Dış İşleri'ne, Alman Genel Kurmayı'na atfetmişlerdir. Jön Türk devrimi bunların hiçbiri değildi. Çoğunluğu asker olan Müslüman Türklerin vatanseverce bir hareketiydi... Hem eylemlerinin hem de münakaşalarının etrafında dönüp durduğu merkezi sorun "Bu devlet nasıl kurtarılabilir" sorunuuydu."⁵⁹

Lewis'in Jön Türkleri "Müslüman Türkler" vurgusu ile tanımlaması, Meriç'in "Le Bon'un müritleri" tanımının çok uzağında dururken, konunun bu bağlamdaki çelişik konumuna Paul Dumont'un yaklaşımı ışık tutar niteliktedir. Dumont, Jön Türk hareketinde dinin değişken yerini, sosyal ve siyasi şartların değişimine tabi tutarak, önceleri Jön Türk devriminin ulusal bütünlüğü korumak ve imparatorluğun dağılmasını önlemek için İslam faktörüne önemli bir rol verdiğini belirtmiştir. "Fakat daha sonradan; İslam topluluğu fikrinin (Arapça'da ümmet) millet olgusu ile karşıt olduğuna karar veren Jön Türkler, İslamcılığı şiddetle eleştirip dini de ulusal kimliği oluşturan faktörler arasında basit bir kültürel faktör statüsüne indirgemişlerdi."⁶⁰ II. Meşrutiyet dönemi aynı zamanda, radikal Batılı aydınların söylemlerinin de etkisiyle, kadının toplumsal olarak görünümünün arttığı, Osmanlı'da feminizm rüzgarının esmeye başladığı bir dönem olarak yerini alıyor.

"II. Meşrutiyet dönemi, diğer dönüşümlerin yanı sıra Osmanlı feminizminin de düşünsel anlamda ilk defa oluştuğu ve harekete dönüştüğü bir dönemdir.(...) Osmanlı kadınları Batıdaki feminist akıma benzeyen bir kadın hareketini II.

⁵⁸ Kara, *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri*,56.

⁵⁹ Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu* (Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2014), 287-288.

⁶⁰ Paul Dumont, "Kemalist İdeolojinin Kökenleri," *Atatürk ve Türkiye'nin Modernleşmesi*, içinde. Ed. Jacob M. Landau. Çev. Meral Alakuş (İstanbul: Sarmal Yayınevi,1999), 56.

Meşrutiyetin getirdiği bu özgürlükçü ortam içinde başlatmışlardır. Bir çok gazete ve dergi bu dönemde bu ifade özgürlüğünün gelişmesinde önemli çabalar sarf etmiştir. Kadınlar bu dergilerde yazılar yazmışlar ve çeşitli sorumluluklar üstlenmişlerdir.”⁶¹

Bu dergilerden biri de *Demet* dergisidir. 1908 yılında yayınlanan *Demet* dergisi vasıtasıyla kadınlar ilk kez siyasi yazılar yazmaya başlamışlardır. Dergide yazan kadın yazarlardan bazıları Nigar bint-i Osman, Jülide, Ulviye, Neziye, Şiven Peride, Ruhsan Nevvare, İsmet Hakkı Hanım, Halide Edip (Adıvar)’dır.⁶² *Demet* dergisine yazılarıyla katkıda bulunan erkek yazarlardan Hakkı Behiç de ilerleme fikrini ulusun ilerlemesiyle kadınlığın ilerlemesini eşit kılarak ifade etmiştir. Behiç’in “Siyasi: Ne Haldeyiz ve Neye Muhtacız?” başlıklı yazısında eşlerin eşitliğine olan ihtiyacın milliyetçi ve Batı yanlısı erkek entelektüellerin söylemi tarafından nasıl desteklendiği ve kadınların hakları için çağrılarını görülebilir.⁶³ Behiç, *Demet* dergisine verdiği yazısında bu konudaki düşüncelerini şu şekilde belirtiyor. “Bir memleketin ruhu kadınlarıdır. Bir milletin bir heyet-i içtimaiyyenin kalbi kadınlarıdır. Binaenaleyh, vatanın hayatı kadınların tesiratına kuvvetle mecburdur. Çünkü istikbal onların vereceği yavrular, onların yetiştireceği kahramanlar, onların teşci’i ve teşvik edeceği aslanlar elindedir.”⁶⁴

II.Meşrutiyet aydınlarının kadın olgusuna iki farklı koldan yaklaştıkları söylenebilir. Bir tarafta ulus devlet modeli içinde ideal Türk kadını modelini İslamiyet öncesi geleneklere dayandırarak oluşturan Ziya Gökalp ve onun takipçileri, öte tarafta hem İslamiyet’ten hem de eski geleneklerden soyutlanarak “hümanizm” ve “pozitivizm” ekolleri altında bir kadın modeli oluşturmaya çalışanlardır. Örneğin Selahaddin Asım, Türkçülük akımının aksine, kadının geleneksel rolleri olan eş ve anne rolünü eleştiriyor ve bu rolleri yüklenen kadının bağımsız bir birey niteliği kazanamayacağını söylüyordu⁶⁵. Kadının “insanlık” mertebesine erişebilmek için “karılık” ve “dişilik” ten kurtulmasını şart koşan Asım, bu yönüyle radikal Batı yanlısı bir kadın algısını ortaya koymaktaydı. Zira Celal Nuri ve Tefik Fikret de kadın haklarının hem İslami hem de İslam öncesi geleneksel normlardan kurtulması ile gelişebileceğini savunuyor bu bağlamda insan hakları çerçevesinde bir kadın hakları kavramından bahsediyorlardı.⁶⁶

⁶¹ Nilüfer Özcan Demir, “II. Meşrutiyet Dönemi Osmanlı Feminizmi,” *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* C. 6, S. 2, (1999), 109-110.

⁶² Keskin, “Demet Dergisi’nde Kadın,” 292.

⁶³ Keskin, “Demet Dergisi’nde Kadın,” 294.

⁶⁴ Hakkı Behiç, “Mumtaziyet-i Nisvan ve Kadınlara Hürmet”, *Demet*, S. 7. Aktaran, Keskin, “*Demet* Dergisi’nde Kadın.” 295.

⁶⁵ Selahaddin Asım, *Osmanlı’da Kadınların Durumu* (İstanbul: Arabî Yayınları, 1989), 22.

⁶⁶ Göle, *Modern Mahrem*, 59-62.

Netice itibariyle, II. Meşrutiyet Batılılaşma hareketindeki “kadın” olgusunu, hem radikal Batılı⁶⁷ bir modelde hem de Ziya Gökalp’in eski Türk geleneklerini modernleşmeyle sentezlemeye çalıştığı yeni bir batılılaşma anlayışı üzerinden oluşturduğu model altında izlemek mümkündür. Bu konunun hassasiyeti üzerinde duran en önemli kadın şahsiyet şüphesiz ki Halide Edip Adıvar’dır. Halide Edip’in ilk eserlerinde Türk okuruna sunduğu yeniliklerden biri, “yarattığı kadın imgesi”dir. Bu imge toplumda birbirine karşıt olarak algılanan bazı değerleri uzlaştırdığı için önemlidir. İslâm-Osmanlı geleneklerine göre ev kadını olarak yetiştirilmiş, “kapalı” ve “cahil kadın,” aydın kesimin gözünde geri kalmış bir uygarlığın simgesi gibidir. Öte yandan, Batılılaşmış “asrı” kadın da köklerinden kopmuş, değerlerini şaşırılmış, serbest davranışları kuşku uyandıran bir kadındır. Adıvar’ın kahramanları, işte bu çelişkiyi kendilerinde uzlaştırmakla bir özleme cevap veriyorlardı. Çünkü bunlar, Batılılaşmış ve ulusal değerlerine bağlı kalmış, yani hem okumuş, hem de namus konusunda çok titiz, ahlâkı sağlam kadınlardır.⁶⁸

Türk modernleşme tarihinin başat rol model kadınları olarak adlandırabileceğimiz Fatma Aliye ve Halide Edip Adıvar’ın, modernleşme ve geleneği uzlaştırma çabaları, çoklu modernite yaklaşımının yüz elli yıl öncesinden günümüze uzanışının bir örneğidir. Kadın ve modernlik arasında kurulan Batı eksenli dayatmacı modernlik algılarını sorgulayan bu yaklaşım, çoklu modernitenin izlerini bu kez kadın olgusuna yaklaşım açısından önümüze koymaktadır.

2. KEMALİST İDEOLOJİ’DE DİNİN KONUMU

Kadına olan yaklaşım, İslami ilkelere uymak veya yeniden yorumlamakla paralel gittiğinden, Kemalizmin din olgusuna nasıl yaklaştığı önemli bir husustur. Şerif Mardin, Yeni Osmanlıların ve Jön Türklerin, günümüz Türkiye Cumhuriyeti’nin entelektüel ataları⁶⁹ olduğu fikrini kabul etmekle birlikte, önemli bir ayrıma dikkat çekiyor. Yeni Osmanlı teorilerinin kısmen İslami kaynaklı olduğunu ve bu kaynağın Mustafa Kemal’de zayıf veya tamamen görülmez bir biçimde tezahür ettiğini savunan Mardin, “Yeni Osmanlılar, Jön Türkler ve Atatürk arasındaki bağı kurmada takip edilecek en önemli çizgi,

⁶⁷ Hüseyin Rahmi Gürpınar, 1933 yılında *Kadın Erkekleşince* adlı bir oyun yazmıştır. Kadının ekonomik özgürlüğüyle beraber nasıl erkekleştiğini, erkeğin de ne ölçülerde kadınlaştığını gösteren; bunun sonucu olarak da ailedeki geçimsizliğin artmasını konu edinen oyun, kadın-erkek eşitliğinin sınırlarının nereye kadar olması gerektiğini anlatması sebebiyle önemlidir. Oyunda verilmek istenen ise, kadının yeri gelince erkeklere ait işleri yapabileceği fakat cinsinin sınırını aşırarak kadar ileriye varmaması gerektiği düşüncesidir. Cumhuriyet dönemi kadını olan Nebahat Hanım’ı konuşturan Gürpınar’ın romanında karakter şöyle demektedir: “Cins ayrılığı yok... Dünya üzerinde insanlık adına yalnız bir çeşit var: İnsan... Kadın kendi cinsine katılan zaaftan kurtulmak için erkekleşmelidir.” Gürpınar’ın 1933 yılında tartışmaya açtığı, kadın her işi yaparak erkekle tamamen eşitlediği bir konumda mı durmalıdır tartışması “kadın fitratı” altında bugün yeniden gündeme gelen bir konudur.

⁶⁸ Kelime Erdal, “Halide Edib Adıvar’ın Bakış Açısıyla Kadının Çalışma Hayatı”, *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 7, S. 1, (2008):109-123, 5. Ayrıntı bir analiz için Bkz. Berna Moran, *Sinekli Bakkal. Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış* (İstanbul: İletişim Yayıncılık, 1990): 117–135.

⁶⁹ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004), 450.

İslami muhtevanın zayıflığıdır”⁷⁰ diyerek aslında Jön Türkleri, genel kanının aksine, Mustafa Kemal’den ayrı bir çizgide tuttuğu anlaşılıyor.

Ziya Gökalp ve fikirleri bu noktada Kemalizm’e teorik bir zemin oluşturuyor demek mümkündür. Bu dönemin önemli aydınlarından biri olarak öne çıkan Ziya Gökalp’in kültür (hars)–medeniyet ayrımına götüren düşüncesinde, Batı dünyasının teknolojik gelişmelerine adapte olmaya çalışırken eski adet ve geleneklerimizi de terk edecek olmamızın endişesi yatıyordu ve bu sebeple Gökalp kültürü şöyle tanımlıyordu: “Kültür halkın ananelerinden, teamüllerinden, örflerinden, şifahi ve yazılı edebiyatından, lisanından musikisinden, dininden, ahlakından, bedii ve iktisadi mahsullerinden ibarettir.”⁷¹ Medeniyetin beynelmilel bir kavram olmasına karşın, “hars”ın milli olduğunu ve dini, ahlaki ve estetik mevzularını barındırdığını belirtmektedir.⁷² “Bir medeniyetin, her millette aldığı hususi şekiller vardır ki buna hars denir” diyen Gökalp, Tanzimat’la beraber yeniden şekillenen Türk harsını Garp medeniyetindeki Türk harsı⁷³ olarak tanımlamaktadır. Çağın bütün modern ve pozitif bilgilerini bilimsel bir okuma disipliniyle irdeleyen ve Türk toplumuna uyarlayan ve Türkiye’de sosyolojinin kurucusu⁷⁴ olarak kabul edilen Gökalp, Türkçülük akımını başlatarak, ahlaki kimliği İslam dini ile sınırlamayan ve gelecekteki ideal toplumu, geçmişteki Türk yaşamında arayan⁷⁵ bir düşünce sistemini yerleştirmeye çalışmıştır.⁷⁶

19. Yüzyılın sonlarına doğru, Avrupalı sosyologların eserlerinden bazılarının çevrilmesi ile sosyal düşünceyi şekillendiren bir “organizmacı sosyoloji” formülasyonunda Spencer’in önemli bir etkisi olduğunu belirten Durakbaşa,⁷⁷ Jön Türk ve Kemalist dönemlerde pek çok entelektüel yönelimde bu sosyolojinin etkisi olduğunu vurgulamaktadır. Durakbaşa, ulus-devletin icat edilmesiyle birlikte doğan ulusal toplum fikrinin, “Cemaat çözülürken toplumun varlığını sürdürmesi nasıl mümkün olur?”⁷⁸ sorusu etrafında yürütülen sorulara çözüm bulduğunu belirtirken, milliyetçi bir elit tarafından “geleneğin icat” edildiğinin⁷⁹ altını çiziyor ve ekliyor: “İcat edilen bu gelenek eski geleneksel kültürden farklı olacak ve ulus toplumun entegrasyonu için yeni bir temel işlev görecektir.”⁸⁰ Keza Dumont, Kemalizm’in dine yaklaşımını uygulama bağlamında Ziya Gökalp etkisiyle dönüştüğü durum açısından ele alıyor ve bu yaklaşımı, “Ziya Gökalp ve

⁷⁰ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, 450.

⁷¹ Erol Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1982), 12

⁷² Ziya Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2015), 3.

⁷³ Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi*, 4.

⁷⁴ Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi*, 2.

⁷⁵ Göle, *Modern Mahrem*, 58.

⁷⁶ Ziya Gökalp, *Türkçüğün Esasları* (İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları, 2013), 146.

⁷⁷ Durakbaşa, *Halide Edip*, 84.

⁷⁸ Durakbaşa, *Halide Edip*, 78.

⁷⁹ Durakbaşa, *Halide Edip*, 82.

⁸⁰ Durakbaşa, *Halide Edip*, 82

diğer savaş öncesi aydınların önerileri doğrultusunda bize çeşit [bize özgü] Türkleştirilmiş İslam üzerinde önemle durarak, bunun milli Türkiye fikri oluşmasında pekiştirici bir etkisi olacağını düşünüyorlardı."⁸¹şeklinde yorumluyor.

Mardin'in Tanzimat'tan beri süregelen "modernleşme" sürecindeki Batılılaşma yanlısı aydınların düşüncelerini Mustafa Kemal'le "İslami muhteva" açısından karşılaştırması ve bunu en önemli ayırım olarak ifade etmesi, bugün hala süregelmekte olan Kemalist ideolojini dine yaklaşımı hususundaki tartışmaların altını çizen bir niteliğe sahiptir. "Artık yerelleşme (vernacularization) giderek daha kaçınılmaz bir kuvvet gibi görünüyor ve bu mekanik kuvvet Anderson gibi kültürel icat kuramlarını savunanların tezlerini çürütüyor" diyen Mardin⁸² modern Türkiye'nin tarihinin Cumhuriyet ve saltanat ya da İslam ve sekülerizm çerçevesine sığdırılmaması gerektiğini, bu tarihin "geleneksel güçler" ve modernlik arasında geçen karmaşık ve çok katmanlı bir ilişki gerilimi üzerinden yürüdüğünü belirtiyor.⁸³

"Modern Türkiye'nin tarihi, aynı zamanda, bu güçlerin buluştuğu ve değiştiği yeni alanların yaradılışının öyküsüdür. Modernliklerin "çoğulluğu" üzerine genelleme mahiyetinde ahkam kesmek, modernliği tespit etmenin bir yönü ise de, gündelik bir temelde uğraşmak zorunda olduğumuz sosyal ve siyasal koşulların karakterini belirleyen tarihsel süreçlerin özgüllüğü de bunun olmazsa olmaz bir diğer yönüdür."⁸⁴

Duruma Kemalistlerin yorumları açısından baktığımızda ise birbiri ile çelişen yaklaşım ve yorumların varlığıyla karşılaşırız. Örneğin Niyazi Berkes, hiçbir toplumun din aydınlanması ile kalkınmadığı, bunun toplumsal kalkınmayı başlatan değil, başlayan bir kalkınmanın sonucu olarak ortaya çıkan bir olgu olduğunu belirtmektedir.

"Atatürk bu işin en iyi çözümünün onu toplumun gidişine bırakmak olduğu gibi en doğru sonuca vardığı halde onun ölümünden sonra sonsuz hatalar işlenmiştir. Futbol oynamak milliyetçiliktir, Türkçe ezan okumak Türkçülüktür, Kur'an'ı Türkçe okumak bizi aydınlatacaktır gibi iddialarla yapılanlar bizi aydınlatmadığı gibi, toplumu da kalkındırmamıştır. Bunlar, üstelik toplumu kalkındıracak çabalara karşı halk arasında direnme yaratmıştır."⁸⁵

⁸¹ Dumont, "Kemalist İdeolojinin Kökenleri," 56-57.

⁸² Şerif Mardin, *Türkiye, İslam ve Sekülerizm* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 128.

⁸³ Mardin, *Türkiye, İslam ve Sekülerizm*, s. 198.

⁸⁴ Mardin, *Türkiye, İslam ve Sekülerizm*, s. 198.

⁸⁵ Niyazi Berkes, *İki yüz Yıldır Neden Bocalıyoruz?* (İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 1997),183.

Berkes gibi Kemalist değerlere sahip çıkan Cemal Kutay'ın, Atatürk'ün dine olan yaklaşımı ve Türkçe ibadete verdiği öneme değinerek bambaşka bir Kemalizm portresi çizdiğini görüyoruz. Cemal Kutay, *Atatürk Bugün Olsaydı* adlı kitabında, Mustafa Kemal'in kendi sözleriyle nasıl bir din anlayışına sahip olduğunu anlatmaktadır. Sadece İslamiyet üzerine değil, genel anlamda din ve inanç üzerine görüşlerini topladığı bir bölüm bulunmaktadır kitabında. "Milletimiz din ve dil gibi kuvvetli iki fazilete maliktir. Bu kuvvetleri hiçbir kuvvet milletimizin kalp ve vicdanından çekip alamamıştır ve alamaz." ⁸⁶

Aynı ideolojiye mensup olmalarına arşın, Kutay ve Berkes, dinin mahiyeti ve işlevi söz olduğunda, birbirine zıt görüşler orta koymaktadır. Kutay bir dinin devam edebilmesi için kendi dilinde okunması ve ibadetin de yine kendi dilinde yerine getirilmesi gereğini belirtmekte ve Atatürk'ün bu konuda gösterdiği çabanın altını çizmektedir. İslamiyet'in Hristiyan alemini yaşadığı Rönesans'ın açılımlarına ihtiyacı olduğunu belirten Kutay *Atatürk'ün Beraberinde Götürdüğü Hasret: Türkçe İbadet* isimli kitabında şöyle demektedir: "Atatürk'ümüz milletine kazandırdığı siyasal özgürlüğü dinsel istiklalın temeli ana dille ibadet hürriyeti ile mühürlemek istemiş, ömrü vefa etmemiş, kendisinden sonraki iki halefi de ne yazık ki onun ne yürekliliğine ne de milletinin haysiyet yapısının yorum ölçülerine sahip olamamışlardır." ⁸⁷

Kutay, özellikle hilafetin kabulünden sonra sadece inanç dünyası ile sınırlı kalmayan ve iç ve dış politikada rol oynayan bir ulema sınıfı oluştuğunu ve bu ulema sınıfının Arap emperyalizmine katkıda bulunduğunu iddia etmektedir. Ulema sınıfının Türk asıllı din felsefesi öncülerine savaş açtığını iddia eden Kutay, iddiasını şu sözlerle temellendirmeye çalışıyordu: "Ahmet Yesevi, Hacı Bektaş Veli, Farabi, İbni Sina.....Mevlânâ Yunus Emre ve o kapanmaz yolun yolcularını anarak ayağa kalkınız. İnanınız ki onlar olmasaydı bu insafsız kültür asimilasyonu milli yapımızı silip süpürürdü." ⁸⁸ Keza, Celal Bayar, *Atatürk'ün Metodolojisi ve Günümüz* adlı kitabında Türk milleti'nin kendi öz kaynaklarından koparak bir süre Arap-İslam imparatorluğu sonrasında ise Selçuklu ve Osmanlı egemenliğinde kalarak Yunus Emre' nin kullandığı dili feda eden, yüzlerce yıllık tarihini rafa kaldırmış durumuna gönderme yaparak Mustafa Kemal'in yapma çabasında olduğu devrimin meşru sebeplerini ortaya koymaya çalışıyordu. ⁸⁹

⁸⁶ Mustafa Kemal, Söylev ve Demeçleri, C. 2, 1923,127 Aktaran, Cemal Kutay, *Atatürk'ün Beraberinde Götürdüğü Hasret:Türkçe İbadet* (İstanbul: Aksoy Yayıncılık, 1999), 89.

⁸⁷ Cemal Kutay, *Atatürk Bugün Olsaydı* (İstanbul: Aksoy Yayıncılık,1999), 333.

⁸⁸ Kutay, *Atatürk Bugün Olsaydı*,346.

⁸⁹ Cemal Kutay, *Atatürk'ün Metodolojisi ve Günümüz* (İstanbul: Kervan Kitapçılık, 1978), 92.

Bu noktada, Ken'an Rifâî'nin⁹⁰ torunu ve Cenan Vakfı Yönetim Kurulu Başkanı olan Ken'an Gürsoy'un fikirlerine bakmak ve özellikle Berkes ile buluştukları ve ayrıldıkları noktaları tespit etmek yerinde olacaktır. Doğu-Batı karşıtlığı yapmanın yanlışlığının altını çizen Gürsoy'a göre, büsbütün batıcı olarak, İslami söylemde bilim, sanat ve medeniyetin olmadığını, sadece karanlığın olduğunu söylemekle, kendimizi Batı'dan gelen her şeye karşı tutmak aynı derecede marazi bir durumdur. "Müslüman Entellektüeli" tanımlaması yapan Gürsoy, sadece fıkha dayalı bir yaklaşımdan uzak durularak, tevhid bilinci ile bir İslam tefekkürü oluşturulması gerektiğini ifade etmektedir.

"Bugün adına Müslüman bakışı oluşturmamız gerekiyor. İdeolojilere, herhangi bir görüşün ya da metodolojinin içine hapsolüp kalmaksızın; ama klasik esasları itibarı ile temel İslam prensipleri üzerine oturan, Müslüman insanın o kemal yolunda nasıl yürümesi gerekiyorsa, bunun cevabını onun fıtratı üzerinden okuyan ve şimdi dünyaya da bu manada yeni teklifleri bulunan düşünürler yetiştirebilmeliyiz."⁹¹

Kemalizm'e ılımlı yaklaştığı anlaşılan Gürsoy, topyekün bir harbin içinden ancak bir otoriter tavır ile çıkılabileceğini, Mustafa Kemal'de müşahhaslaşan milli iradeyle pek çok şeyin üstesinden geldiğini belirtmektedir. Yenileşme adı altında el alınan her şeyin Batılılaşma olarak lanse edilmesinin çok haklı olarak reaksiyonlara sebep olduğunu belirten Gürsoy, günümüzde yenileşmenin Batılılaşma değil çağdaşlaşma ve modernize etme kavramları altında ele alınması gerektiğinin altını çizmektedir.⁹² Benzer bir biçimde Berkes, *Batıcılık, Ulusculuk ve Toplumsal Devrimler* adlı kitabında, Kemalizm'in, aydınların çoğu tarafından batıcılık ve Batı hayranlığı olarak algılandığını, böyle bir yaklaşımın Kemalizm'in devrimci ve ulusçu yanını görmezden gelerek "tek hücreli bir Batıcılık" anlayışına sebebiyet verdiğini belirtmektedir. Bu yaklaşımın eski Tanzimat Batıcılığının bir eşi olduğunu vurgulayan Berkes, aydınlar ve politikacıların Kemalist Batıcılığı "ulusalcılık" ve "devrimcilik" bütünlüğü içerisinde algılayamamış olmalarından dolayı yalnız ekonomik ve siyasal problemlerle değil, aynı zamanda bir milli değerler buhranı ile baş başa kaldığının ve ulusça bu buhranı yaşamak zorunda bırakıldığımızın altını çizmektedir. "Bugün Batıcılık ulusal varlığı satışı çıkarmak, ulusçuluk ise gelenekçiliğe yapışmak anlamlarına sokulmuştur. Bu anlamları ile bunlar dıştan birbirlerine karşıt gibi

⁹⁰ Kenan Rifâî'nin XX. yüzyılın ilk yarısında yaşayan sülfi arasında önemli bir yeri vardır. 1908 yılında Hırkaşerif'te inşa ettirdiği Ümmü Kenan Dergâhı'nda postnişin olarak irşad faaliyetine başladı. 1925 yılında tekkelerin kapatılması üzerine mülkiyeti kendilerine ait olan Ümmü Kenan Dergâhı aile efradı tarafından mesken olarak kullanılmaya başlandı. *İslam Ansiklopedisi*, C. 1, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1988).

⁹¹ Kenan Gürsoy, *Birleyerek Oluşmak* (Ankara: Aktif Düşünce Yayınevi, 2013), 205.

⁹² Gürsoy, *Birleyerek Oluşmak*, 198.

görünürler."⁹³ Kemalizm'in Batıcılık değil, Batı'dan bağımsızlık olarak anlaşılması gerektiğini belirten Berkes, aksi bir yaklaşımın Kemalist devrimciliğe ve ulusçuluğuna bir ihanet niteliği taşıyacağını belirtmektedir. Kemalizm'de iç içe geçen üç dava olduğunu söylemektedir Berkes; ulusal bağımsızlık, egemenliğin halkın kalınmasına yarayacak yönde olması ve bu gerçekleştirmek için devrimlere başvurulması!

Berkes ve Gürsoy'un Kemalist Batılılaşma konusunda görüşleri benzeşir görünse de çok önemli bir kırılma noktasında birbirlerinden ayrılıyorlar. Bu öyle bir kırılma noktası ki, Mardin'in Genç Osmanlılar, Jön Türkler ve Mustafa Kemal arasında çizdiği o hat üzerinden işleyen ve bugün hala tartışma konusu olan Kemalist projede "dinin varlığı nedir ne değildir" gibi konuların tartışma zeminini oluşturmaya devam ediyor.

İşte bu noktada Jön Türklere olan olumsuz tavrını Kemalist aydınlara karşı da sürdüren Meriç, Cumhuriyet devrimine olan bağlılığı "devrim yobazlığı" olarak tanımlamaktadır. *Bu Ülke* isimli kitabında, İslam'ın Batı toplumunun gerçekleştirmeye çalıştığı eşitlik fikrini çoktan elde ettiğini, demokrasinin bizzat kendisinin İslamiyet olduğunu, fakat İslamiyet'in değişik bir ruh ikliminde gelişip daha farklı temellere dayandığını söylemektedir. Çağdaşlaşmayı Avrupa'nın ihraç ettiği bir tür kokain ya da LCD'ye ⁹⁴ benzeten Meriç, İslam toplumlarına atfedilen "çağ-dışılığı" alçakça bir itham olarak nitelendirmektedir. Çağdaşlaşmayı Batı'nın putlarına tapmak olarak nitelendiren Meriç, bunu İslami bir toplumun kendi derisinden çıkmak ve peşinen köleliği kabul etmesi olarak yorumluyor. Türk aydınlarının Batı'nın İslami toplumlara atfettiği az gelişmiş yaftasını bir nişane gibi göğüslerinde taşıdıklarını belirtmekte ve şöyle demektedir. "Bu, kendi derisinden çıkmak, kendi mukaddeslerini inkar etmek ve peşin peşin köleliğe razı olmak değil mi? Biz apayrı bir medeniyetin çocuklarıyız; düşman bir medeniyetin, bambaşka ölçüleri olan, çok daha eski, çok daha asil, çok daha insanca bir medeniyetin."⁹⁵

Konuya Osmanlı'dan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçişteki modernleşme tarihi açısından yaklaştığımızda, Eisenstadt'ın bu konuya benzer bir biçimde, yani din olgusunun kültürel dokuda uğradığı tahribat açısından yaklaştığını görüyoruz. Eisenstadt, Kemalist devrimi İngiltere, Fransa, Amerika ve Fransa'da yapılan devrimlerle karşılaştırdığı makalesinde analiz edilmesi gereken noktanın "ortak bir kimlik içindeki sembollerin ne derece değiştiği, kurum ve sembollerin geçmişle bağlarının ne şiddette kesintiye uğradığı bu tür şiddetin sembolik olarak ne dereceye kadar destekleneceği ve kurumun

⁹³ Niyazi Berkes, *Batıcılık, Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler* (Ankara: Yön Yayınları,1965): 134-145.

⁹⁴ Meriç, *Bu Ülke*, 99.

⁹⁵ Meriç, *Bu Ülke*, 99 .

örgütlenmesi ile kurumun yapısındaki kopukluğun derecesi olduğunu" ⁹⁶belirtirken bu çerçevede içinde Kemalist devrim konusunda vardığı sonucu şu şekilde ifade ediyor.

"Kemalist devrimin sonuçları diğer modern devrimlerden çok farklı olmuştur... Toplum İslam çerçevesinden çıkarılmış, yeni tanımı ile Türk ulusu çerçevesine çekilmiştir. Bu süreç her ne kadar Avrupa ulus devletleri tarafından izlenen yola benziyor görünse de, gerçekte evrensel bir olguyu reddetmiştir: Bu da İslam'dır. Avrupa'da durum böyle olmamıştı. Türk devrim, dine dayalı bir yasallığı bütünüyle reddetmiş ve bunun yerine ulusçu bir yasallığı, yeni kurulan topluluğun en önemli ideolojik parametresi olarak geliştirmeyi hedeflemiştir; bu doğrultuda ideolojinin sosyal öğeleri üzerinde fazla durulmamıştır."⁹⁷

Bernard Lewis de Eisenstadt'la paralellik arz eden düşüncelerini şu şekilde ifade ediyor: "Bazı Müslüman ve hatta Asya ve Afrika ülkelerinde bile Kemalist Türkiye'nin laikleştirme ve Batılılaşma politikaları hem İslamiyet'e hem de Asya'ya bir ihanet olarak değerlendirildi. Türklerin Batı'nın uşağı olduğu ilan edildi."⁹⁸ Oysa Cumhuriyetin ilk meclisinde tarikat liderlerinin de yer alması ve üstelik oldukça önemli bir pozisyonda durmaları bu görüşleri soru işaretiyle karşıya bırakıyor. Mustafa Kara, *28 Şubat ve Öncesi Türkiye'de Dini Hayat* kitabında ilk meclisle ilgili şu notları düşmektedir: "*Bu dervişlerin ilk meclisteki durumu daha enteresandır. Meclis başkanı Mustafa Kemal'in iki yardımcısı vardır: Cemaladdin Efendi ve Abdulhalim Efendi. Birinci isim Hacı Bektaş Dergâhı şeyhi. Dolayısıyla dünyadaki bütün Bektaşîlerin piri, ikinci isim Konya Mevlânâ Dergâhı şeyhi, dolayısıyla dünyadaki bütün Mevlevîlerin reisidir.*"⁹⁹ Öyle anlaşılıyor ki, "din" olgusunun sadece kültürel faktör olarak ideolojik yapıda yer alması ve dönemin ulus devlet yaklaşımı içinde eritilmesine dair Jön Türklere getirilen eleştiriler, Kemalist politikalara yönelik olarak da devam etmiş ve bu bağlamda inkılapların tartışmalı yapısı hala gündemini koruyor görünmektedir.

SONUÇ

Bu makalede, çoklu modernleşmeye bir ülkenin kendi özel modernleşme serüveni açısından yaklaşarak tartışmaların yeni olmadığını ifade etmeye ve batı dışı coğrafyaların modernleşme süreçlerinin de bu açıdan ele alınabileceğini ifade etmeye çalıştık. Bununla birlikte, günümüzde yeni yeni popüler bir tartışma konusu olan batı tarzı modernleşme olgusuna yönelik tartışmalar çoklu modernleşme kavramı altında sadece batılı sosyal

⁹⁶ Eisenstadt, "Kemalist Yönetim ve Modernleşme," 27.

⁹⁷ Eisenstadt, "Kemalist Yönetim ve Modernleşme," 28.

⁹⁸ Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 6.

⁹⁹ Mustafa Kara, *28 Şubat ve Öncesi Türkiye'de Dini Hayat* (Bursa: Emin Yayınları, 2014), 30.

teorisyenlere atfedilir bir biçimde ele alınmaktadır. Oysa görülüyor ki, Çoklu modernleşme argümanları ismi konulmamış bir biçimde de olsa öncelikle Tanzimat ve Meşrutiyet dönemi aydınlarınca tartışmaya açılmış geçmişi 200 yıl öncesine dayanan bir konudur.

Modernleşme çabalarının başladığı Tanzimat dönemi ile birlikte, kültürün maddi ve manevi öğelerinin ayrıştırılıp Doğu-Batı ikileminde tartışmaya açılması, çoklu modernite yaklaşımının ilk izlerini sunar niteliktedir. Batı ve Doğu arasında ortak bir nokta yakalamak ya da Batı'yı Doğu perspektifinde yorumlamak çabasındaki aydınlar ile uygarlaşmayı evrensel değerler sistemi altında ele alıp geleneksel formları reddeden aydınların mücadelesi olarak seyredebileceğimiz Türk modernleşme dönemi, toplumsal dönüşümün sancılı sürecini yansıtmaktadır. Çoklu modernite argümanları ile paralel izleyebileceğimiz bu sancılı süreç, günümüzde de etkilerini bu topraklarda sürdürmekte olduğundan, bu perspektifin, hem geçmişi hem de bugünü analiz etmedeki öneminin aşikar olduğu kanısındayız.

KAYNAKÇA

Asım, Selahaddin. *Osmanlı'da Kadınların Durumu*. İstanbul: Arabî Yayınları, 1989.

Berkes, Niyazi. *Batıcılık, Ulusculuk ve Toplumsal Devrimler*. Ankara: Yön Yayınları, 1965.

----- . *İki Yüz Yıldır Neden Bocalıyoruz?* İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 1997.

Davie, Grace. "Din Sosyolojisinde Yeni Yaklaşımlar: Batılı Bir Bakış." Çev. M. Akgül ve İ. Çapcıoğlu. *AÜİFD*, C. 16, S. 1 (2005):201-214.

Davison, Andrew. *Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik*. Çev. Tuncay Birkan. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.

Demir, Ö. Nilüfer. "II. Meşrutiyet Dönemi Osmanlı Feminizmi." *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* C. 6, S. 2 (1999): 109-110.

Dumont, Paul. "Kemalist İdeolojinin Kökenleri." *Atatürk ve Türkiye'nin Modernleşmesi* İçinde, Ed. Jacob M. Landau. Çev. Meral Alakuş. İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1999.

Durakbaşa, Ayşe. *Halide Edip Türk Modernleşmesi ve Feminizm*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.

Eisenstadt, N. Samuel. "Kemalist Yönetim ve Modernleşme: Bazı Karşılaştırmalı ve Analitik Görüşler." *Atatürk ve Türkiye'nin Modernleşmesi* içinde, Ed. Jacob M. Landau. Çev. Meral Alakuş. İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1999.

- ."Multiple Modernities." *Daedalus* C. 1, S. 129, (2000):1-30.
- . *Modernleşme, Başkaldırı ve Değişim*. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2007.
- Erdal, Kelime, "Halide Edib Adıvar'ın Bakış Açısıyla Kadının Çalışma Hayatı," *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 7, S. 1, (2008):109-123.
- Geoffroy, Martin. "Theorizing Religion in the Global Age: A Typological Analysis." Çev. Abdullah Özbolat. *Fırat University Theology Periodicals* (2012) 17 (1): 5-10.
- Göle, Nillüer. *Modern Mahrem*. İstanbul: Metis Yayınları, 2011.
- Güngör, Erol. *İslam Tasavvufunun Meseleleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1982.
- Gürsoy, Kenan. *Birleyerek Oluşmak*. Ankara: Aktif Düşünce Yayınevi, 2013
- Hanioğlu, Şükrü. *Bir Siyasal Düşünür Olarak Dr. Abdullah Cevdet ve Dönemi*. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1981)
- İslam Ansiklopedisi, C. 1, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı,1988.
- Kandiyoti, Deniz. *Cariyeler Bacılar Yurttaşlar İçinde Kadın, İslam ve Devlet*. İstanbul: Metis Yayınları,1997.
- Kara, Mustafa. *28 Şubat ve Öncesi Türkiye'de Dini Hayat*. Bursa: Emin Yayınları, 2014.
- . *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Karaca, Şahika. "Fatma Âliye Hanım'in Türk Kadın Haklarının Düşünsel Temellerine Katkıları." *Karadeniz Araştırmaları*, S. 31, (2011).
- Keskin, Tülay. "Demet Dergisi'nde Kadın ve İlerleme Anlayışı." *Tarih Araştırmaları Dergisi*. C. 37, S. 24, (2005).
- Kutay, Cemal. *Atatürk'ün Metodolojisi ve Günümüz*. İstanbul, Kervan Kitapçılık, 1978.
- . *Atatürk Bugün Olsaydı*. İstanbul: Aksoy Yayıncılık,1999.
- Lewis, Bernard. *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2014.
- Mardin, Şerif. *Yeni Osmanlı Düşüncesi'nin Doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.
- . *Türkiye'de Din ve Siyaset*. İstanbul: İletişim, 2007.
- *Türkiye, İslam ve Sekülerizm*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Meriç, Cemil. *Bu ülke*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Moran, Berna. *Sinekli Bakkal. Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış*, C. I. İstanbul: İletişim Yayıncılık, 1990.

Mustafa Kemal, *Söylev ve Demeçleri*, C. 2, 1923.

Namık Kemal, *Vatan Yahut Silistre*. İstanbul: Nesil Basım A. Ş, 2013.

Ocak, Ahmet Yaşar. *Türkler Türkiye ve İslam*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1999.

Okay, Orhan. *Batı Medeniyeti Karşısında: Ahmed Midhat Efendi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1989.

Parla, Jale. *Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik*. İstanbul: İletişim, 1985.

----- . *Babalar ve Oğullar: Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1990.

Şemseddin Sami. "Kadınlar," *T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu*. Ankara. C. 3 (1992).

Taylor, Charles. *Seküler Çağ*. Çev. Dost Körpe. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.

----- . *Modern Toplumsal Tahayyüller*. Çev. H. Koyukan. İstanbul: Metis Yayınları, 2006.

Yılmaz, Zehra. *Dişil Dindarlık: İslamcı Kadın Hareketinin Dönüşümü*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.

Zihnioğlu, Yaprak. *Kadınsız İnkılap*. İstanbul: Metis Yayınevi, 2003.

Ziya Gökalp, *Türkçüğün Esasları*. İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları, 2013.

----- . *Türk Medeniyeti Tarihi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2015.

Toplum Bilimleri Dergisi – Journal of Social Sciences

ISSN: 1306-7877 e-ISSN: 2147-5644

Aralık / December 2019, 27 : 563-602

Din Görevlilerinin Hayatı Anlamlandırma Seviyelerinin Ölüm Kaygısı ve Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi
Investigation of the Meaning in Life Levels in Terms of Death Anxiety and Some Factors among Religious Officers

Nurten Kınter

Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Din Psikolojisi ABD
Assoc. Prof. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Theology,
Department of Psychology of Religion
Çanakkale, Turkey
nurtenkimter@comu.edu.tr
<http://orcid.org/0000-0002-5736-7191>

Yaşar Üner

Doktora Öğrencisi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Doctoral Student, Çanakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Theology
Çanakkale, Turkey
yasaruner2000@hotmail.com
<http://orcid.org/0000-0002-2201-5401>

Makale Bilgisi / Article Information

<http://dx.doi.org/10.29228/tbd.2007.39999>

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 04 Aralık / December 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 30 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi / Published: 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2019

Cilt / Volume: 27

Sayfa / Pages: 563-602

Copyright © Published by Toplum Bilimleri Dergisi – Journal of Social Sciences.

All rights reserved. www.toplumbilimleri.com

Din Görevlilerinin Hayatı Anlamlandırma Seviyelerinin Ölüm Kaygısı ve Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi

Öz: Yaşam ve ölüm birbirleri ile sıkı bir şekilde ilişkilidir. Yaşam güdüsü ve ölüm güdüsü insanda var olan en temel güdülerdendir. Anlam arayışı, hayatın amacını ve değerini belirlemekte, hayatımıza ve davranışlarımıza yön vermektedir. İnsandaki yaşama arzusunun önündeki en büyük engel olan ölüm gerçeği, insanı hayatın ve ölümün anlamını sorgulamaya sevkeden en önemli faktördür. Hayata verilen anlam ile çoğu zaman insanda kaygı ve korku sebebi olan ölüm olgusu da yeni bir anlam kazanmakta, stres ve sıkıntı kaynağı olmaktan çıkmaktadır. Bu araştırmada, din görevlilerinin hayata anlam verme düzeyleri ile yaş cinsiyet, eğitim, gelir, meslek türü, meslekte çalışma süresi, ölüme karşı sergilenen tutum vb. sosyo-demografik özellikleri ve ölüm kaygısı düzeyleri arasındaki ilişki incelenmeye çalışılmıştır. Araştırmanın evrenini, Marmara bölgesindeki bulunan bir ilde çalışan din görevlileri, örneklemini ise tesadüfi örnekleme yöntemi ile seçilen 124 din görevlisi oluşturmaktadır. Veri toplama aracı olarak, "Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği", "Ölüm Kaygısı Ölçeği", ve "Kişisel Bilgi Formu," kullanılmıştır. Anket tekniği ile toplanan verilerin analizinde SPSS 18 paket programı kullanılmış ve t-testi, ANOVA, korelasyon vb. gibi analiz tekniklerinden yararlanılmıştır. Araştırmanın sonucunda, din görevlilerinin hayatı anlamlandırma düzeylerinin orta, ölüm kaygısı düzeylerinin düşük düzeyde olduğu görülmüştür. Ayrıca din görevlilerinin cinsiyet, yaş, eğitim, gelir, meslek türü, meslekte çalışma süresi, ölüme karşı tutumları vb. sosyo-demografik özelliklerine göre hayata anlam verme düzeylerinde istatistiksel olarak anlamlılık derecesinde farklılıklar olmadığı tespit edilmiştir. Son olarak örneklemin hayatı anlamlandırma düzeyleri ile ölüm kaygısı düzeyleri arasında pozitif yönde anlamlılık derecesinde bir ilişki olduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Din görevlileri, Hayatın Anlamı, Ölüm kaygısı, Sosyo-demografik özellikler

Investigation of the Meaning in Life Levels in Terms of Death Anxiety and Some Factors among Religious Officers

Abstract:Life and death are closely related. The motive of life and the motive of death are among the basic motives that exist in man. The search for meaning determines the purpose and value of life; it gives direction to our lives and behavior. The fact that death is the biggest obstacle to the desire to live in man is the most important factor that drives people to question the meaning of life and death. With the meaning given to life, the phenomenon of death, which is often the cause of anxiety and fear in humans, also gains a new meaning; it is no longer a source of stress and distress. In this study, the relationship between the level of meaning to life of religious officials and socio-demographic characteristics such as age, gender, education, income, type of profession, working time, attitudes towards death and so on, and death anxiety levels were investigated. The evolution of the study was carried out by religious officials working in a province in the Marmara Region; The sample of the study consists of 124 religious officials selected by random sampling method. Meaning and Purpose of Life Scale ", " Death Anxiety Scale "and" Personal Information Form "were used as data collection tools. "SPSS 18 Package Program "was used in the analysis of the data collected by the questionnaire technique and analysis techniques such as" t-test ", " ANOVA ", correlation and the like were used. At the end of the study, religious officials, the meaning levels of life were found to be intermediate; death anxiety levels were found to be low. In addition, it was found that there were no statistically

significant differences in the meaningfulness of life according to socio-demographic characteristics such as gender, age, education, income, type of occupation, duration of work, attitudes towards death, and the like. Finally, it was seen that there was a positively significant relationship between the meaningfulness of life and death anxiety levels of the sample.

Keywords: Religious officials, The meaning of life, Death anxiety, Socio-demographic characteristics.

GİRİŞ

İnsanın varlığını devam ettirebilmesi için maddi ihtiyaçlarının yanında manevi ihtiyaçlarının da giderilmesi gerekir. Hayatına anlam vermek, insan için en temel manevi ihtiyaçlardan birisidir. İnsanın hayatını anlamlandırma ihtiyacı, aynı zamanda insanın hayatına ve davranışlarına yön veren ilkelerin ve değerlerin de arayışı içerisinde olmasıdır. Hayatına anlam vermek isteyen modern insanın en temel kaygılarından birisi ölüm kaygısıdır. Ölüm ile yaşam birbirleriyle iç içedir. Esasen ölüm ve hayat bir bütünün parçalarıdır. Ölüm, hayatın amacı ve onu tamamlayan bir olgudur. Varoluşun ayrılmaz bir parçası olan ölüm, insanoğlu var olduğundan bu yana sürekli olarak ilgi konusu olmuştur. Zira ölüme ilişkin sorgulama yaşamın anlamlandırılmasında önemli bir faktördür. Hayata anlam veremeyen bir kimse ölüme de anlam veremez. Ölüm düşüncesi ve ölüme anlam verememe insandaki en önemli stres ve sıkıntı kaynağıdır. İnsanlara dünya ve ahiret mutluluğu vadeden dinler, ölüm kaygısı ile baş etmek için müntesiplerine bazı reçeteler sunmuşlar, böylece hayatın anlamlı ve yaşanabilir hale gelmesine katkıda bulunmuşlardır. Allah inancı, yaşama daha sıkı sarılma, Allah'ın rızasını elde etme ve ebedi âlemde sonsuza kadar yaşama ideali, hayatı ve tüm davranışları anlamlı hale getirme ve insana yaşama sevinci verme noktasında işlevseldir.

Kısacası ölümün bir son olmayıp yaşamın dünya hayatı ile sona ermeyeceği, tam tersine ölümün yeni ve ebedi bir hayatın başlangıcı olacağı şeklindeki ahiret inancı yani sonsuz hayat fikri, ölüm korkusu / kaygısı ile baş etmeleri için dinlerin insanlara sunduğu en önemli mutluluk reçetelerinden birisidir. Bir dine inanma ve bir Tanrı'ya bağlanmanın ve O'na ibadet etmenin yanında bazı araştırmacılar, insanın zaman zaman ölümü düşünmesinin, ölüm hadisesine tanık olmasının ve cenaze merasimlerine katılmasının ölüm korkusu /kaygısını hafifletmede önemli rol oynayabileceğini ileri sürmüşlerdir. Bu bağlamda insanlara dini konularda önderlik ve rehberlik yapmayı meslek edinmiş, diğer insanlara nazaran icra ettikleri mesleğin bir gereği olarak ölüm olayına tanık olma, cenaze merasimlerine katılma, cenaze namazı kıldırma, ölen kişilerin defin ve techiz işlemlerini yerine getirme vb. gibi vazifeleri yerine getiren din görevlilerinin hayatlarına verdikleri anlam ile ölüm kaygısı düzeyleri arasındaki ilişkinin incelenmesi merak konusu olmuştur. Böylece bu çalışmada, her iki önemli değişken arasındaki ilişkinin din görevlilerinde nasıl bir görünüm sergilediği ampirik veriler ışığında ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

1. ANLAM, HAYATIN ANLAMI VE ANLAMI ARAYIŞI

Anlam, madde ve cisimle ilgili olmayan, iç, ruh ve öze ilgili olan, yalnızca işaretlerin değil, aynı zamanda nesnelere ve olayların işaret ettiği şey anlamına gelmektedir.¹ Varoluşsal açıdan anlam kavramını; hayatı anlamlandırmada, hayatın kendisi üzerine bina edileceği bir çatı; insanın kendi hayat tarzına yön veren, hayattaki olaylara belirli bir şekilde cevap vermesini sağlayan bir model şeklinde tanımlamak mümkündür.² Daha ziyade bilişsel olmaktan çok varoluşsal alanı ilgilendiren bir kavram olarak anlam, bir hedefe yönelme veya bir hedefe yönelik davranışların oluşturduğu bütündür.³ Hayatta bir anlam arama, bazen hayatın amacını belirleme şeklinde anlaşılmıştır. Her ne kadar günlük konuşmalarımızda, anlam ve amaç yakın anlamlı oldukları için birbirlerinin yerine kullanılıyor olsalar da esasen birbirinden farklıdır. Çünkü anlam, mana ya da tutarlılığa işaret ederken amaç ise niyet, hedef ve işleve işaret etmektedir. Anlam yaşamdır, yaşam ise anlamdır. Esasen insanın yapıp etmelerinde anlam görmesi, bunlardan zevk duyması, ait olduğu milleti ve insanlık ailesi için daha fazla şeyler yapması ve ortaya koyması yönünde onu güdülemek suretiyle böylece onu hayata bağlamaktadır. Anlamsızlık ise insanın özlemlerinin gerçekleştirilememesi, hayatını anlamlandıracak yeni hayaller kuramaması, geleceğe inancını ve umudunu yitirmiş bir şekilde monoton bir hayat sürmesidir. Varoluşsal bir boşluk olarak da nitelendirilen bu anlamsızlık durumu günümüz modern dünyasında insanı tehdit eden en büyük sorunlardan birisidir.⁴ Bazıları "hayatın anlamı" ifadesini, "hayatın değeri" olarak anlamaktadır. Böyle bir yaklaşıma göre anlamlı hayat, değerli olduğuna inandığımız bir hayat tarzıyla gerçekleşebilir. Hayatın değerinin nelere bağlı olduğunu ortaya koyan genel geçer ilkeler bulunmadığı gibi hayatın anlamının, yaşamın uzun veya kısa oluşundan değil, değerli olup olmadığına bağlı olduğu ileri sürülmektedir. İnsan için en temel ihtiyaçlardan birisi olan hayata anlam verme, hem evrenin ve içindekilerin varlık sebebini hem de insanın varlık âlemi içindeki yerini anlamaya yönelik bir arayıştır. İnsan, hayatına yön verecek değerlerin ve ilkelerin arayışı içerisinde varoluş amacı ile ilgili tatmin edici bilgi ve yorumlara ulaşmayı ister. Bu nedenle genel olarak insanın dünyadaki şahsî varlığının anlamı ve kendisi dışındaki varlıkların yani evrendeki düzenin ve işleyişin anlamı olmak üzere hayatın anlamı terimini iki şekilde anlamak mümkündür. Birincisi, insanın hayatını bir amaca, bir faaliyete, bir ideale sahip olarak yaşaması iken ikincisi ise kişinin dışında var olan düzenin, evrendeki işleyişin anlamı olarak düşünebilir. Bu ikisi, birbiriyle yakından ilişkili olup hayatın anlamı, genelde insanın hayatının evren ve içindeki diğer varlıklarla tutarlı bir örüntü içinde olmasıdır. Kısacası kişinin hayatına anlam vermesi demek, hem onun şahsî dünyasının, hem de içinde bulunduğu varlık âleminin anlamlı olması demektir.⁵

Bu bağlamda hayatın anlamı kavramını öznel olarak ele alan Frankl'a göre herkes için geçerli evrensel bir anlamın olamayacağını, her birey için yaşamın anlamının farklı olabileceğini ileri sürmektedir. Ona göre yaşamın anlamı, yaşam sorunlarına doğru çözümler bulabilmek ve

¹ Victor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, çev. Selçuk Budak, (Ankara: Öteki Yayınevi, 4. basım, 1995), 101-137.

² Âdem Akıncı, "Hayata Anlam Vermede Dini Değerlerin ve Din Öğretiminin Rolü," *Değerler Eğitimi Dergisi*, 2005, 3 (9), 7.

³ Lokman Çilingir, "Hayatın Anlamı Nedir veya İyi Bir Hayat Nasıl Olmalıdır?," *Düşünen Siyaset*, 2003, 2.

⁴ Oğuz Öcal, "Varoluşsal Sorunlar, Birey ve Yeni Hayat," *TÜBAR-XXVIII*, 2010, 315.

⁵ Akıncı, "Hayata Anlam Vermede Dini Değerlerin ve Din Öğretiminin Rolü," 8-10.

devamlı olarak bir takım görevleri yerine getirme sorumluluğunu üstlenebilmektir.⁶ Başka bir deyişle dünyadaki insan sayısı kadar yaşamın farklı anlamları olduğu söylenebilir. Göka'ya göre her birimizin hayata farklı anlamlar yüklemiş olması, esasen hayatın bir anlamı olmadığı anlamına gelmeyip tam aksine hayatın anlamını keşfedemediğimiz anlamına gelmektedir.⁷ Bununla birlikte yaşamın anlamı, her insan için farklılık gösterebildiği gibi zaman içerisinde aynı insan için de değişim gösterebilmektedir.⁸ Nitekim genç yetişkinlikte ve sonraki yaşlarda kişilerin yaşam algısı ve hayattaki anlam arayışları, hayattaki sorumluluklarına paralel olarak değişebilmektedir. Ayrıca yaşamdaki olaylara atfedilen anlam, bir kimsenin kişiliğine, daha önceki yaşantılarına, problemleri kabul etme ve onlarla baş edebilme yetisine bağlı olarak değişebilmektedir.⁹

İnsanın bütün arayışlarına ve varlığı anlama gayretlerine 'anlam arayışı' denir. İnsanın hayattaki en temel güdülerinden birisi olan anlam arayışı aynı zamanda insanın düşünce, tutum ve davranışlarını belirleyen ve yön veren en güçlü güdülerden birisidir.¹⁰ Esasen insan, yaşamına ve çevresinde olup biten olaylara anlam vermek için sürekli olarak bir anlam arayışı içerisinde olduğu için bu arayış, yaşamın doğal ve sağlıklı bir sonucudur. Üstelik bu arayış, insan için bir lüks değil tam tersine bir ihtiyaçtır.¹¹ Çünkü insan, anlam arayan ve anlamla yaşayan bir varlıktır. Anlam onun için ruhi bir ihtiyaç olup, anlam arayışı da bu ihtiyacın bir dışı vurumundan ibarettir.¹² Ruhsal yapının derinliklerinde olan anlam ihtiyacı ilk insanda olduğu kadar günümüz insanlarında da güçlü bir şekilde kendisini hissettirmektedir.¹³ Ayrıca insanın anlam ihtiyacı, diğer ihtiyaçlara indirgenemeyecek kadar özgün bir ihtiyaç olduğu için onu diğer ihtiyaçlardan ayırt etmek gerekir. Dolayısıyla bu ihtiyaç, farklı ölçülerde her insanda bulunmakta ve insanın bütün varlığını kuşatmaktadır.¹⁴

Pargament'e göre anlam arayışı, insanların kendi hedef ve gayelerine veya bizzat anlamlı hedeflere yönelik olarak tuttıkları yolları bir araya getiren, dinamik bir süreçtir. Bu süreç aynı zamanda keşfetme, koruma ve eğer gerekliyse önemli hedef ve değerleri yeniden oluşturma çabalarını da içeren bir süreçtir.¹⁵ Logoterapi'ye göre insanda doğuştan var olan ve onun ayırt edici bir özelliği olarak evrensel bir niteliğe sahip olan anlam arayışı, insanın hayatını değerli kılacak özlere ulaşabilmesi için mücadele etmesidir. Bu anlamda anlam arayışı, sadece hasta bireyleri ilgilendiren bir husus olmayıp sağlıklı insanlar için de bir ihtiyaçtır.

⁶Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, çev. Selçuk Budak, 92.

⁷Erol Göka, *Hayatın Anlamı Var mı?* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 108-109.

⁸Habil Şentürk & Selahattin Yakut, "Hayatın Anlamı ve Din," *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33,45-60.

⁹Yüksel Müge Yukay, Ferit Güneş, Ceren Akdağ, "Yetişkinlerin Ölüm Kaygısı ve Yaşamı Anlamlandırma Düzeylerinin İncelenmesi," *Spiritual Psychology and Counseling*, 2(2), 2017, 167.

¹⁰Akıncı, "Hayata Anlam Vermede Dini Değerlerin ve Din Öğretiminin Rolü," 7; Şentürk & Yakut, "Hayatın Anlamı ve Din," 48.

¹¹Üstün Dökmen, *Yarıma Kim Kalacak: Evrenle Uyumlaşma Sürecinde Varolmak, Gelişmek, Uzlaşmak*, (İstanbul: Sistem Yayıncılık, 2002),145.

¹²Saffet Kartopu, "Dini Yaşayışta Hayatı Sorgulama ve Anlam Arayışı," *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (3), 2013, 68.

¹³Abdülkerim Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 7.

¹⁴Akıncı, "Hayata Anlam Vermede Dini Değerlerin ve Din Öğretiminin Rolü," 9.

¹⁵Kenneth I. Pargament, "Acı ve Tatlı: Dindarlığın Bedelleri ve Faydaları Üzerine Bir Değerlendirme", Çev. A. U. Mehmedoğlu, *ÇÜİFD*, 5, (1),2005, 282.

Arayışın türünü, insanın ihtiyaç, ilgi ve arzuları belirlemektedir. İnsan hayatında, kendisi için önemli ve ulaşılabilir hedefler belirlemek suretiyle anlam arayışına bir cevap oluşturabilir. Zira insanoğlu içindeki ruhsal boşluğunu ancak kendisine bir hedef tayin etmek ve bir amaca sarılmak suretiyle doldurabilir.¹⁶ Frankl'a göre insanın yaşamdaki en önemli gayesi olan anlam arayışı, insanların temel motivasyon kaynağı olup bunun engellenmesi ya da baskılanması durumu ise insanda bir kaygı meydana getirmektedir. Başka bir deyişle insanın hayatının bir anlamı yoksa ve hayatta kendisine bir hedef belirleyememişse bu şekildeki bir yaşam, bireyde kaygı meydana getirmektedir.¹⁷ Nitekim yaşam amacı olan kişilerin yaşama sıkı bir şekilde bağlandıkları, hayatın zorlukları ile daha iyi baş edebildikleri, problemlere daha iyi çözüm üretebildikleri ve daha uzun ömürlü yaşadıkları gözlenmiştir.¹⁸

Anlam arayışı bir süreç içerisinde gerçekleşmekte olup anlamın bilgisine ulaşmayı ifade eden bu sürecin sonucunda insan belirsizlikten kurtulmayı, hayattaki konumunu tayin etmeyi ve varlığını anlamlandırma ihtiyacını gidermeyi başarmaktadır.¹⁹ Bireysel bir çaba olan yaşamın anlamına ulaşma çabası, her insan için yaşamın anlamına ulaşmak, yaşam sorunlarına doğru çözümler bulmak ve görevlerini yerine getirme sorumluluğunu üstlenebilmek anlamına gelmektedir.²⁰ Bazı düşünürlere göre, hayatın bütünüyle anlamla dolu olduğuna inanmak için ne kadar çok neden varsa, "hayatın hiçbir anlamı olmayan, gürültü ve öfkeyle dolu bir masal olduğunu" düşünmek için de o kadar çok neden vardır.²¹ Bazıları ise belki de 'yaşamın anlamının, anlamsız olduğu' şeklinde görüş ileri sürmektedirler. Daha doğrusu onlara göre yaşamın anlamı varsa da bunu biz bilemeyiz. Yaşamın anlamını kavrayamayan insan ise, arayış yolculuğuna devam ederek bu kısır döngüyü sürdürüp gidecektir.²² Logoterapi'nin kurucusu Frankl ise kişisel olarak yapılandırılmış veya icat edilmiş anlamdan ziyade anlamın dışarıda bir yerlerde olduğunu düşünüp kişinin onu keşfetmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Daha doğrusu anlam verilmekten çok bulunulacak bir şeydir. İnsan onu icat edemez fakat keşfeder.²³ Bu bağlamda bazı düşünürlere göre sanat gibi din de insanın yaşamda değer, anlam ve amaç bulma çabasının bir sonucudur.²⁴ Acılarda bile bir anlamın bulunabileceğini ileri süren Frankl'a göre acıda anlam bulmak yaşamak için bir nedene sahip olmaktır. Bir nedene sahip olan kişinin ise hemen her şeye katlanması, ayakta kalması çok daha kolaylaşır.²⁵ Jung'a göre hiç kimse kendi dinsel bakış açısını kazanmadan iyileşemez ya da hayatında anlam bulamaz.²⁶ Bu bağlamda hayata anlam vermenin, bir kimsenin dünyadaki varlığına ve gerçekliğine karşı tutumunu belirleyen yorumlayıcı bir yaklaşım olduğu söylenebilir. Hayatı anlayıp

¹⁶ Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, 28-29,31.

¹⁷ Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, çev. Selçuk Budak, 101-137.

¹⁸ Burcu Berent Aydın, *Üniversite Öğrencilerinin Yaşam Amaçlarının Alt Boyutlarının Genel Öz-Yeterlik Yaşam Doyumu ve Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Sakarya, 2013, 1.

¹⁹ Şahabettin Hikmet, *"Anlam Arayışı"*, (İstanbul: Bilgi ve Hikmet, 1996), 136.

²⁰ İhsan Topuz, *Yaşamın Anlamı ve Din: Gençler Üzerinde Bir Araştırma*, "İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (İMAD), 1 (4),2016, 544.

²¹ Huston Smith, Nancy M. Martin, *Dünya Dinlerinde Hayatın Anlamı*, Çev. Gamze Varım, (İstanbul: Say Yay., 2002), 388.

²² Kartopu, "Dini Yaşayışta Hayatı Sorgulama ve Anlam Arayışı," 74-75.

²³ Akt. Irvin Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, çev. Z.İ. Babayiğit, (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 1999), 728.

²⁴ Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi* (İstanbul:Pegasus Yayınevi, 2017), 9-10.

²⁵ Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, çev. Selçuk Budak, 120-137.

²⁶ Carl Gustav, Jung, *Din ve Psikoloji*, çev. Raziye Karabey, (İstanbul:Okyanus Yayınları, 2. Bsk., 2010), 90-95.

yorumlamada ve davranışların şekillenmesinde ise insana değerler ve inançlar rehberlik etmektedir. Böylelikle insan, hayata ve olaylara karşı bir bakış açısı geliştirip hayatını o çizgide sürdürecektir. Bununla birlikte insanın benimseyeceği değerler ve ilkeler, sadece şahsî hayatına yön vermeyip bunun yanında, onun sosyal hayatını ve ilişkilerini de şekillendirmektedir. Zira sosyal bir varlık olan insan için, toplumun huzurunu sağlayan, birlikte yaşamaya katkıda bulunan değer ve ilkelerinin olması, onun anlamlı bir dünyada yaşaması anlamına gelmektedir.²⁷

Tarih boyunca en temel amacı kendisini, davranışlarını ve çevreye kuşatıldığı varlık âlemini ve evreni anlama ve anlamlandırmak olan insanoğlu, modernitenin kendisine sunduğu tüm imkanlara rağmen içini kaplayan varoluşsal boşluk ve anlamsızlık duygusundan bir türlü kurtulamamaktadır.²⁸ Daha önceki çağlarda kişilere yol ve yön gösteren varlığının amacını işaret eden rehberler ve geleneksel değerler, ne yazık ki modernite ile birlikte ortadan kalkmıştır. Modern zamanlarda bireyi, denetleyen hiçbir müessese bulunmamakta ve artık birey bir varlık olarak yerine getirmesi gereken görevleri kendi yalnızlığı içerisinde üstlenip yerine getirmek durumundadır.²⁹ Tillich, anlamsızlık kaygısı olarak nitelendirdiği hayatta bir anlamdan yoksun olma durumunu, “nihai ilgilerin, bütün anlamlara anlam veren anlamın kaybolması” durumu olarak tanımlamaktadır.³⁰ Hayatın anlamı, Logoterapi'nin kurucusu olan Frankl tarafından kendini tanıma, özgürlük deneyimi ve algısı, sorumluluk, birisinin hayatına ve geleceğine pozitif bir bakış açısı sergileme, varoluşsal amaçları gerçekleştirme, olumsuzun kabulünü bütünleştirme, yaşam doyumu ve kendini gerçekleştirme vs. ile ilişkili bir yapı olarak anlaşılmaktadır.³¹ İnsan hayatta karşılaştığı her türlü hâdiseye bir açıklama ve yorum getirme, kendisini ve içinde yaşadığı varlık âlemini anlama çabası ve ihtiyacı içerisinde olduğu için “ben kimim, neyim, hayatımın amacı ne?” vs. anlam sorularını kendisine sorması ve yaşamının anlamını felsefi açıdan sorgulaması insanlık tarihi kadar eskidir.

Yaşamın anlamı kavramı, genellikle yaşamın amacı, değeri ve maneviyatla yakından ilişkilidir.³² Başka bir deyişle hayatın anlamı nedir sorusuna çok farklı cevaplar verilebilir. Hatta her bireyin bu soruya vereceği farklı yanıtlar vardır. Bu yanıt bazen dini bir düşünceyle ilgili olabileceği gibi, bazen de bir felsefeyle veya amaçla da ilgili olabilir. Seçilen her amacın, onu seçen kişiye sunduğu derin anlamlar vardır. Bu sebeple kişi seçtiği amacı takip edip peşinden gitmek suretiyle hayatına bir anlam kazandırmış olur.³³ İnsan yaşamının anlamına ya eser ortaya koyarak veya bir iş başarıp başkalarının hayatına katkıda bulunarak³⁴ ya da başkalarıyla etkileşimde bulunarak sevgide ve insana zor zamanlar yaşatan olaylarda anlam bulmak suretiyle ulaşabilir.³⁵ Zira anlam, bazen bir işe veya bir şeye karşı duyulan sevgide ya da icra

²⁷ Akıncı, “Hayata Anlam Vermede Dini Değerlerin ve Din Öğretiminin Rolü,” 11.

²⁸ Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, 8.

²⁹ Öcal, “Varoluşsal Sorunlar, Birey ve Yeni Hayat,” 314.

³⁰ Bkz. Paul Tillich, *The Courage To Be New Haven* (Yale University Press, 1952).

³¹ Joaquín García-Alandete, “Does Meaning in Life Predict Psychological Well-Being?” *The European Journal of Counselling Psychology*, Vol. 3(2), 2015, 90.

³² Habil Şentürk & Selahattin Yakut, “Hayatın Anlamı ve Din,” 33,45-60.

³³ Kartopu, “Dini Yaşayışta Hayatı Sorgulama ve Anlam Arayışı,” 68.

³⁴ Alfred Adler, *Yaşamın Anlamı*, (Ankara: Alter Yayıncılık, 2010), 15.

³⁵ S. Jim Heather, Cason Q. Purnell, S.A Richardson, D. Golden-Kreutz, ve B.L. Andersen, “Measuring Meaning in Life Following Cancer”, *Quality of Life Research*, 2006, 15,1355-1371.

edilen bir iş ve meslekte; hatta bazen hayattaki acı ve ızdırapların derinliklerinde gizli olabilir. Anlamı aramak, insanın yaşamdaki en büyük sorumluluklarından birisidir.³⁶ İnsanın varoluşsal olarak hissettiği anlam ihtiyacı, onun tüm yaşamsal aktivitelerini etkilemektedir. Bilhassa doğadan kopuk olarak yaşayan, doğayı kendisine bir tehdit olarak algılayan ve doğayı hoyratça tüketen günümüz insanında anlam arayışı kendisini çok daha derinden hissettirmektedir. İnsanın zihinsel, sosyal ve duygusal dünyasında mutlu ve huzurlu olabilmesi ancak hayata kattığı “anlam” ölçüsünde mümkündür. Bu nedenle anlamsız olarak algıladığı bir dünyada yaşayan insanın sağlıklı ve mutlu olması beklenemez. Oysa insanlar yaşamlarında anlam bulduklarında pek çok duygusal problem çözülmekte, ruhsal çatışmaların ve kaygıların üstesinden gelmekte ve böylece yaşam değerli ve anlamlı hale gelmektedir.³⁷

2. ÖLÜM KORKUSU/KAYGISI, ÖLÜME KARŞI TUTUMLAR VE ÖLÜMÜN ANLAMI

Ölüm, kelime olarak bir şeyden kuvvetin gitmesi, hayatın zıddı, aşmak, çözmek, bitmek, tükenmek, hissiz kalmak, deruni uyku, hayvani kuvvetlerin zevâli vb. anlamlara gelmekte ve değişik şekillerde tanımlanmaktadır.³⁸ Bu bağlamda ölümü, varlıklarda hayati fonksiyonların veya hayatın son bulması ve insanda bilinçli deneyimin tamamen sona ermesi³⁹ canlı varlıklardaki yaşamsal görevlerin bir daha yinelenmemek üzere sona ermesi⁴⁰ olarak tanımlayanlar olmuştur. Ayrıca ölümü, insan için çaresi olmayan kaçınılmaz bir son, yaşama arzusunun önüne dikilen, aşılamayan bir engel; korku ve endişe uyandıran bir şey⁴¹ vb. şekillerde tanımlayanlar da olmuştur. Bazıları için ise ölüm, yaşamın son bulacağı, çeşitli umut ve arzuların gerçekleşmeden yarım kalacağı anlamına gelmektedir.⁴²

Esasen hayat ve ölüm bir bütünü oluştururlar, ölüm hayatın amacı ve onu tamamlayan bir olgudur. Ölüme ilişkin sorgulama, yaşamın anlamlandırılmasında önemli bir rol oynadığı için tarihin ilk zamanlarından beri, insanoğlu ölüm üzerine düşünmüş ve onu tanımaya çalışmıştır.⁴³ Ölüm, insanı alışık olduğu ortamdaki ve hayatı paylaştığı kimselerden ayırarak, onu tek başına koymaktadır. Tüm canlılar için değişmeyen bir yazgı olan ölümün bilincinde olan ve günlük yaşamında bu olguyu sık sık duyup müşahede eden tek varlık insanoğludur. Tarihin ilk zamanlarından beri insanoğlu, sanattan, edebiyata, felsefeden bilime hayatın her alanına, konu olmuş olan ölüm hadisesinin anlamını açıklamaya çalışarak ölüme ilişkin korkularının üstesinden gelmeye çalışmıştır.⁴⁴ Freud’a göre “hayatın bütün amacı ölümdür” ve o insanların karşı konulmaz bir şekilde ölüme doğru ilerlediğine inanır. Freud içgüdüleri, yaşam içgüdüleri ve ölüm içgüdüleri olmak üzere ikiye ayırmıştır. Bu bağlamda yaşam içgüdüleri (*life instincts-eros*) açlık, susuzluk, cinsellik gibi kendini korumaya ve türün devamını

³⁶ Abdülkerim Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, 15.

³⁷ Habil Şentürk & Selahattin Yakut, “Hayatın Anlamı ve Din,” 33, 49.

³⁸ İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, Çev: Cemaluddin Muhammed, (C:3, Beyrut: Daru Sadir, 1968), 546-548.

³⁹ Ahmet Cevizci, (2014). *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 336.

⁴⁰ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1979), 23.

⁴¹ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 97.

⁴² Yukay, Güneş & Ceren, “ Yetişkinlerin Ölüm Kaygısı ve Yaşamı Anlamlandırma Düzeylerinin İncelenmesi,” 166.

⁴³ Elizabeth Kübler Ross, *Ölüm ve Ölmek Üzerine*, çev. Banu Büyükkal, (İstanbul: Boyner Holding Yayınları, 1997), 26.

⁴⁴ Fuat Tanhan & Figen An, “Üniversite Öğrencilerinin Ölüme Verdikleri Anlam ve Öğrenim Gördükleri Program Açısından Ölüm Kaygısı Düzeyleri,” *Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Dergisi*, 3 (2), 2006, 45.

sağlamaya yönelik faaliyetleri kapsamakta, ölüm içgüdü (death instinct- thanatos) ise yıkıcı bir güçtür. Bu güdü mazoşizmde ve intiharda olduğu gibi içe yönelik ya da saldırganlık ve nefrette olduğu gibi dışa yönelik de olabilir.⁴⁵

İnsan davranışlarına yön veren önemli bir güdü olan korku (fear), insanın gerçek, beklenen ya da zihinsel olarak yaratılan bir tehlike karşısındaki duygusal yaşantısıdır⁴⁶ (Köknel, Trhsz). Ölüm korkusu, nesnesi belli olan ölüm anından korkmaktır, ölüm kaygısı ise; nesnesi; mutlak biçimde bilinmeyen 'ölüm sonrasıdır.'⁴⁷ Ölüm korkusu, insanın en temel korkularından birisidir ve bütün diğer korkularla uzaktan yakından ilişkilidir.⁴⁸ Kaygının tanımlanması konusunda psikologlar arasında bir görüş birliği olduğu söylenemez. Bunun belki de en önemli nedeni, kaygının, öfke, korku, endişe, keder ve elem gibi heyecanların kompleks bir şekli olarak düşünülmesidir. Bununla birlikte kaygıyı, nedeni belirsiz ve bilinmeyen bir tür korku olarak tanımlamak mümkündür.⁴⁹ Ölüm olgusu, çoğu zaman insan için bir belirsizliği haber vermektedir. Bu anlamda belki de insanı asıl korkutan ve ürküten, ölümün getireceği belirsiz bir gelecektir.⁵⁰ Literatürde ölüm korkusu ya da kaygısı, kişilerin ölüm ve ölümlle ilişkili endişe, kaygı veya korku deneyimleri; birinin varlığını tehdit eden gerçek ya da hayalî algılar tarafından oluşturulan korku, tedirginlik duygusu; var olmamanın yaygın korkusu ya da var olmamayı yaşama korkusu vb. farklı şekillerde tanımlanmaktadır.⁵¹

Korku ve kaygı kavramları, aralarındaki benzerliklerden dolayı psikoloji literatüründe bazen yakın ve benzer anlamlarda kullanılsa da bu kavramlar arasında bir takım farklılıklar mevcuttur. Korku ile kaygı arasındaki en belirgin fark, korkunun kaynağının belirli, kaygının kaynağının ise belli olmamasıdır. Yani kaygıda da bir korku mevcuttur. Fakat bu korku şahıs tarafından bilinmemektedir. Korku ile kaygı arasındaki en belirgin farklardan birisi olan "kaynağın belirli olması" hususu, ölüm konusuna uygulandığında ise kesin bir ayırım ortaya çıkmamaktadır. Zira insanın varlığını tehdit eden ölüm belli bir korku kaynağıdır. Ancak diğer taraftan ölüm fenomeni, hiç kimsenin ne zaman öleceğini bilmemesi ve ölümün insanın başına neler getireceğinin bilinmemesi nedeniyle yine de bir belirsizliği içerisinde barındırmaktadır. Dolayısıyla ölüm aynı zamanda bir kaygı kaynağı da olabilmektedir. Bu nedenle pek çok araştırmacı ölüm korkusu ve ölüm kaygısı kavramlarını birbirlerinden kesin bir şekilde ayırmadığı gibi tanatoloji çalışmalarında da ölüm korkusu (fear of death) ve ölüm kaygısı (death anxiety) çoğunlukla birbirlerinin yerine kullanılmaktadır. Ayrıca korkunun kaygıdan daha kısa süreli ve daha şiddetli olması, kaygının ise daha hafif ve daha uzun süreli olması; korkunun nesnel, kaygının öznel bir tehdit karşısında gösterilen bir tepki olması, yine kaygıda insanın iç çatışmalarının önemli bir yer tutması ve bilinç dışından kaynaklanması kaygıyı korkudan ayıran diğer hususlardır.⁵² Bununla birlikte her ne kadar araştırmacılar tarafından ölüm kaygısı

⁴⁵ P. Duane Schultz, Sydney Ellen Schultz, *Modern Psikoloji Tarihi*, çev. Yasemin Aslay (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2007), 607.

⁴⁶ Özcan Köknel, *Kaygıdan Mutluluğa Kişilik*, (İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, trhsz), 61.

⁴⁷ Paul Tillich, *Var Olmak Cesareti*, çev. F. Cihan Dansuk, (İstanbul: Okuyan Yayınlar, 2014), 62.

⁴⁸ Faruk Karaca, *Ölüm Psikolojisi*, (Erzurum: Beyan Yayınları, 2000), 52-53.

⁴⁹ Karaca, *Ölüm Psikolojisi*, 54.

⁵⁰ Hayati Hökelekli, "Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikoloji". *UÜİF Dergisi*, Bursa: UÜİFV Yayınları, 3 (3), 1991, 158.

⁵¹ Mehmet Çınar, "Tanrıya Bağlanma Tarzı ve Ölüm Kaygısı İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 45, 2016, 322.

⁵² Karaca, *Ölüm Psikolojisi*, 54-57.

farklı şekillerde kavramlaştırılmış olsa da tanımlarda ortak olan husus, korku, kaygı ve huzursuzluk duygularından söz edilmiş olmasıdır.⁵³

Günümüzde bilimin ilerlemesi ve sağlık alanındaki iyileşmelere rağmen günümüz insanı ölümden daha da çok korkmaktadır. Bunun en önemli sebeplerinden birisi de günümüzde ölümün birçok açıdan daha itici yani daha yalnız, mekanik ve insanlıktan uzak hale gelmiş olmasıdır.⁵⁴ Ölüm, insanî korkuların temel nedenlerinden birisi ve bütün diğer korkuların psiko-dinamik çekirdeği olarak kabul edilmektedir. Tarihi ve etnolojik bilgiler, bütün insanlarda ölüm korkusunun yansımalarının bulunduğunu, genel olarak hiç kimsenin bundan tamamen kurtulmuş olmadığını ortaya koymaktadır.⁵⁵ Bir taraftan tüm canlılar gibi doğuştan öz varlığını koruma ve neslini devam ettirme içgüdüsüne sahip olan insan, diğer taraftan ölümün kaçınılmaz olduğunun bilincinde olarak bir gün öleceği ve yakınlarını kaybedeceği gerçeği ile yaşamak durumundadır. Bu husus insanda ölüm kaygısını ortaya çıkarmaktadır. Bütün insanlarda doğuştan fitri olarak ölümsüzlük arzusu, hiç yok olmama, sonsuza kadar yaşama isteği bulunmakta ve bu yaşama arzusu esasen ölüm korkusunun da kaynağını teşkil etmektedir. Ölüm korkusunun en önemli nedenlerinden birisi, insanın dünyevi şeylere sahip ve hakim olma tutkusudur. Bu durumun belki de en önemli nedeni, insandaki varlığını koruma güdüsüdür. Bununla birlikte bu güdü, belli bir düzeyi aştığında, yani dünyevi şeyler insanın varlığını korumak ve devam ettirmek için bir araç olmaktan ziyade başlı başına bir amaç haline geldiğinde, insan bunlardan kolay kolay ayrılmak istememektedir.⁵⁶ İnsanın dünya üzerinde yaşam boyu elde ettiği ve biriktirdiği nesnelere, ölümüyle birlikte terk etmesi gerektiği fikri onu derinden etkilemektedir. İyi bir yaşam sürmek için bir ömür boyu biriktirdiği şeyleri ve sevdiklerini geride bırakacağını düşündüğünde, ölüm düşüncesinin insan hayatına olan etkisi büyük olacaktır. Fakat sürekli olarak insanın zihnini bu düşünceyle meşgul etmesi yani insanın yaşam içerisinde devamlı olarak ölümü düşünmesi, yaşam ile ölüm arasındaki denge ve uyumun bozulmasına ve kaygı düzeyinin daha da çok artmasına neden olmaktadır. Kısacası aşırı, ölçsüz, patolojik şekilde ortaya çıkan ölüm düşüncesi insanın psikolojisini olumsuz yönde etkileyebilmektedir.⁵⁷

Bazı varoluşçu felsefeci ve psikologlar, ölüm kaygısının genel olarak kişinin benliğinin derinliklerinde var olan ve bilinç seviyesine ulaşmayan kaçınılmaz bir kaygı türü olduğunu ileri sürmektedirler.⁵⁸ Ölüm kaygısı çok boyutlu bir kavram olarak tanımlanır ve genelde yalnızlık ve belirsizlik korkusu, kendi benliğini ve yakınlarını kaybetme korkusu, öbür dünyada cezalandırılma korkusu, geride kalanlar için endişelenme, kontrolü kaybetme korkusu, bedeninin yok olması ve bir hiç olacağı korkusu, acı ızdırap çekme korkusu vb. gibi hususları içermektedir. Ayrıca bu dünyada dine aykırı olarak yaptıklarından dolayı ahirette cezalandırılacağına inanan kimselerde ve inanan fakat inancının gereklerini tam olarak

⁵³ Fatma Gül Cirhinlioğlu, *Din Psikolojisi*, (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2010), 139.

⁵⁴ Nurten, Kimter, Özlem Köftegül, "Yetişkinlerde Ölüm Kaygısı İle Dindarlık Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme," *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SÜİFD)*, Cilt: XIX, 36, 2017, 55-82.

⁵⁵ Karaca, *Ölüm Psikolojisi*, 55.

⁵⁶ Karaca, *Ölüm Psikolojisi*, 61.

⁵⁷ Nilay Çetin, "Annelerdeki Ölüm Kaygısının Çocukları ile Kurdukları Ölüm İletişimine Etkisinin Araştırılması" (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Arel Üniversitesi, 2015, 3-4.

⁵⁸ Bkz.Engin Gençtan, *Varoluş ve Psikiyatri*, (İstanbul: Metis Yayıncılık, 1991).

yaşamadığını düşünen kimselerde ölüm korkusuna sıkça rastlanmaktadır.⁵⁹ Bulut ve Kuşat'ın yaptığı çalışmada da ölüm kaygısını, ölümden sonra hayatın varlığına inanan bireylerin dünyada dinin yasak ettiği davranış ve tutumlarından dolayı cezalandırılacakları, sevdiklerini ve yakınlarını kaybedecekleri düşüncesiyle geliştirdikleri bir kaygı türü olarak tanımlamaktadır.⁶⁰ Batı kültüründe bireyler günahlarının cezasını dünyada çektiklerini düşünürlerken İslam inancında ise inananların dünyada dinin yasak etmiş olduğu hususları yaptıkları için ölüm sonrası hayatta cezalandırılacakları korkusu bireylerde bir kaygıya neden olabilmektedir.

Bununla birlikte zihni, ölüm düşüncesiyle aşırı derecede meşgul etmek doğru değildir. Bu nedenle insanın dengesini koruması açısından ölüm düşüncesinin sınırlarını belirlemek önemlidir. Zira bu denge ve uyum bozulduğunda insandaki kaygı düzeyi artmakta ve yaşadığı çevreye uyum sağlaması güçleşebilmektedir. Diğer taraftan zihinde tamamen bastırılmayan, ara sıra belirli ölçülerde hatırlanan ölüm düşüncesi, insan hayatına katkıda bulunabilmektedir. Bununla birlikte ölüm düşüncesinin hayatımıza katkıda bulunduğunu savunmak pek kolay görülmesi de, ölüm düşüncesinin dışlandığı bir hayatın da yoğunluğundan çok şey kaybedeceği bir gerçektir.⁶¹ Ölüm düşüncesi, insanda hem kaygı yaratmakta hem de onu yaşama bağlayan, varoluşunu anlamlandıran bir neden olabilmektedir. Zira ölüm gerçeğinin bilinmesi sayesinde insan, yaşamını bütünüyle daha anlamlı ve dolu dolu yaşayabilmektedir.⁶²

Genelde her çeşit korku ve özelde ise ölüm korkusu, insanın zarar veya kötülöklere karşı korunmasını sağlayan bir fonksiyon icra etmektedir. Her şeyden önce ölüm korkusu, insanı sağlığını koruması yönünde daha dikkatli olmasına vesile olmakta ve sağlığını bozacak şeylerden uzak durması konusunda kendisine yardımcı olmaktadır. Ayrıca ölüm korkusu bazen direkt çoğu zaman da dolaylı olarak insanın bütün varlığına egemen olmak suretiyle anlamlı bir şekilde yaşayıp yaşamadığı konusunda kendisini içten içe bir muhasebeye çekmeye yönelmektedir. Allah korkusu ve buna bağlı olarak ölüm korkusu, aynı zamanda dinî hayatı olumlu yönde etkileyen en önemli hususlardan birisi olabilmektedir. Nitekim insanlar bu korku sayesinde dini hayatın önünde en önemli engellerden birisi olan dünyevi şeylerden daha kolay uzaklaşabilmekte, dinî vecibelerini daha kolay yerine getirebilmekte ve zihni bakımdan daha canlı bir hayat yaşayabilmektedirler. Bununla birlikte ölüm korkusunun faydalarının yanında zararları da vardır. Oysa korkunun aksine kaygının insana olumsuz şekilde yansıdığı ileri sürülmektedir. Zira çok fazla kaygılı insanların, daha az kaygılı olanlara göre çok daha az yaratıcı oldukları tespit edilmiştir.⁶³

Ölüm düşüncesine farklı anlamlar verilebilmekte ve bu anlamlara bağlı olarak "ölüm düşüncesi" kimi için bir stres kaynağı iken, kimi için stresten kurtulma yolu; kimine göre bir yok oluş iken, kimine göre de ölümsüz bir hayatın başlangıcıdır. Neticede kimi insan, ölüm

⁵⁹ Karaca, *Ölüm Psikolojisi*, 59-65.

⁶⁰ Meryem Bulut & Ali Kuşat, "Ölüm Kaygısı ile Benlik Saygısı, Dini Dünya Görüşleri ve Hayatın Amacı Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi," *Bilimname*, S.XXXV,2018, 146.

⁶¹ Tanhan & Arı, "Üniversite Öğrencilerinin Ölümüne Verdikleri Anlam ve Öğrenim Gördükleri Program Açısından Ölüm Kaygısı Düzeyleri," 48.

⁶² Zehra Kaloğlu Öztürk, "Yaşlı Bireylerde Ölüm Kaygısı" (Uzmanlık Tezi), Çukurova Üniversitesi, Adana, 2010, 8.

⁶³ Karaca, *Ölüm Psikolojisi*, 74.

karşısında çok kaygılanırken; kimisi sevinç duyabilmektedir.⁶⁴ Eğer ölümün insan varlığı için ne anlama geldiğini tam olarak anlarsak, başımıza gelecek olana karşı bir cesarete sahip oluruz. Biz bu dünya üzerindeki zamanımızın sınırlı olduğunu ve ayrılık vakti gelince hiçbir çıkış yolu olmadığını iyi bir şekilde idrak edersek, ölümü her günümüzü sahip olabileceğimiz son gün olarak yaşamamız gerektiğini gösteren bir yol olarak algılayabiliriz. Ölüm bu hayattaki gelişmenin son evresidir. Ruh için ölüm yoktur. Sadece beden ölür. Şahsiyet veya ruh ölümsüzdür. Böylece insan ebedî bir hayata inanıp, ruhu için ölüm olmadığına kanaat getirince, ölümden hissetmiş olduğu korkuda hafiflemeler olacaktır. Esasen ilk bakışta hayatı üstünkörü bir şekilde yaşayanların, ölümden daha az korkacakları düşünülse de hayatı dolu dolu ve cesaretle (heyecanla) yaşayanların ölümü daha sakin ve cesaretle karşıladıkları gözlenmiştir.⁶⁵

Yetişkinlerde ölüme verilen anlamın çocuk ve ergenlerden farklı olduğunu konu ile ilgili olarak yapılan araştırmalar ortaya koymuştur. Bu bağlamda bir kimsenin kültürü, inanç sistemi ve yaşam tarzı onun ölüme ilgili duygu ve düşüncelerini etkileyebilmektedir.⁶⁶ Ölüm kaygısını, sonlu oluşumuzun verdiği ıstırapı, öyle ya da böyle hafifletmeye çalışan dini inançlar olmuştur. Hemen hemen tüm dinler, sonsuz bir yaşam hayaliyle sadece ölüm korkusunu hafifletmekle kalmaz, aynı zamanda ebedî bir varoluş ile anlamlı bir hayat yaşamaya yönelik bir takım kurallar bütünü sunarak korku dolu bir tecrüte de hafifletirler.⁶⁷ İnsanlara dünya ve ahiret mutluluğu vadeden dinler, mensuplarının huzurlu, mutlu, uyumlu ve psikolojik yönden sağlıklı bireyler olmalarını en önemli amaç ve fonksiyonları arasında kabul etmişlerdir. Bu bağlamda ölüm kaygısı ile baş etmek için de müntesiplerine bazı reçeteler sunmuşlardır. Bu reçetelerden en önemlisi de ölümsüzlük inancı, yani ahiret inancıdır.⁶⁸ Yok olma, ölüm düşüncesi, ölüme anlam verememe, insandaki en önemli sıkıntı ve stres kaynağıdır. Bunun ortadan kaldırılması da insanın ölüme yok olmayacağı, yani ruhun ölümsüzlüğü fikridir.⁶⁹ İslam dininde geniş bir yer tutan ölüm, bir yok oluş değil, ebedi ve sonsuz bir hayatın başlangıcıdır. Zira öldükten sonra ebedi bir hayatta yaşamaya devam edileceği şeklindeki ahiret inancı, ölenin yakınlarının ve çevredekilerin ölüm kaygılarını azaltmaktadır.

Anlaşılabileceği üzere ölümü anlamlandırma şekli, insanın ölüm ve ölüm kaygısı karşısındaki tutumunun ana belirleyicisi olduğu denebilir. Çağdaş Batı kültürü ölümü, kaçınılmaz bir son ve varoluşun yok oluşu olarak görür.⁷⁰ Bu anlamıyla, çağdaş Batı kültür ve medeniyetinin dünyadan başkasına önem atfetmemesi sebebiyle ölümsüz bir dünya yaşantısı arzusu yani hulûd hali⁷¹ içerisinde olduğu söylenebilir. Batının son birkaç asırdır ulaştığı müreffeh hayat tarzı, "sahip olma" duygusunun oranını arttırmış ve Erich Fromm'un da dediği gibi bu durum ölüm kaygısının artmasına neden olmuştur.⁷² Kaygının artması da Batının

⁶⁴ Tanhan & Arı, "Üniversite Öğrencilerinin Ölüme Verdikleri Anlam ve Öğrenim Gördükleri Program Açısından Ölüm Kaygısı Düzeyleri," 53.

⁶⁵ Karaca, *Ölüm Psikolojisi*, 67-69.

⁶⁶ Sevgi Sezer & Pelin Saya, "Gelişimsel Açıdan Ölüm Kavramı," *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi*, 13 (2009), 151-165.

⁶⁷ Irvin Yalom, *Güneşe Bakmak, Ölümle Yüzleşmek*, çev. Zeliha İyidoğan Babayiğit (İstanbul: Kambal Yayinevi, 2008), 13.

⁶⁸ Murat Yıldız, "Ölüm Kaygısı ve Dindarlık Üzerine Bir Yorum," *Düşünen Siyaset Dergisi*, 1, 1999, 105-119.

⁶⁹ Akıncı, "Hayata Anlam Vermede Dini Değerlerin ve Din Öğretiminin Rolü," 108.

⁷⁰ Hökelekli, "Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikoloji", 154.

⁷¹ Behlül Tokur, "Dindarlık Sorunu: Psikolojik Bir Tahlil", *AÜİFD*, 41, 2014, 265.

⁷² Hökelekli, "Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikoloji", 158.

ölümle ilgili tutumlarının değişmesine neden olmuştur. Batı; önceden ölümü, bu dünyadan başka bir âleme geçiş/ göçüş olarak görürken günümüzde biyolojik bir hal olarak görmektedir.⁷³ Öyle ki, modern hayat içinde ölüm, mücadele edilmesi gereken bir hastalık, aşılması gereken bir engel olarak görülmekte olup tıp camiasınca başarısızlık olarak algılanmaktadır.⁷⁴ Ecel mefhumu da rafa kaldırılarak her türlü ölüme bir sebep aranmakta ve her yaştaki ölüm zamansız olarak nitelendirilmektedir.⁷⁵ Ölecek hastaların hayatın dışına itilerek hastanelere hapsedilmesi,⁷⁶ cenaze işleriyle uğraşacak şirketlerin bir ihtiyaç olarak ortaya çıkması⁷⁷ Batının ölüme karşı takındığı yeni tavrın bir sonucudur.

Batı düşüncesindeki aşırı ferdiyetçi tutum ölüm ve ölüm kaygısına karşı birtakım savunma mekanizmalarının gelişmesine sebep olmuştur. Irvin Yalom'a göre ölüm kaygısına karşı geliştirilen savunma mekanizmaları; inkâr, regresyon, yer değiştirme, sosyal ve dini kuralları kabullenme, çeşitli sembolik ölümsüzlük yollarını arama ve psikopatolojidir.⁷⁸ Bununla birlikte savunma mekanizmalarından göze en çok çarpanları; yadsıma, maskeleye ve bastırma olarak görünmektedir. Ölüm hakkında hiç düşünme fırsatı kalmayacak şekilde kişinin kendini çeşitli uğraşlara kaptırması olarak tanımlanan maskeleye, ölüm düşüncesini tamamen şuurdan atma şeklinde tanımlanan bastırma⁷⁹ ve çeşitli vesilelerle ölümü, kişisel gündeminden uzak tutup yok saymak anlamına gelen yadsıma,⁸⁰ günlük hayatımızda çeşitli tipleriyle karşımıza çıkmaktadır: Ölen birisi için kullanılan "artık bizimle değil", "yaşadı ve gitti" şeklindeki hüsn-i tabirler⁸¹ bu durumun en bilinen örneklerindedir. Buradaki temel amaç ölümü gizlemek, acı ve gizem üstünde ısrar etmemek, her şeye masum ve sevimli bir nitelik vererek ölüme rağmen hayattakilere kendi ölümlerini hatırlatmamaktır.⁸² Bahsini ettiğimiz yadsıma, maskeleye ve bastırma şeklindeki savunma mekanizmaları, ölüm karşısında gösterilen tutumlardan "Ölümü İnkâr Etme"nin içerisine girmektedir. Bunun dışında "Ölüme Meydan Okuma", "Ölümü İsteme", "Ölümü Kabullenme" ve "Yas Tutma" şeklinde isimlendirilmiş genel tutumlar da bulunmaktadır.

Ölüme meydan okuma tutumunun altında ölümün er veya geç yenilebileceği ümidi yatmaktadır. Süpermen, Rambo, Heman vb. sanal kahramanlar, ölüme meydan okumanın mümkün ve başarılı olacağı fikrini geniş kitlelere aşılacaktır. Ölümcül bir kazadan sağ kurtulan kişilerin gösterdiği refleksler ölüme meydan okumanın tüm karakterini taşıyabilmektedir. Tehlikeli spor faaliyetlerinin altındaki sebep de aslında ölüme meydan

⁷³ Faruk Karaca, "Ölümlle İlgili Davranış Örüntüleri Açısından Modern Batı ve Türk İslam Kültürü", *AÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 12, 1999, 68.

⁷⁴ Kübra Kayaoğlu & Mine Ekinci, "Yoğun Bakım Hemşirelerinde Görülen Ölüm Kaygısı ve Etkileyen Faktörler" *UHPPD*, 5, 2016, 22.

⁷⁵ Mehmet Süheyl Ünal, "Zamansız Ölüm: Geleneksel ve Modern Toplum Karşıtlığında Ölümün Yeri", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 11 (2), 2011, 130.

⁷⁶ Kayaoğlu & Ekinci, "Yoğun Bakım Hemşirelerinde Görülen Ölüm Kaygısı ve Etkileyen Faktörler," 22.

⁷⁷ Ünal, "Zamansız Ölüm: Geleneksel ve Modern Toplum Karşıtlığında Ölümün Yeri", 123.

⁷⁸ M. Yüksel Erdoğan, Mustafa Özkan, (2007). "Farklı Dini İnanışlardaki Bireylerin Ölüm Kaygıları ile Ruhsal Belirtiler ve Sosyo- Demografik Değişkenler Arasındaki İlişkiler", *İnönü ÜTFD* 3 (14), 2007, 173.

⁷⁹ Hökelekli, "Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikoloji", 156; Mustafa Koç, "Ölüm Korkusu Üzerine Kurumsal Açardan Psikolojik Açardan Bir Değerlendirme", *SÜİFD*, 6, 2002, 9.

⁸⁰ Karaca, "Ölümlle İlgili Davranış Örüntüleri Açısından Modern Batı ve Türk İslam Kültürü", 69.

⁸¹ Karaca, "Ölümlle İlgili Davranış Örüntüleri Açısından Modern Batı ve Türk İslam Kültürü", 68

⁸² Karaca, "Ölümlle İlgili Davranış Örüntüleri Açısından Modern Batı ve Türk İslam Kültürü", 73-74.

okumadır. Böylece tehlikeye atılan kişi, sonuçta ölümle giriştiği savaştan kendini galip çıkmış sayabilmektedir. Bu tutumun başka bir göstergesi de insanları dondurup belirli bir zaman sonra tekrar yaşama getirmek amacıyla kurulan şirketlerin varlığı ve buraların müşterileridir.⁸³

Ölümü isteme, insanın yaşamayı beceremediği için, özellikle de bozuk bir bilinçle yaşama katılmak zorunda olduğu için “Ölümü İstediyi” fikri üzerine temellenmiş bir tutumdur. Buna göre insan yaşamakta olduğu çatışmalar ve yaşadığı sıkıntılar sebebiyle böyle bir yola başvurabilmektedir. Bunu yapan kişi ya kendini ya da bir başkasını cezalandırmayı amaçlamaktadır. Bunu yapan kişiler, ölümü geri dönülmesi mümkün bir yol olarak görmektedirler.⁸⁴

Ölümü kabullenme ise, kişi ölümü hayatın bir parçası olarak kabul eder. Bu tutum, ancak ölümle birlikte bir başka varlığa açılma, daha iyi bir hayata kavuşma, varlığını sonsuza kadar devam ettirme ümidi veren bir düşünce ve inanç yapısı içerisinde gelişmektedir.⁸⁵ Esasen kaçınılmaz olan, ölüm kaygısı değil ölümün kendisidir.⁸⁶

Bu sebeple ölüm kaygısını azaltmak/ önlemek için bir takım faktörlerden söz edilmektedir. Özellikle dini inanç ve bu dini inancın ölüme yüklediği anlam ölüm kaygısını azaltan/ önleyen faktörler içerisinde en etkili olanıdır. Çünkü gizemli bir durum olan ölüm sonrası hakkında dini ya da manevi inançlarımız olmaksızın hiçbirimiz bir şey bilmiyoruz.⁸⁷ Ölüm sonrası hakkındaki bilgilerimizin kaynağı dini argümanlardır. Ölüm ve ölüm kaygısı üzerinde dinin nasıl bir etki yaptığını anlamak için Batı toplumunun şimdiki ve bundan yaklaşık iki yüzyıl önceki durumuna bakmak yeterli olacaktır. Dini hassasiyetlerin bugünkü kadar azalmadığı 19. yüzyıl Avrupa’sında ölüm olgusu toplum tarafından kabullenilen bir durum ve Batı insanının ölüm ile ilgili tek kaygısı tek başına/ evinden uzakta ölmek iken bugün dini hassasiyetleri noktasında özensiz diyebileceğimiz Batı toplumunda bu tamamen tersine dönmüştür. Evlerin küçüklüğü, kadınların çalışıyor olması, geniş aile tipinin yerini çekirdek aile formuna bırakması gibi bahaneler öne sürülerek eskiden olduğunun tersine ölüm olgusu kitlelere sergilenmez olmuştur. Dini merasimlerle yapılan doğum ve ölüm olgularından ölüm olgusunun din sahasından çıkarılması ve kitlelerin müşahedesine sunulmaması sonucu insanlar artık ölüm olgusuna yabancılaşmakta ve bu durum da ölüm kaygısının artmasına neden olmaktadır.⁸⁸

Son zamanlarda ülkemizde ölüm olayları karşısında gözlenen bir takım hususlar Batının ölüme karşı gösterdiği tepkilere benzemektedir. Bununla birlikte genel eğilimin bu yönde olmadığı söylenebilir. Dinler, güçlerini müntesiplerinin varoluş ve ölüm gibi sorularına verdikleri cevaplarının kuvvetinden alırlar.⁸⁹ Türk toplumundaki ölüm karşısındaki

⁸³ Hökelekli, “Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikoloji”, 45-46; Koç, “Ölüm Korkusu Üzerine Kurumsal Açidan Psikolojik Açidan Bir Değerlendirme”, 15-16.

⁸⁴ Hökelekli, “Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikoloji”, 46-48.

⁸⁵ Hökelekli, “Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikoloji”, 49; Koç, “Ölüm Korkusu Üzerine Kurumsal Açidan Psikolojik Açidan Bir Değerlendirme”, 16-17.

⁸⁶ Yukay, Güneş & Akdağ, “ Yetişkinlerin Ölüm Kaygısı ve Yaşamı Anlamlandırma Düzeylerinin İncelenmesi”, 166.

⁸⁷ Sue Brayne & Peter Fenwick, “End-Of-Life Experience A Guide For Carers Of The Dying”, 2008, 7.

⁸⁸ Karaca, “Ölümlle İlgili Davranış Örüntüleri Açısından Modern Batı ve Türk İslam Kültürü”, 65-67.

⁸⁹ Tokur, “Dindarlık Sorunu: Psikolojik Bir Tahlil”, 262.

tutumlarının da arka planında İslam Dini'nin varoluş ve ölüm sorularına verdiği cevapların toplumda kabul gördüğü düşünülebilir.

İslami düşüncede, ölüm kaygısı gerekli bir korkudur. Zira bazı Kur'an ayetlerinde de bu korkudan söz edilmektedir.⁹⁰ Eğer ölüm kaygısı olmasaydı insanın zevk ve mutluluk arayışı son bulmaz, bu durum da büyük felaketlere sebep olabilirdi (ki, ahiret inancına sahip olmayan kişilerde bu felaketlerin sonuçları müşahade edilebilmektedir). Bu açıdan bakıldığında ölüm kaygısı kişinin yaşamına çeki düzen vermesini sağlayan ve hayatına anlam kazandıran bir etkiye sahiptir.⁹¹ İslam filozof ve mutasavvıflarının ölüm ve ölüm kaygısı hakkında dile getirdikleri, ölüm kaygısının bu fonksiyonundan istifade ettiklerini göstermektedir. İslam filozofları, ölüm sonrası hep var olma ile ifade etmişler, ölüm kaygısının sebeplerini irdeleyip akli delillerle bu kaygıları ortadan kaldırmak istemişlerdir. Mutasavvıflar ise, ölüm kaygısını manevi ölümsüzlük (ahiret) inancı aşılıyarak ve kalbin doyumunu sağlayarak önlemeye çalışmışlardır.⁹²

Ebu Bekir er- Razi, ahirete inanmayanların ölümden korkmasına gerek olmadığını, çünkü ahiret olmadığı takdirde elem ve ıstırapın da olmayacağını belirtmiştir.⁹³ Farabi, de ölüm korkusu/kaygısının cahil insanın bir özelliği olduğunu, bunun da sebebinin cahil insanın mutluluk kaynağı olarak dünyevi hazları görmesinden kaynaklandığını ifade ederek erdemli insan için mutlu olmanın yolunun dünyada iyi işler yapmaktan geçtiğini ve yapılan iyiliklerin (ahiret inancı doğrultusunda) zayi olmayacağını bildiğini belirterek ölümden kaygılanmanın yersiz olduğunu ifade etmiştir.⁹⁴ İbn Sina ölüm korkusundan Kurtuluş ile ilgili bir risale yazmış ve kendi zamanındaki insanların durumlarını gözleyerek insanların temelde hangi sebeplerden dolayı ölümden korktuklarını ve bu korkudan kurtuluş çarelerini ortaya koymaya çalışmıştır. İbn Sina söz konusu eserinde ölümden sonra yeni bir hayatın başlayacağına vurguda bulunmakta, esasen ölümlerle insanın tamamlanacağına ve kemal bulacağına işaret ederek bu korkunun yersiz olduğunu dile getirmektedir.⁹⁵

İnsanın en temel isteği ölümsüzlüktür. Bu gerçekten hareketle Yunus Emre, ahiret hayatını işaret ederek yaratıcıyı bulanın ölümden korkmasına gerek olmadığını, ölüm sonrası için bu hayatta hazırlık yapmanın gerekliliğini vurgulayıp ölmeden önce ölmeli demiştir.⁹⁶ (Mevlana; ölümü, Sevgili'ye kavuşma, insanı asli vatanına götüren bir araç olarak görmekte ve ruhun beden hapisanesinden kurtulması için bir fırsat olarak ifade etmektedir.⁹⁷

Kur'an-ı Kerim, dünya hayatını bir imtihan olduğunu ve bu dünyada ahiret için hazırlık yapılması gerektiğini pek çok ayette belirtmektedir.⁹⁸ Hz. Peygamberin "Dünya,

⁹⁰ Kasas: 28/33; Cum'a: 62/6-7.

⁹¹ Koç, "Ölüm Korkusu Üzerine Kurumsal Açıda Psikolojik Açıda Bir Değerlendirme",12.

⁹² Müfit Selim Saruhan, "İslam Filozof ve Düşünürlerinde Ölüm Korkusu ve Tedavisi", *AÜİFD*, S. 1, 2006, 92- 105.

⁹³ Bkz.Hüseyin Karaman, *Ebu Bekir Razi'nin Ahlak Felsefesi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004).

⁹⁴ Ebü Nasr Fârâbi, *İdeal Devlet (El Medînetü'l Fadîla)*, çev. Ahmet Arslan, (İstanbul: Divan Kitap, 2012),98.

⁹⁵ İbn Sina, *Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi (Fi'l Havf mine'l Mevt)*, çev. M. Hazmi Tura, (İstanbul: y.y., 1959), 10-17.

⁹⁶ Mehmet Bayraktar, Yunus Emre ve Aşk Felsefesi, (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 1971),74.

⁹⁷ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî*, çev. Velid İzbudak, (C.IV, İstanbul: MEB Yay., 1991),292; İsmail Yakıt, *Batı Düşüncesi ve Mevlânâ*, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1993),79-110; Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Rubâiler*, çev. Hasan Ali Yücel, (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2019),134.

⁹⁸ Bakara Sûresi 2/110; Hac Sûresi 22/77; Yâsin Sûresi 36/12, 59; Haşr Sûresi 59/18; Kıyamet Sûresi 75/13.

ahiretin tarlasıdır”⁹⁹ ve benzeri şekildeki hadis-i şerifleri ile birlikte yukarıda zikrettiğimiz İslam filozofu ve mutasavvıfların görüşlerini bir arada değerlendirdiğimizde İslam’ın dünya hayatına verdiği anlamın ahiret için bir hazırlık yeri olduğu sonucuna ulaşılabilir.

3. ARAŞTIRMA ve YÖNTEM

3.1. Amaç ve Yöntem

Bu araştırmada, Din Görevlilerinin ölüm kaygısı düzeyleri ile hayatlarını anlamlandırma düzeyleri arasındaki ilişki incelenmeye çalışılmıştır. Tarama (survey) yöntemi ve anket tekniği ile gerçekleştirilen araştırma, korelasyonel türden nicel bir araştırmadır.

3.2. Evren, Örneklem ve Ölçme Araçları

Araştırmada, Diyanet İşleri Başkanlığı’na bağlı olarak çalışan ve Marmara bölgesindeki da bir il merkezi ve ilçelerinde görev yapan din görevlileri evren olarak kabul edilmiş ve bu evrenden gönüllülük ilkesine göre ve tesadüfi örnekleme yöntemiyle seçilmiş olan 124 din görevlisi de araştırmanın örneklemini oluşturmaktadır. Araştırmada veri toplama araçları olarak Ölüm Kaygısı Ölçeği ve Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği kullanılmıştır.

Araştırmada din görevlilerinin ölüm kaygısı düzeylerini ölçmek için de Templer’in Ölüm Kaygısı Ölçeği kullanılmıştır. Templer tarafından geliştirilmiş olan Ölüm Kaygısı Ölçeği, 15 maddeden oluşmaktadır. 0 -15 arası puan alınan Ölüm Kaygısı Ölçeği’nden yüksek puanlar, ölüm kaygısı düzeyinin yüksek, düşük puanlar ise ölüm kaygısı düzeyinin düşük olduğunu göstermektedir.¹⁰⁰ Ölüm Kaygısı Ölçeği, dilimize çevrilmiş ve görünüm geçerliliği ve test-tekrar test tekniğiyle güvenilirlik ve geçerlik hesaplamaları yapılmıştır.¹⁰¹ Son olarak Köftegöl’ün gerçekleştirdiği araştırmada da yapılan faktör analizi sonucunda Ölüm Kaygısı Ölçeği’ni Cronbach Alfa güvenilirlik değerinin 0,80 olduğu görülmüştür. Yine söz konusu araştırmada gerçekleştirilen faktör analizi sonucunda ve çizgi grafiğinde ölçekte yer alan 15 maddenin hepsinin tek bir boyutta toplandığı görülmüştür.¹⁰² Araştırmamızda toplanan ham veriler üzerinden gerçekleştirilen faktör analizi sonucunda ve çizgi grafiğinde de ölçekte yer alan 15 maddenin orijinaline uygun olarak hepsinin tek bir boyutta toplandığı, Cronbach Alfa güvenilirlik değerinin 0,60 olduğu görülmüştür.

Din görevlilerinin hayatlarındaki anlam ve amaç düzeylerini tespit etmek için Aydın, Kaya ve Peker tarafından öncelikle kişilerin, kendi yaşamlarındaki anlam düzeyini belirlemek ve bunu ifade etme tarzlarını ölçmek için geliştirilen Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği kullanılmıştır. Malatya, Samsun, Trabzon ve İstanbul illerinde lisans öğrenimi gören ve lisans öğrenimini bitirmiş olan toplam 516 kadın ve erkek üzerinden toplanan verilerle ölçeğin güvenilirlik ve geçerlik çalışmaları gerçekleştirilmiştir. 11 olumlu 6 olumsuz ifadede oluşan ve 5’li likert tipinde düzenlenmiş olan ölçekten alınan yüksek puanlar kişilerin hayatlarındaki

⁹⁹Aclûnî, 1351

¹⁰⁰ Donald I. Templer, The Construction and Validation of A Death Anxiety Scale, *The Journal of General Psychology*, 82:1970,165-177.

¹⁰¹ Bkz. Yusuf Sarıkaya, Ölüm Kaygısı Ölçeği Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Tokat, 2013,54-65.

¹⁰² Özlem Köftegöl, Yetişkin Bireylerde Ölüm Kaygısı, ÇOMU Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Çanakkale,2019, 122.

anlam düzeyinin yüksek olduğunu, düşük puanlar ise düşük anlam düzeyini ifade etmektedir. Ölçeğin yapı geçerliği için faktör analizi yapılmış ve maddelerin faktör yüklerinin temel bileşenler analizinde birinci faktörde toplandığı görülmüştür. Ölçekle ilgili olarak yapılan döndürülmüş temel bileşenler faktör analizi sonucunda ise ölçek maddelerinin “Hayatın Anlam ve Amacı” ve “Hayatın Anlamsızlığı ve Amaç Yoksunluğu” olmak üzere iki faktörde (alt boyutta) toplandığı görülmüştür. Yapılan analizler sonucunda test-yarı test güvenilirlik katsayısının 0,81; Cronbach Alpha güvenilirlik katsayısının 0,91 olarak bulunduğu ve 35 kişilik bir örneklem grubu üzerinde yapılan test-tekrar test güvenilirlik katsayısının ise 0,74 olarak hesaplandığı Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği'nin güvenilir bir ölçek olduğu tespit edilmiştir.¹⁰³ Araştırmamızda söz konusu ölçekle ilgili gerçekleştirilen faktör analizi sonucunda madde faktör yüklerinin Aydın arkadaşlarının yaptığı analiz sonucuna benzer şekilde ölçeğin tek boyutta toplandığı ve Cronbach Alpha değerinin ise 0,72 olduğu görülmüştür.

3.3. Verilerin Analizi

Din görevlilerinin ölüm kaygısı düzeyleri ile hayatlarındaki anlam ve amaç düzeyleri arasındaki ilişkinin incelenmesini amaç edinen bu çalışmada toplanan ham veriler SPSS 18 paket programı kullanılarak analiz edilmiştir. Veriler analiz edilirken frekans dağılımı, aritmetik ortalama, t-testi, anova ve korelasyon tekniklerinden yararlanılmıştır. Bu araştırma, seçilen örneklem grubu, ölçme araçları, din görevlilerinin ölçme araçlarındaki sorulara verdiği cevaplar, kullanılan istatistikî tekniklerle ve araştırmanın yapıldığı zaman dilimi ile sınırlıdır.

3.4. Hipotezler

Araştırmanın amacına uygun olarak şu hipotezlerin test edilmesi düşünülmektedir:

Hipotez 1. Din görevlilerinin hayatlarındaki anlam ve amaç düzeyleri yüksek, ölüm kaygısı düzeyleri ise düşüktür.

Hipotez 2. Katılımcıların büyük çoğunluğunun ölüme karşı tutumları “kabullenme” şeklindedir.

Hipotez 3. Örneklemin anlamlı bir hayat yaşama durumlarına göre ölüm kaygısı düzeyleri farklıdır.

Hipotez 4. Din görevlilerinin ölüme verdikleri anlamın hayatlarını etkileme durumuna göre ölüm kaygısı düzeyleri farklıdır.

Hipotez 5. Örneklemin ölüm kaygısı düzeyleri ile hayatlarındaki anlam ve amaç düzeyleri arasında negatif yönde ve istatistiksel olarak anlamlılık düzeyinde bir ilişki vardır.

4. BULGULAR

4.1. Ölçeklerle İlgili Bulgular

Tablo 1’de görüleceği üzere “Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği” ile ilgili yapılan analizler sonucunda ise din görevlilerinin hayatlarındaki anlam düzeyinin orta derecede (2,57) olduğu tespit edilmiştir.

¹⁰³ Cahit Aydın, Mevlüt Kaya & Hüseyin Peker, “Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği'nin Güvenirlik ve Geçerlik Çalışması, *OMÜİFD*,35, 2015, 45-50.

Tablo 1: Örneklem Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeğindeki Düzeyleri İle İlgili Bulgular

Hayatın Anlamı Ölçeği	N	Mean	Mode	Medyan	Std.S.	Skewness	Kurtosis
	124	2,57	2,50	2,5931	0,301	-0,661	0,947
N	KMO	Chi-Square			df	p	
124	0,773	767,064			136	0,000	

Tablo 2: Örneklem Ölüm Kaygısı Düzeyleri İle İlgili Bulgular

Ölüm Kaygısı Ölçeği	N	Mean	Mode	Medyan	Std.S.	Skewness	Kurtosis
	124	4,84	5,47	4,93	0,596	-0,686	0,521
N	KMO	Chi-Square			df	p	
124	0,583	193,421			91	0,000	

Araştırmada katılımcıların 0-15 arası puan alabilecekleri Ölüm Kaygısı Ölçeği'nden aldıkları puanlara göre ölüm kaygısı düzeyleri hesaplanmış ve 0-5 arası puan alanların ölüm kaygısı düşük, 6-9 arası puan alanların ölüm kaygısı orta ve 10-15 arası puan alanların ölüm kaygısı da yüksek olarak kabul edilmiştir. Tablo 2'de görüleceği üzere Ölüm Kaygısı Ölçeği'ne ilişkin gerçekleştirilen analizler sonucunda; din görevlilerinin ölüm kaygısı düzeylerinin düşük derecede (4,84) olduğu tespit edilmiştir. Dolayısıyla bu bulgular doğrultusunda araştırmada hipotez 1'in kısmen doğrulandığı görülmüştür.

Tablo 3. Araştırmaya Katılanların Ölüm Kaygısı Düzeyleri Bakımından Dağılımı

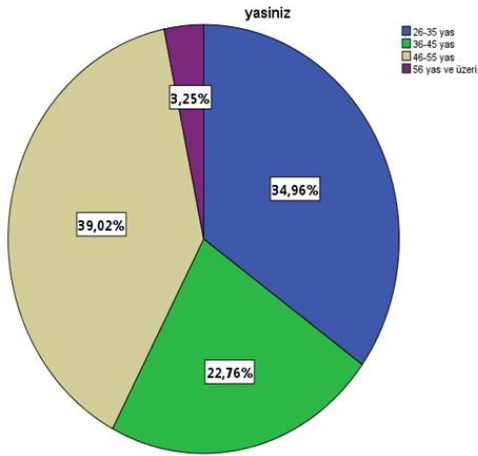
Ölüm Kaygısı Düzeyleri	N	Yüzde (%)
1-)Düşük	66	53,2
2-)Orta	58	46,8
3-)Yüksek	-	-
Toplam	124	100

Tablo 3'te de görüleceği üzere araştırmaya katılan din görevlilerinin ölüm kaygısı düzeyleri bakımından dağılımlarına bakıldığında; % 53'ünün düşük düzeyde %46,2'sinin ise orta derecede ölüm kaygısına sahip oldukları görülmektedir. Araştırmada ölüm kaygısı yüksek olan din görevlisinin olmadığı görülmektedir.

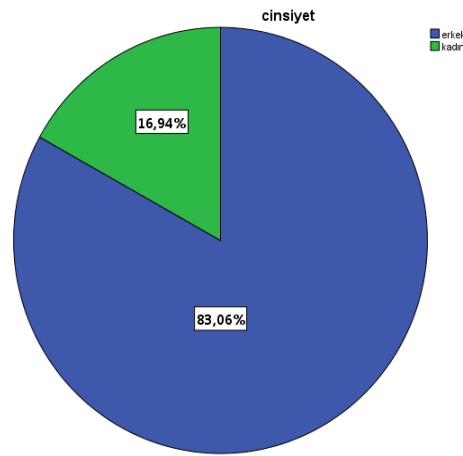
4.2. Örneklem Sosyo-kültürel ve Demografik Özelliklerine İlişkin Bulgular

Araştırmaya katılan kişilerin cinsiyetlerine göre dağılımlarına bakıldığında; örneklem büyük çoğunluğunu (103 kişi; %83,1) erkek din görevlilerin oluşturduğu; %16,9'luk bir kısmını ise (21 kişi) bayan din görevlilerinin oluşturduğu görülmektedir.

Nurten KIMTER, Yaşar ÜNER- Din Görevlilerinin Hayatı Anlamlandırma Seviyelerinin Ölüm
Kaygısı ve Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi

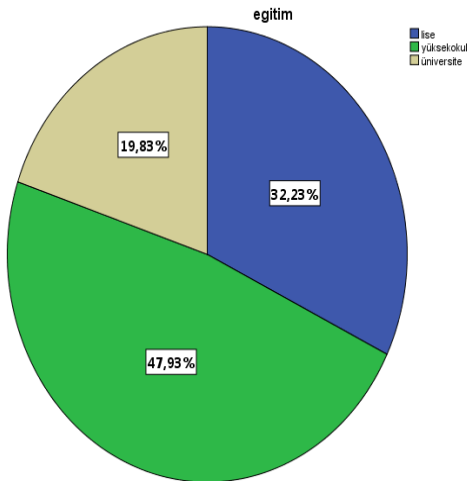


Şekil 1

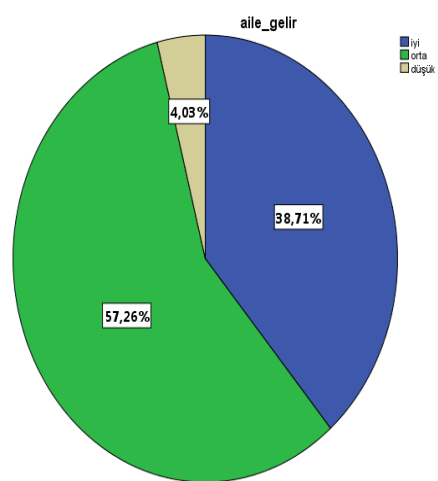


Şekil 2

Araştırmaya katılan din görevlilerinin yaş durumlarına göre dağılımlarına bakıldığında da yarısına yakınının yani %41,9'unu (52 kişi) 46-55 yaş arası din görevlilerinin oluşturduğu; daha sonra sırasıyla bunları %34,7'lik bir oranla (43 kişi) 26-35 yaş arası din görevlilerinin takip ettiği görülmektedir. Araştırmaya katılan din görevlilerinden 36-45 yaş arası olanların ise sayı ve oran bakımından (28 kişi, %22,6) en az oldukları görülmektedir.



Şekil 3

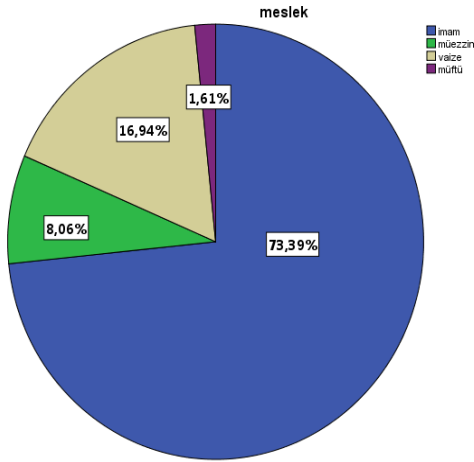


Şekil 4

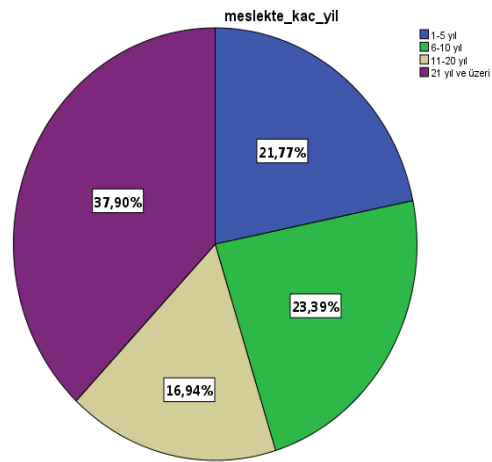
Yine şekil 3'te görüleceği üzere araştırmaya katılan din görevlilerinin çoğunluğunun (58 kişi, %46,8) iki yıllık yüksek okul mezunu oldukları; bunları daha sonra lise mezunu olanların (39 kişi, %31,5) takip ettiği görülmektedir. Araştırmaya katılan din görevlilerinden üniversite mezunu olduğunu belirtenlerin ise sayı ve oran bakımından en küçük grubu (24 kişi; %19,4) oluşturdukları gözlenmektedir. Diğer taraftan araştırmada 3 katılımcının ise eğitim durumu ile ilgili soruyu cevapsız bıraktıkları görülmüştür.

Gelir düzeyleri bakımından ise araştırmaya katılanların yaklaşık yarısından fazlasının (71 kişi; % 57,3) orta düzeyde olduğu; daha sonra sırasıyla bunları iyi gelir düzeyine sahip

olanların (%38,7) takip ettiği görülmektedir. Ailesinin gelir düzeyi düşük olanların ise sayıca ve oran bakımından en düşük grubu (5 kişi; % 4,0) teşkil ettiği gözlenmektedir.



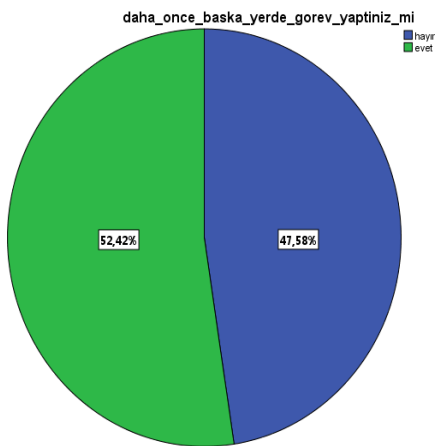
Şekil 5



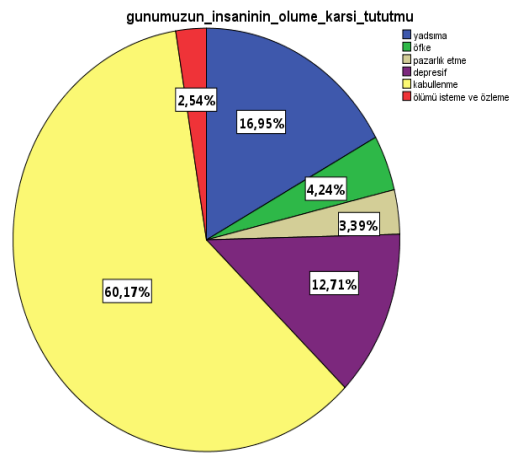
Şekil 6

Şekil 5'te görüleceği üzere araştırmaya katılan din görevlilerinin büyük çoğunluğunun (91 kişi; %73,4) imam oldukları; daha sonra bunları vaiz ve vaizelerin (21 kişi; %16,9) ve akabinde müezzinlerin (10 kişi; %8,1) takip ettiği görülmektedir. Her il ve ilçe merkezinde sadece bir müftünün din görevlisi olarak bulunmasından dolayı da araştırmaya katılan müftülerin sayı ve oran bakımından en küçük grubu (2 kişi; %1,6) oluşturdukları gözlenmektedir.

Diğer taraftan araştırmaya katılan din görevlilerinin meslekteki çalışma sürelerine göre dağılımlarına bakıldığında 21 yıl ve üzerinde din görevlisi olarak çalıştığını belirtenlerin sayı ve oran bakımından en fazla olduğu (47 kişi; %37,9); daha sonra bunları 6-10 yıl arası din görevlisi olarak çalışanların (29 kişi; %23,4) ve 1-5 yıl arası din görevlisi olarak çalışanların (27 kişi; %21,8) takip ettiği görülmektedir. Araştırmaya katılan din görevlilerinden 11-20 yıl arası din görevlisi olarak çalışanların ise sayı ve oran bakımından en küçük (47 kişi; %16,9) grubu oluşturdukları görülmektedir.



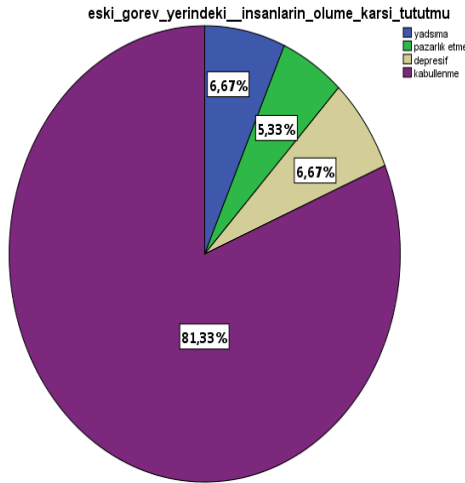
Şekil 7



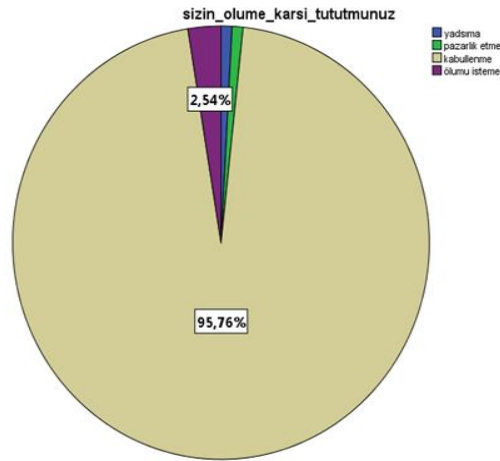
Şekil 8

Araştırmaya katılan din görevlilerinin yarısından fazlası (65 kişi; %52,42) daha önce başka bir yerleşim yerinde görev yaptığını belirtmişlerdir. Örneklemin yarısına yakını ise (59 kişi; %47,6) buldukları yerin ilk görev yeri olduğunu ifade etmişlerdir. Yine şekil 8’de görüleceği üzere araştırmaya katılan din görevlilerine günümüz insanın ölümü karşı tutumları hakkında ne düşündükleri sorulduğunda; katılımcıların yarısından fazlasının (71 kişi; %57,3) günümüz insanının ölümü kabullendiğini; %16,1 (20 kişi) oranında bir din görevlisi grubu ise günümüz insanın ölümü yadsıdığını; %12,1’lik bir din görevlisi grubunun (15 kişi) ise ölüme karşı depresif bir durum sergilediğini; %4 oranında bir din görevlisi grubu (5 kişi) da günümüz insanın ölüme karşı öfke tutumu sergilediğini belirtmişlerdir. Çok az bir din görevlisi grubu ise (3 kişi; %2,4) günümüz insanların ölümü isteyip özlediklerini ifade etmişlerdir. Altı din görevlisinin ise (%4,8) bu soruyu cevapsız bıraktığı görülmüştür.

Araştırmaya katılan ve daha önce farklı yerleşim yerlerinde görev yapan din görevlilerine; eski görev yaptıkları yerlerde insanların ölüme karşı sergiledikleri tutumların ne olduğu sorulmuştur. Daha önce başka yerleşim yerinde görev yapan din görevlilerinin büyük çoğunluğunun (61 kişi; %49,2) oradaki insanların ölüme karşı “kabullenme” yönünde bir tutum sergilediklerini; çok azının ise “yadsıma”, “depresif” (%4) ve “pazarlık etme” (%3,2) şeklinde tutum sergilediklerini belirttikleri görülmüştür.

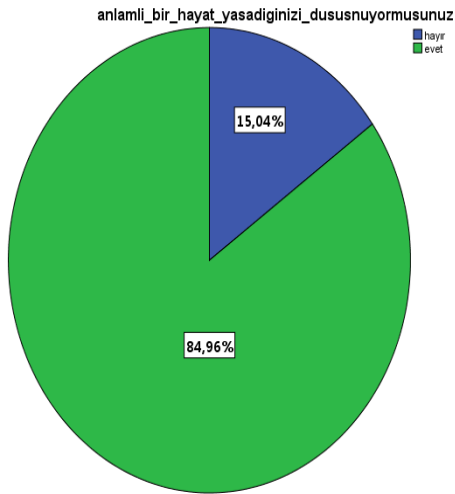


Şekil 9

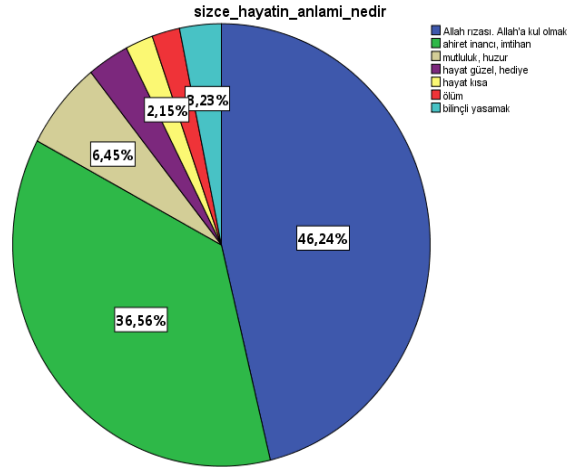


Şekil 10

Benzer şekilde araştırmaya katılan din görevlilerinin kendilerinin ölümü karşı tutumlarının ne olduğu sorulduğunda çok büyük bir çoğunluğunun (113 kişi; % 91,1) ölümü “kabullenme” yönünde bir tutum sergiledikleri ifade ettikleri görülmüştür. Sadece iki din görevlisi ölümü karşı “yadsıma” ve “pazarlık etme” yönünde bir tutum sergilediklerini belirtmişlerdir. Diğer taraftan 6 din görevlisi ise (%4,8) söz konusu soruyu cevapsız bırakmıştır. Böylece hipotez 2’nin araştırma bulgularıyla doğrulandığı görülmüştür.

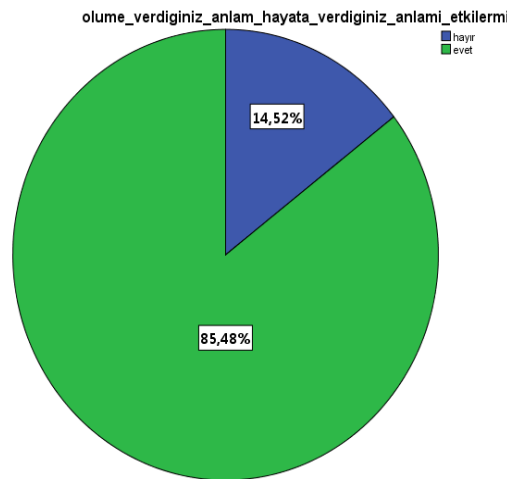


Şekil 11



Şekil 12

Yukarıda şekil 11'de de görüleceği üzere araştırmaya katılan din görevlilerinin büyük bir çoğunluğunun (96 kişi; %77,4) anlamlı bir hayat sürdürdüklerini; %13,7'si (17 kişi) anlamlı bir hayat sürmediklerini ifade etmişlerdir. Diğer taraftan araştırmaya katılanların %8,9'u (11 kişi) ise ilgili soruya cevap vermemeyi tercih etmişlerdir. Katılımcılara "size göre hayatın anlamı nedir?" şeklinde açık uçlu bir soru yöneltilmiş ve verilen cevaplar temalarına göre gruplandırıldığında onların hayata değişik türden anlam verdikleri görülmüştür. Buna göre din görevlilerinin %34,7'si (43 kişi) hayatın anlamının "Allah'ın rızasını kazanma, Allah'a iyi bir kul olma", %27,4'ü (34 kişi) "ahiret inancı, imtihan", %4,8'i (6 kişi) "mutluluk, huzur" ve %0,8'i (1 kişi) "samimiyet" şeklinde ifade etmişlerdir. Bununla birlikte %25'inin (31 kişi) ise bu soruyu cevapsız bıraktıkları görülmüştür.



Şekil 13

Şekil 13'te görüleceği üzere araştırmaya katılan din görevlilerine ölüme verdikleri anlamın hayatlarını etkileyip etkilemediği sorulmuştur. Onların çok büyük bir kısmı (106 kişi; %85,5) ölüme verdikleri anlamın hayatlarını etkilediklerini ifade etmişlerdir. %14,5'i ise (18 kişi) ölüme verdikleri anlamın hayatlarını etkilemediğini belirtmişlerdir.

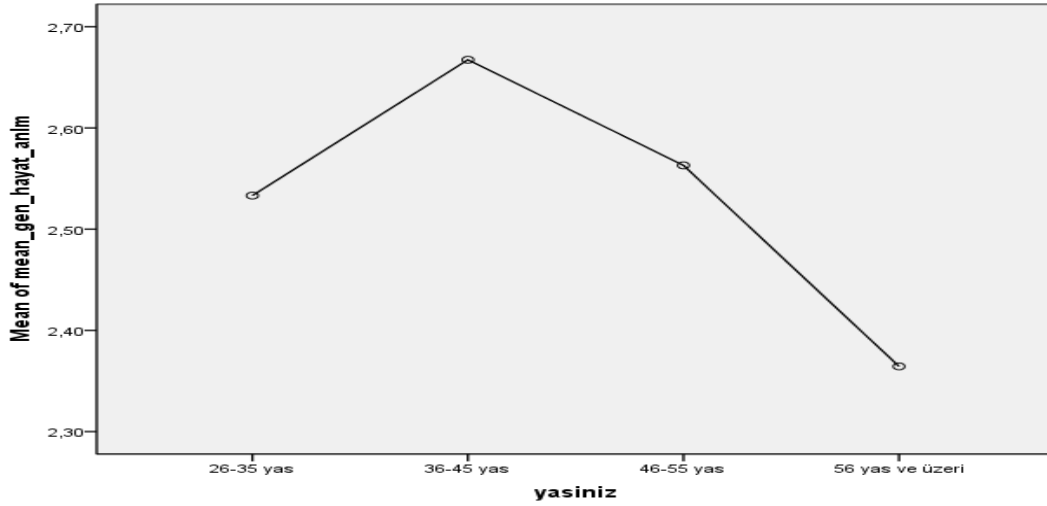
4.3. Örneklemin Sosyo-kültürel ve Demografik Özelliklerine Göre Hayatın Anlamı ve Amacı Ölçeğindeki Düzeyleri Arasındaki Farklara/İlişkilere İlişkin Bulgular

Tablo 4.Din Görevlilerinin Cinsiyetlerine Göre Hayatın Anlamı ve Amacı Ölçeğindeki Düzeyleri Arasındaki Farklılıklar (T-Testi)

Değerler	Cinsiyet	N	A.Ort.	Std.S.	t	df	p
Hayatın Anlamı ve Amacı	1-)Erkek	103	2,5502	,30243	-1,527	122	,129
	2-)Kadın	21	2,6597	,28515			

$p>0,05$, anlamlılık derecesinde bir fark yoktur.

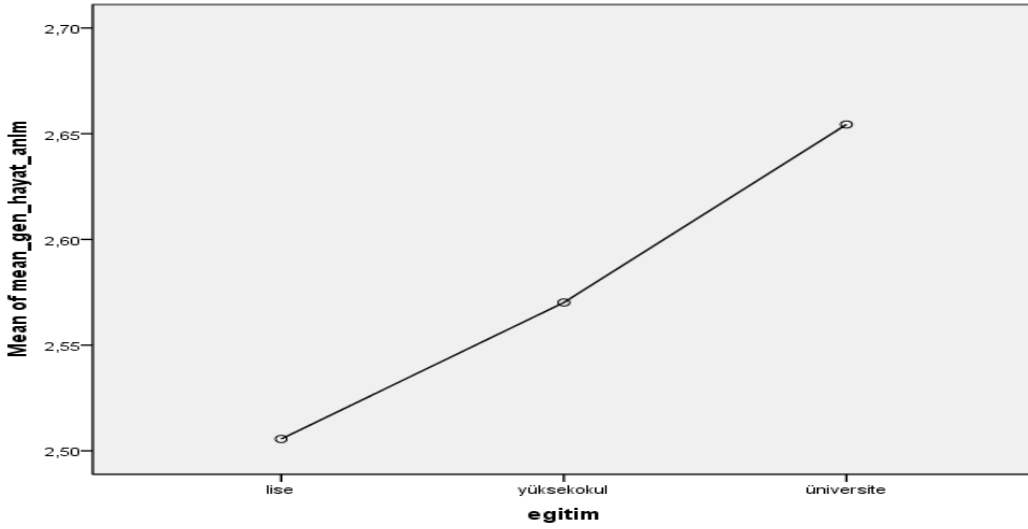
Din görevlilerinin cinsiyetlerine göre hayatlarındaki anlam düzeyleri arasında istatistiksel olarak anlamlılık düzeyinde bir fark olup olmadığını anlamak için t-testi yapılmıştır. Yapılan t-testi sonucunda; ölüm kaygısı ortalamalarında bayan din görevlilerinin lehine bir miktar fark görülse de bu farkın istatistiksel olarak anlamlılık düzeyinde ulaşmadığı görülmüştür ($p>0,05$).



Şekil 14

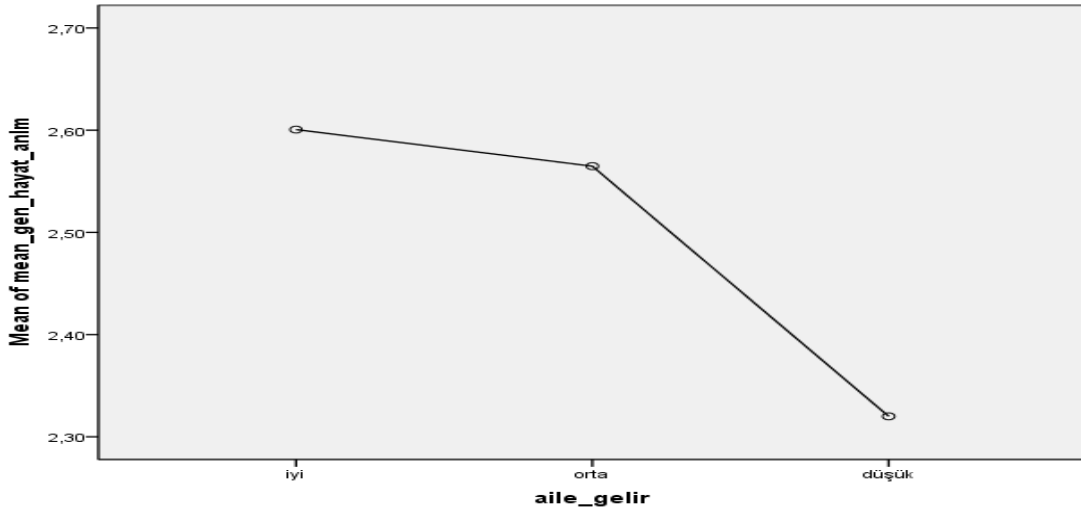
Din görevlilerinin yaşlarına göre hayatlarındaki anlam düzeylerine bakıldığında en yüksek anlam düzeyine (2,68) 36-45 yaş grubundaki din görevlilerinin, en düşük anlam düzeyine ise (2,38) 56 yaş ve üzerindeki din görevlilerine ait olduğu görülmüştür. Bununla birlikte din görevlilerinin yaşlarına göre hayattaki anlam düzeyleri arasındaki bu farklılıkların istatistiksel olarak anlamlı olmadığı tespit edilmiştir.

Nurten KIMTER, Yaşar ÜNER- Din Görevlilerinin Hayatı Anlamlandırma Seviyelerinin Ölüm
Kaygısı ve Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi



Şekil 15

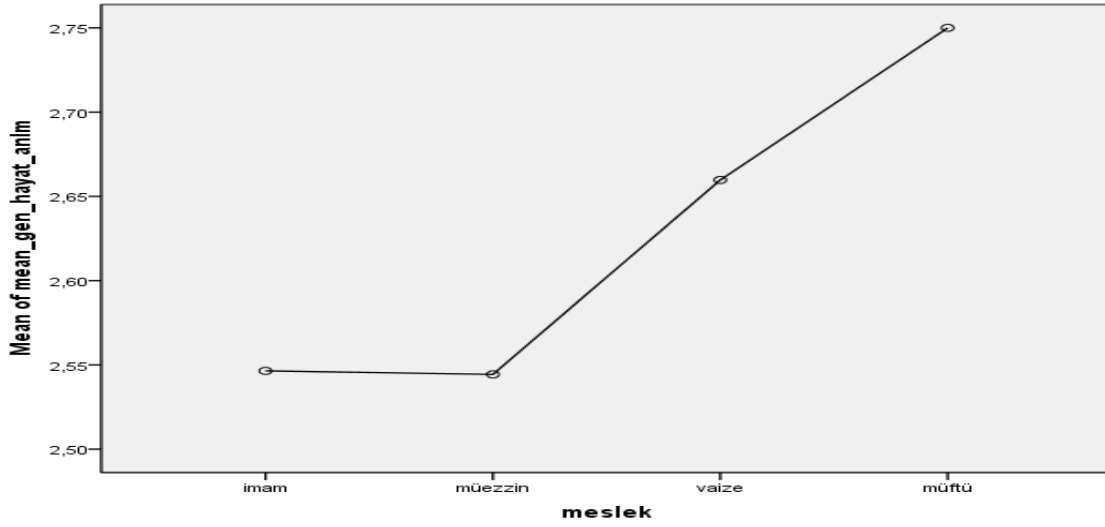
Din görevlilerinin eğitim durumlarına göre hayatlarındaki anlam düzeylerine bakıldığında en yüksek anlam düzeyine (2,66) üniversite mezunu olan din görevlilerinin, en düşük anlam düzeyine ise (2,51) lise mezunu olan din görevlilerinin sahip olduğu görülmüştür. Fakat din görevlilerinin eğitim durumlarına göre hayattaki anlam düzeyleri arasındaki bu farklılıkların istatistiksel olarak anlamlılık düzeyine ulaşmadığı görülmüştür.



Şekil 16

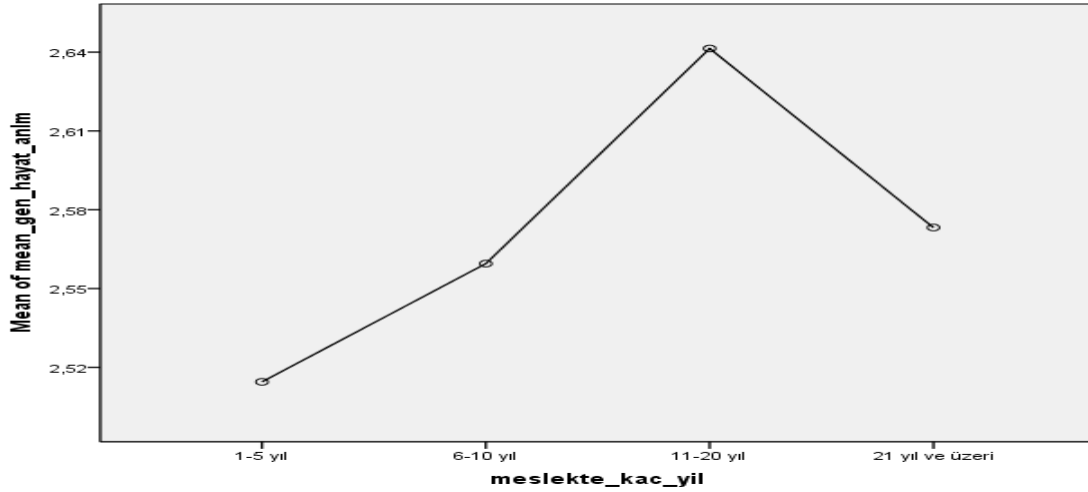
Din görevlilerinin gelir durumlarına göre hayatlarındaki anlam düzeylerine bakıldığında en yüksek anlam düzeyine (2,60) iyi gelir durumuna sahip olan din görevlilerinin, en düşük anlam düzeyine ise (2,32) düşük ekonomik seviyedeki din görevlilerinin sahip olduğu görülmüştür. Bununla birlikte din görevlilerinin gelir durumlarına göre hayattaki anlam düzeyleri arasındaki bu farklılıkların istatistiksel olarak anlamlılık düzeyine ulaşmadığı görülmüştür ($p>0,05$).

Nurten KIMTER, Yaşar ÜNER- Din Görevlilerinin Hayatı Anlamlandırma Seviyelerinin Ölüm Kaygısı ve Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi



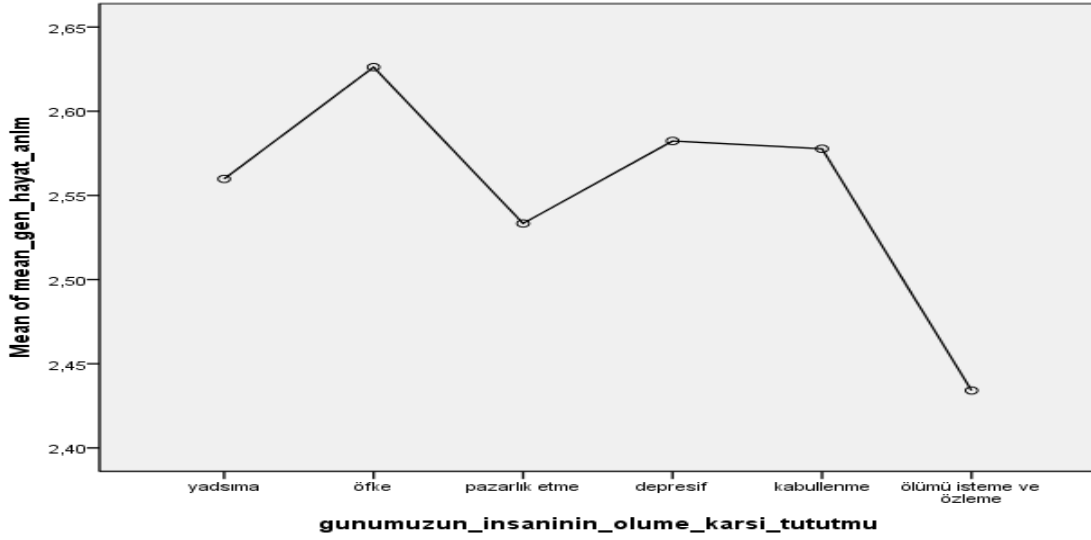
Şekil 17

Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı olarak çalışan din görevlilerinin meslek türlerine göre hayatlarındaki anlam düzeylerine bakıldığında en yüksek anlam düzeyine (2,75) müftülerin, en düşük anlam düzeyine ise (2,55) imam ve müezzinlerin sahip olduğu tespit edilmiştir. Din görevlilerinin meslek türlerine göre Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği'ndeki aritmetik ortalamaları arasında her ne kadar bir miktar farklılıklar görülse de bu farklılıkların istatistiksel olarak anlamlı olmadığı görülmüştür ($p>0,05$).



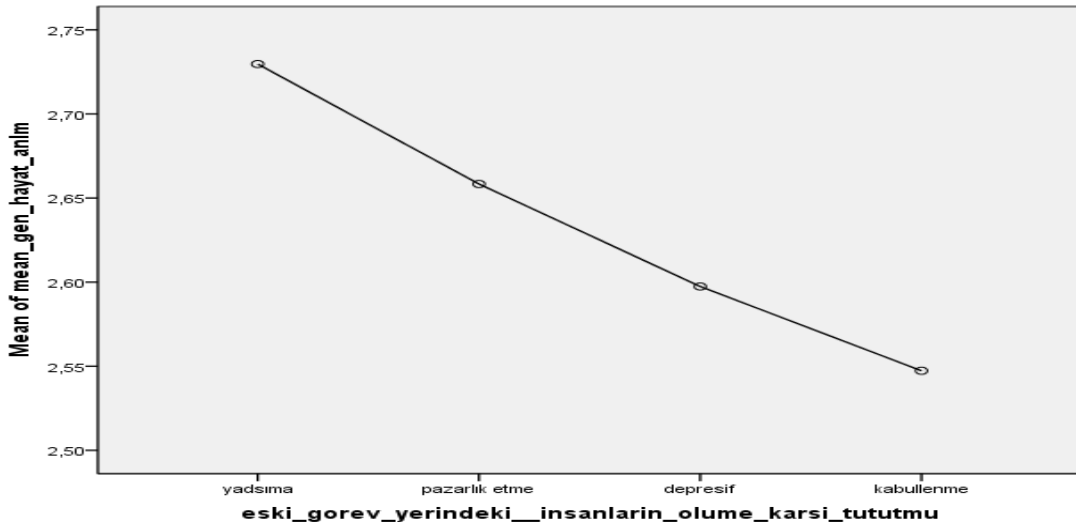
Şekil 18

Benzer şekilde din görevlilerinin meslekteki çalışma sürelerine göre hayatlarındaki anlam düzeyleri arasındaki farklara bakıldığında 11 ila 20 yıl arası bulunduğu meslekte çalışan din görevlilerinin en yüksek anlam düzeyine (2,64); 1 ila 5 yıl arası bulunduğu meslekte çalışanların ise en düşük anlam düzeylerine (2,50) sahip oldukları tespit edilmiştir. Bununla birlikte din görevlilerinin buldukları meslekte çalışma sürelerine göre hayatlarındaki anlam düzeyleri arasındaki bu küçük farklılıkların istatistiksel olarak anlamlı olmadığı görülmüştür ($p>0,05$).



Şekil 19

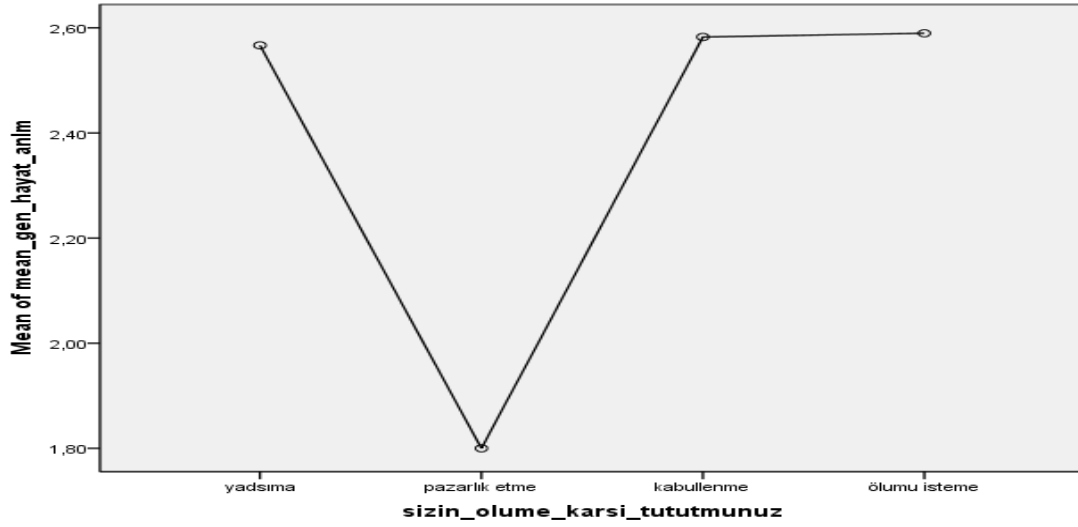
Yine araştırma bulgularına göre din görevlilerinin günümüz insanının ölüme karşı tutumları ilgili düşüncelerine göre hayatlarındaki anlam düzeylerine baktığımızda; günümüz insanının ölüme karşı öfke tutumu sergilediğini söyleyen din görevlilerinin hayatlarındaki anlam düzeylerinin en yüksek (2,62), günümüz insanının “ölümü isteme ve özleme” yönünde bir tutum sergilediğini belirten din görevlilerinin hayatlarındaki anlam düzeylerinin en düşük seviyede (2,43) olduğu görülmektedir.



Şekil 20

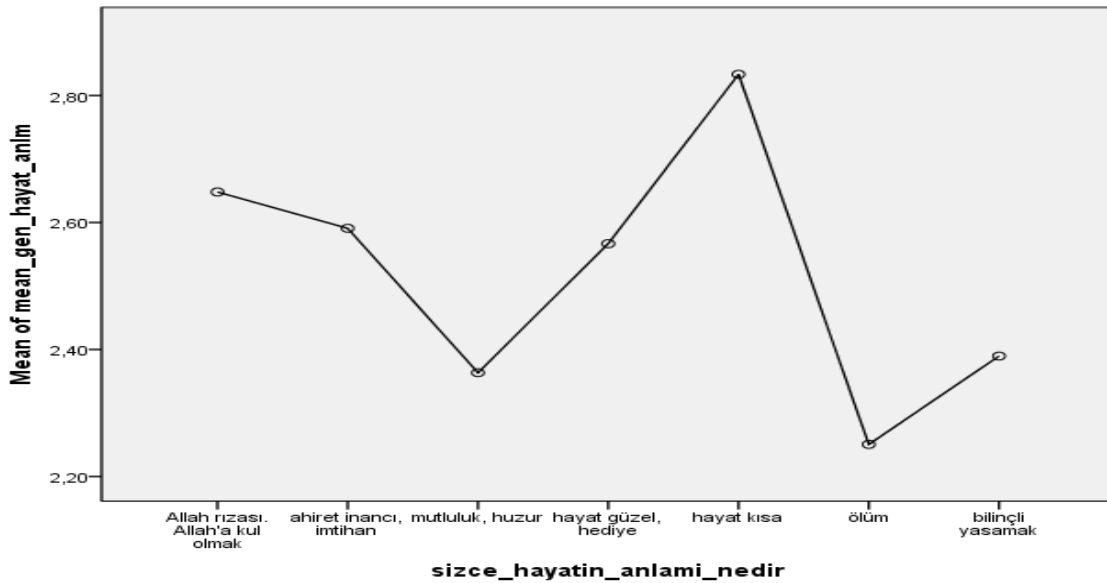
Şekil 20’de görüleceği üzere din görevlilerinin eski görev yerlerindeki insanların ölüme karşı tutumları ilgili düşüncelerine göre hayatlarındaki anlam düzeylerine baktığımızda; eski görev yerlerindeki insanların ölüme karşı “yadsıma” tutumu sergilediğini ileri süren din görevlilerinin hayattaki anlam düzeylerinin en yüksek derecede (2,73); eski görev yerlerindeki

insanların ölüme karşı “kabullenme tutumu” sergilediğini söyleyen din görevlilerinin hayatlarındaki anlam düzeylerinin en düşük (2,55) olduğu tespit edilmiştir.



Şekil 21

Araştırmada din görevlilerinin bizzat kendilerinin ölüme karşı tutumlarına göre hayatlarındaki anlam düzeylerine baktığımızda ise; ölüme karşı “pazarlık etme tutumu” sergileyen din görevlilerinin hayatlarındaki anlam düzeylerinin en düşük seviyede (1,60) olduğu, ölüme karşı “kabullenme, yadsıma ve ölüme isteme tutumu” sergileyen din görevlilerinin ise aynı düzeyde ve en yüksek anlam seviyesine (2,60) sahip oldukları görülmektedir. Bununla birlikte din görevlilerinin gerek günümüz insanın ve eski görev yerlerindeki insanların ölüme karşı tutumları hakkındaki düşüncelerine göre gerekse bizzat kendilerinin ölüme karşı tutumlarına göre hayattaki anlam düzeyleri arasında bir takım farklılıklar olsa da bu farklılıkların istatistiksel olarak anlamlılık derecesine ulaşmadığı tespit edilmiştir ($p>0,05$).



Şekil 22

**Nurten KIMTER, Yaşar ÜNER- Din Görevlilerinin Hayatı Anlamlandırma Seviyelerinin Ölüm
Kaygısı ve Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi**

Şekil 22’de görüleceği üzere din görevlilerinin hayata verdikleri anlam temalarına göre Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği’ndeki düzeylerine baktığımızda; “sizce hayatın anlamı nedir?” şeklindeki soruya hayat kısa şeklinde cevap verenlerin hayatlarındaki anlam düzeylerinin en yüksek (2,82); hayatın anlamının ölüm olduğunu belirten din görevlilerinin hayatlarındaki anlam düzeylerinin en düşük (2,24) olduğu gözlenmektedir. Bununla birlikte yapılan tek yönlü varyans analizi ve Tukey testi sonucunda din görevlilerinin hayatlarının anlamı olarak gördükleri anlam temalarına göre Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği’nden aldıkları puan ortalamaları arasında bir takım farklılıklar olsa da bu farkların istatistiksel olarak anlamlılık derecesine ulaşmadığı görülmektedir ($p>0,05$).

Tablo 5. Din Görevlilerinin Anamlı Bir Hayat Yaşama Durumlarına Göre Ölüm Kaygısı Düzeyleri

Değerler	Anamlı Bir Hayat Yaşam Durumu	N	A.Ort.	Std.S.	t	df	p
Ölüm Kayg. Düz. Art. Ort.	1-)Hayır	17	4,6078	,57874	-1,641	111	,104
	2-)Evet	96	4,8667	,60261			

$p>0,05$, anlamlılık derecesinde bir fark yoktur.

Araştırmada din görevlilerinin anlamlı bir hayat yaşama durumlarına göre ölüm kaygısı düzeylerinde istatistiksel olarak anlamlılık derecesinde bir farklılık olup olmadığını test etmek için gerçekleştirilen t –testi sonucunda her ne kadar anlamlı bir hayat yaşadığını ve yaşamadığını ifade eden din görevlilerinin ortlamaları arasında bir miktar farklılık olsa da bu farkın istatistiksel olarak anlamlılık düzeyine ulaşmadığı görülmüştür ($p>0,05$). Dolayısıyla bu bulgu neticesinde araştırmada hipotez 3’ün doğrulanmadığı görülmüştür.

Tablo 6. Ölüme Verilen Anlamın Hayatı Etkileme Durumuna Göre Örneklemin Ölüm Kaygısı Düzeyleri

Değerler	Ölüme Verilen Anlamın Hayatı Etkilemesi	N	A.Ort.	Std.S.	t	df	p
Ölüm Kayg. Düz. Art. Ort.	1-)Hayır	18	4,44	0,70,302	-3,197	122	0,002
	2-)Evet	106	4,91	0,55151			

**** $p<0,01$, anlamlılık derecesinde bir fark vardır.**

Araştırmada katılımcıların ölüme verdikleri anlamın hayatlarını etkileme durumlarına göre ölüm kaygısı düzeylerinde anlamlı bir fark meydana gelip gelmediğini anlamak için t-testi yapılmıştır. Yapılan t-testi sonucunda ölüme verilen anlamın hayatı etkilediğini ifade eden din görevlilerinin (4,91), lehine anlamlılık derecesinde bir fark meydana geldiği tespit edilmiştir ($p<0,001$). Dolayısıyla ölüme verilen anlamın hayatı etkilediğini belirten din görevlilerinin ölüm kaygısı düzeylerinin diğerlerinden daha yüksek olduğu görülmüştür. Böylece bu bulgular neticesinde araştırmada hipotez 4’ün doğrulandığı görülmektedir.

Tablo 7. Değişkenler Arası İlişkilere Dair Bulgular (Pearson Korelasyon)

Değişkenler		Hayatın Anlamı Ölçeğindeki Ort.
Ölüm Kayg. Ölç. Ort. (genel)	r	,965**
	Sig.	,000
	N	124

**p<0,01 düzeyinde anlamlı

Araştırmamızın temel hipotezi olan (hipotez 5) din görevlilerinin ölüm kaygısı düzeyleri ile hayatlarına anlam ve amaç verme düzeyleri arasındaki ilişkinin incelenmesi ile ilgili olarak yapılan korelasyon analizinde iki değişken arasında pozitif yönde ve istatistiksel olarak anlamlılık düzeyinde bir ilişki olduğu görülmüştür (p<0,01). Başka bir deyişle din görevlilerinin hayatlarına anlam verme düzeyleri yükseldikçe ölüm kaygısı düzeylerinin de yükseldiği görülmüştür. Dolayısıyla araştırma sonucunda başlangıçta belirlenen hipotezimizin tam tersi yönünde bir bulgu elde edilmiştir.

Ayrıca araştırmadaki diğer bağımsız değişkenlerin kontrol edilmesi suretiyle yapılan kısmi korelasyon analizi sonucunda da iki temel değişken arasında var olan pozitif ve anlamlılık düzeyindeki bu ilişkinin değişmediği gözlenmiştir.

Tablo 8: Değişkenler Arası İlişkilere Dair Bulgular (Kısmi Korelasyon)

Kontrol Değişkenleri: yaş, eğitim, gelir, meslekte kaç yıl, yıkanılan cenaze sayısı vs.		Hayatın Anlamı Ölçeğindeki Ort.
Ölüm Kaygısı Ölç. Ort.	r	0,958**
	sig.	0,000
	df	86

5. TARTIŞMA

Din görevlilerinin hayatı anlamlandırma düzeyleri ile sosyo-demografik ve kültürel özellikleri ve ölüm kaygısı düzeyleri arasındaki ilişki ve farklılıkları incelemeyi amaç edinen araştırmamızdan elde bulgulara göz atıldığında, bağımlı ve bağımsız değişkenler arasında çeşitli türden ilişki ve farklılıkların olduğu görülmektedir. Her şeyden önce araştırmadan elde edilen bulgulara göre “Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği” ile ilgili yapılan analizler sonucunda din görevlilerinin hayatlarındaki anlam düzeyinin orta derecede (2,57) olduğu tespit edilmiştir.

Daha önce konu ile ilgili olarak gerek yurtdışında¹⁰⁴ gerekse ülkemizde yapılan pek çok araştırma¹⁰⁵ sonucunda da katılımcıların hayattaki anlam düzeylerinin yüksek düzeyde olduğu

¹⁰⁴ Joaquín García-Alandete, “Does Meaning in Life Predict Psychological Well-Being?” The European Journal of Counselling Psychology, Vol. 3(2), 2015, 92; E. S. Kim, S. D. Hershner & V. J. Strecher, Purpose in Life and Incidence of Sleep Disturbances, *Journal of Behavioral Medicine*, 38(3), 2015, 597.

¹⁰⁵ Bulut & Kuşat, “Ölüm Kaygısı ile Benlik Saygısı, Dini Dünya Görüşleri ve Hayatın Amacı Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi, 152; Yukay, Güneş & Akdağ, “Yetişkinlerin Ölüm Kaygısı ve Yaşamı Anlamlandırma Düzeylerinin İncelenmesi, 170.

görülmüştür. Diğer taraftan Gholamzadeh ve arkadaşları tarafından lise üçüncü sınıf bayan öğrenciler üzerinde “ergen yaşam amacının aracılık eden rolü ile sosyal rekabet ve aile işlevine dayalı yapısal sorumluluk modelini açıklamaya” yönelik olarak gerçekleştirilen bir başka araştırmada ise araştırma bulgularımızla benzer şekilde öğrencilerin yaşam amaçları puanlarının orta düzeyde (68,84) olduğu tespit edilmiştir.¹⁰⁶

Yine SDÜ'nin değişik fakültelerinde öğrenim gören 328 öğrenci üzerinde gerçekleştirilen bir araştırmada, yaşamın mevcut anlamı fakülteler açısından incelendiğinde, ilahiyat fakültesi öğrencileri ile diğer fakülte öğrencilerinin puanları arasında ($t_{326}= 2,85, p<.01$), ilahiyat fakültesi öğrencileri lehine istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılaşma olduğu görülmüştür. Başka bir ifadeyle araştırmada yoğun din eğitimi verilen ilahiyat fakültesi öğrencilerinin yaşamın anlamına ulaşma düzeylerinin, din eğitimi verilmeyen diğer fakülte öğrencilerine göre daha üst düzeyde olduğu gözlenmiştir. Aynı araştırmada 7 ila 70 arası puan alınan Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği'nden ilahiyat fakültesi öğrencilerinin 28,38 aritmetik ortalama puanı ile hayatlarındaki anlam düzeylerinin orta derecede olduğu tespit edilmiştir. Söz konusu araştırmadaki bu bulgu, bireylerin kendi inandıkları dinin inanç, anlam ve davranışları konusundaki bilinçli olma ve farkındalık kazanma düzeylerinin yaşamın mevcut anlamına ulaşmayı kolaylaştırdığı şeklinde yorumlanmıştır.¹⁰⁷ Dolayısıyla araştırma örneklemimizi oluşturan din görevlilerinin de ağırlıklı olarak din eğitimi verilen İmam Hatip Lisesi ve İlahiyat Fakültelerinden mezun olmaları ve hayattaki anlam düzeylerinin orta düzeyde olması bakımından bir benzerliğin söz konusu olduğu söylenebilir.

Araştırmada Ölüm Kaygısı Ölçeği'ne ilişkin gerçekleştirilen analizler sonucunda ise; araştırmaya katılan din görevlilerinin ölüm kaygısı düzeyleri bakımından % 53'ünün düşük düzeyde %46,2'sinin ise orta derecede ölüm kaygısına sahip oldukları görülmektedir. Bununla birlikte araştırmada ölüm kaygısı yüksek olan din görevlisinin olmadığı görülmektedir. Din görevlilerinin genel ölüm kaygısı düzeylerinin ise düşük derecede (4,84) olduğu tespit edilmiştir. Dolayısıyla bu bulgular doğrultusunda araştırmada hipotez 1'in kısmen doğrulandığı görülmüştür. Ölüm kaygısı üzerine yapılan araştırmaların bazılarında katılımcıların ölüm kaygısı düzeylerinin orta ve ortanın üstünde bazılarında ise düşük düzeyde çıktığı görülmektedir. Örneğin; İstanbul'da yaşayan 500 yetişkin üzerinde yapılan bir araştırmada, örneklemin ölüm kaygısı düzeylerini tespit etmek için Ölüm Kaygısı Ölçeği'nden alınan puanların aritmetik ortalaması hesaplanmıştır. Buna göre araştırmaya katılanların Ölüm Kaygısı Ölçeği'nden 15 puan üzerinden ortalama 8,39 puan aldıkları görülmüştür. Dolayısıyla genel olarak örneklemin ölüm kaygısı düzeylerinin ortanın üstünde olduğu yani biraz yüksek sonucuna ulaşılmıştır.¹⁰⁸ Yine Yukay ve arkadaşlarının 25–55 yaş arası 185 yetişkin üzerinde gerçekleştirdikleri araştırmada katılımcıların ölüm kaygısı düzeylerinin orta (15 üzerinden 8,03) düzeyde olduğu gözlenmiştir.¹⁰⁹

¹⁰⁶ R. Gholamzadeh, M. Jadidi, & R. Donyavi, Explaining the structural model of Responsibility Based on Family Function and Social Competence with the Mediator Role of Adolescent Purpose in Life, *Journal of Nursing and Midwifery Sciences*, 4(1), 2017, 34.

¹⁰⁷ İhsan Topuz, “Yaşamın Anlamı ve Din: Gençler Üzerinde Bir Araştırma,” *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (İMAD)*, C:1/Sayı:4, 2016, 551.

¹⁰⁸ Kimter & Köftegül, “Yetişkinlerde Ölüm Kaygısı İle Dindarlık Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme,” 70.

¹⁰⁹ Yukay, Güneş & Akdağ, “Yetişkinlerin Ölüm Kaygısı ve Yaşamı Anlamlandırma Düzeylerinin İncelenmesi, 170.

**Nurten KIMTER, Yaşar ÜNER- Din Görevlilerinin Hayatı Anlamlandırma Seviyelerinin Ölüm
Kaygısı ve Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi**

Araştırma örneklemini teşkil eden din görevlileri, dini kurumlarda eğitim almış ve dinin eğitim, öğretim ve uygulamasını meslek olarak icra eden dindar kişilerdir. Bu husus göz önünde bulundurulduğunda, dinin ve dindar olmanın ölüm kaygısı düzeyinin düşük olmasına etki ettiği ve bu nedenle din görevlilerinin ölüm kaygısı düzeylerinin düşük çıktığı söylenebilir. Nitekim din, dindarlık ve ölüm kaygısı arasında tersi yönde ilişkilerin var olduğu görülmüş olsa da yurtdışında amaçlı örnekleme yöntemiyle toplamda genç, orta yaşlı ve yaşlı kimselerden oluşan 120 kişilik örneklem grubu üzerinde gerçekleştirilen bir araştırma sonucunda, dindarlık seviyesi en yüksek olan kişilerin, en düşük ölüm kaygısı düzeyine sahip oldukları tespit edilmiştir.¹¹⁰ Benzer şekilde yaşlı ölümcül hastaların bakıldığı bir huzurevinde içgüdümlü ve dış güdümlü dindarlık eğilimlerinin ölüme karşı tutumlardaki etkisini incelemek için gerçekleştirilen bir araştırmada da, iç güdümlü dindarlık yöneliminin ölüm korkusu ile ilişki olmadığı; buna karşın dış güdümlü dindarlığın ise daha fazla ölüm korkusu ve ölümden kaçınma ile ilişki olduğu ortaya çıkmıştır.¹¹¹

Araştırmamızda örneklemin sosyo-demografik özelliklerine göre hayattaki anlam düzeylerinde istatistiksel açıdan anlamlılık düzeyinde bir farklılık meydana gelip gelmediğini anlamak için bağımsız değişkenler için t-testi ve tek yönlü varyans analizi yapılmıştır. Buna göre elde edilen bulgular sonucunda din görevlilerinin cinsiyetlerine, yaşlarına, eğitim ve gelir durumlarına, meslek türlerine (imam, müezzin, kuran kursu hocası, vaiz, müftü vs.) ve meslekteki çalışma sürelerine göre, günümüz insanının ölüme karşı tutumları ilgili düşüncelerine, eski görev yerlerindeki insanların ölüme karşı tutumları ilgili düşüncelerine, bizzat kendilerinin ölüme karşı tutumlarına göre ve hayata verdikleri anlam temalarına (Allah'ın rızasını kazanma, imtihan, ölüm, mutluluk-huzur, hayat hediye vb.) göre Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği'nden aldıkları puan ortalamaları arasında bir takım farklılıklar olsa da bu farklılıkların istatistiksel olarak anlamlılık derecesine ulaşmadığı tespit edilmiştir ($p>0,05$).

Konu ile ilgili gerek yurtdışı ve gerekse yurtiçi literatüre göz atıldığında yapılan araştırmaların birçoğunda genellikle cinsiyet, yaş, eğitim, gelir vb. sosyo-kültürel ve demografik faktörlere göre katılımcıların hayatlarına anlam verme düzeylerinde anlamlılık düzeyinde bir ilişki olmadığı görülmüştür. Örneğin; Reker ve arkadaşlarının¹¹² Taş'ın¹¹³, Topuz'un¹¹⁴ Yüksel'in¹¹⁵, Kuşat ve Bulut'un¹¹⁶, Yukay ve arkadaşlarının gerçekleştirdiği araştırmalarda, araştırma bulgularımıza benzer şekilde katılımcıların cinsiyet ve yaş durumlarına göre hayatlarındaki anlam düzeylerinde istatistiksel olarak anlamlılık derecesinde

¹¹⁰ Affan Amjad, "Death Anxiety as a Function of Age and Religiosity," *Journal of Applied Environmental and Biological Sciences*, 4(9S), 2014, 333.

¹¹¹ Monika Ardel, "Wisdom, Religiosity, Purpose in Life, and Death Attitudes of Aging Adults," *International Journal of Existential Psychology & Psychotherapy*, Volume 2, Issue 1, 2008, 1.

¹¹² G. T. Reker, & P. S. Fry, Factor Structure and Invariance of Personal Meaning Measures in Cohorts of Younger and Older Adults, *Personality and Individual Differences*, 35, 2003, 977-993.

¹¹³ Bkz.İ. Taş, Öğretmenlerde Yaşamın Anlamı Yaşam Doyumu Sosyal Karşılaştırma ve İç Dış Kontrol Odağının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2011.

¹¹⁴ Bkz. Topuz, "Yaşamın Anlamı ve Din: Gençler Üzerinde Bir Araştırma."

¹¹⁵ Bkz. R.Yüksel, Genç Yetişkinlerde Aşk Tutumları ve Yaşamın Anlamı, Sakarya Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Sakarya, 2013.

¹¹⁶ Bkz. Bulut & Kuşat, "Ölüm Kaygısı ile Benlik Saygısı, Dini Dünya Görüşleri ve Hayatın Amacı Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi.

bir fark olmadığı tespit edilmiştir¹¹⁷ ($p>0,05$). Bununla birlikte az sayıdaki bazı araştırmalarda ise cinsiyet ve yaş değişkenlerine göre örneklemin hayatlarındaki anlam düzeylerinde anlamlılık derecesinde farklılıklar olduğu görülmüştür. Örneğin; Kıraç'ın¹¹⁸ farklı illerdeki üniversitelerde öğrenim gören toplam 461 üniversite öğrencisi üzerinde gerçekleştirdiği bir araştırmada, kız öğrencilerin hayattaki anlam duygusu düzeylerinin erkek öğrencilerden anlamlılık derecesinde daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Yine Bulut ve Kuşat'ın¹¹⁹ bir devlet üniversitesine bağlı değişik fakültelerde öğrenim gören gençler üzerinde gerçekleştirdiği bir araştırmada kız öğrencilerin hayatın amacı ($t = 2.11, p < 0.05$) ortalama puanlarının erkeklere göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu görülmüştür.

Yine araştırma bulgularımıza benzer şekilde Reker ve arkadaşlarının¹²⁰, Yüksel'in¹²¹, gerçekleştirdiği araştırmalarda katılımcıların eğitim durumlarına göre hayatı anlamlandırma düzeylerinde anlamlılık düzeyinde bir farklılık olmadığı görülmüştür. Benzer şekilde Yukay ve arkadaşlarının¹²² İstanbul'da yaşayan 25–55 yaş arası 185 (82 erkek, 103 kadın) bireyler üzerinde ölüm kaygısı ile hayatı anlamlandırma arasındaki ilişkiyi incelemek için gerçekleştirdiği araştırmada da yapılan tek yönlü varyans analizi sonucunda katılımcıların eğitim durumlarına göre Hayatın Anlamı Ölçeği'ndeki ve bu ölçeğin alt boyutlarındaki puan ortalamalarında anlamlılık derecesinde bir fark olmadığı görülmüştür ($p>0,05$). Başka bir deyişle örneklemini oluşturan katılımcılardan eğitim düzeyi üniversite olmayan, üniversite ve lisansüstü eğitim düzeylerine sahip olan kişilerin hayatı anlamlandırma düzeylerinin aşağı yukarı aynı düzeyde olduğu görülmüştür.

Gelir değişkeni açısından da yapılan araştırmalarda bizim araştırma bulgularımıza benzer yönde araştırma sonuçlarının olduğu görülmektedir. Örneğin; Bulut ve Kuşat'ın¹²³ üniversiteli öğrenciler üzerinde gerçekleştirdiği bir araştırmada, öğrencilerin ailelerinin gelir düzeyleri ile Hayatın Amacı Ölçeği'ndeki puanları arasında istatistiksel olarak anlamlılık düzeyinde ilişki olmadığı görülmüştür ($p<0,05$). Benzer şekilde Yüksel'in¹²⁴ gerçekleştirdiği araştırmada da gelir değişkenlerine göre örneklemin hayatı anlamlandırma düzeyleri arasında anlamlılık düzeyinde bir fark olmadığı tespit edilmiştir.

Meslek türlerine göre hayatı anlamlandırma düzeyleri arasındaki farklılıklarla ilişkin olarak bizim araştırmamızda her ne kadar iki değişken arasında istatistiksel olarak anlamlılık düzeyinde bir ilişki görülme de literatürde tersi yönde bulguların olduğu görülmektedir. Örneğin; Bulut ve Kuşat'ın¹²⁵ üniversiteli öğrenciler üzerinde gerçekleştirdiği bir araştırmada yapılan Tukey Testi sonuçlarına göre hayatın amacı puanlarında Eğitim Fakültesi öğrencileri (= 3.65) ile

¹¹⁷ Bkz. Yukay, Güneş & Akdağ, "Yetişkinlerin Ölüm Kaygısı ve Yaşamı Anlamlandırma Düzeylerinin İncelenmesi.

¹¹⁸ Ferdi Kıraç, "Üniversite Öğrencilerinde Dindarlık Eğilimi ve Anlam Duygusu", *Mukaddime*, S.7, 2013, 173-174.

¹¹⁹ Bulut & Kuşat, "Ölüm Kaygısı ile Benlik Saygısı, Dini Dünya Görüşleri ve Hayatın Amacı Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi, 152.

¹²⁰ Bkz.G. T. Reker, & P. S. Fry, Factor Structure and Invariance of Personal Meaning Measures in Cohorts of Younger and Older Adults.

¹²¹ Bkz. R.Yüksel, Genç Yetişkinlerde Aşk Tutumları ve Yaşamın Anlamı.

¹²² Yukay, Güneş & Akdağ, "Yetişkinlerin Ölüm Kaygısı ve Yaşamı Anlamlandırma Düzeylerinin İncelenmesi, 173.

¹²³ Bulut & Kuşat, "Ölüm Kaygısı ile Benlik Saygısı, Dini Dünya Görüşleri ve Hayatın Amacı Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi, 154.

¹²⁴ Bkz. R.Yüksel, Genç Yetişkinlerde Aşk Tutumları ve Yaşamın Anlamı.

¹²⁵ Bulut & Kuşat, "Ölüm Kaygısı ile Benlik Saygısı, Dini Dünya Görüşleri ve Hayatın Amacı Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi, 153.

Beden Eğitimi ve Spor Yüksek Okulu (= 3.29) öğrencileri arasında anlamlı bir farklılık saptanmıştır ($p < 0.05$). Buna göre, Eğitim Fakültesi öğrencilerinin hayatın amacı ortalama puanlarının Beden Eğitimi ve Spor Yüksek Okulu öğrencilerinin puanlarından istatistiksel olarak anlamlı derecede daha yüksek olduğu görülmüştür.

Katılımcıların hayata ve ölüme verdikleri anlam temaları bakımından hayattaki anlam düzeylerinde farklara ilişkin olarak yapılan araştırmalara bakıldığında yine araştırma bulgularımıza benzer yönde araştırma sonuçlarının olduğu görülmektedir. Örneğin; Tanhan ve arkadaşı¹²⁶ tarafından Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Bilgisayar Öğretim Teknolojileri Eğitimi (BÖTE) ve Rehberlik ve Psikolojik Danışma (RPD) programlarına devam eden 57 son sınıf öğrencisi üzerinde gerçekleştirilen bir araştırmada katılımcıların ölüme verdikleri anlam temaları incelendiğinde, öğrencilerin yarısından fazlasının (%63,2) ölümü “yeni bir hayatın başlangıcı” olarak niteledikleri görülmüştür. Bunu sırasıyla ölüme “mutlak son” (%10,5) ve “başka bir formda yeniden yaşama dönmek” olarak anlam veren öğrencilerin (% 8.8) ifadelerinin izlediği görülmektedir. Ayrıca öğrencilerin ölüme verdikleri anlam temalarına bağlı olarak ölüm kaygısı düzeylerinin istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık göstermediği bulunmuştur ($X^2=5.936$; $sd=3$; $p>0,05$). Başka bir deyişle ölüme verdikleri anlam ne olursa olsun araştırmaya katılan öğrencilerin ölüm kaygısı düzeylerinin birbirine yakın olduğu tespit edilmiştir.

Araştırmada din görevlilerinin anlamlı bir hayat yaşama durumlarına göre ölüm kaygısı düzeylerinde istatistiksel olarak anlamlılık dercesinde bir farklılık olup olmadığını test etmek için gerçekleştirilen t – testi sonucunda her ne kadar anlamlı bir hayat yaşadığını ve yaşamadığını ifade eden din görevlilerinin ortalamaları arasında bir miktar farklılık olsa da bu farkın istatistiksel olarak anlamlılık düzeyine ulaşmadığı görülmüştür ($p>0,05$). Dolayısıyla bu bulgu neticesinde araştırmada hipotez 3’ün doğrulanmadığı görülmüştür. Diğer taraftan din görevlilerinin ölüme verdikleri anlamın hayatlarını etkileme durumlarına göre ölüm kaygısı düzeylerinde anlamlı bir fark meydana gelip gelmediğini anlamak için t-testi yapılmıştır. Yapılan t-testi sonucunda ölüme verilen anlamın hayatı etkilediğini ifade eden din görevlilerinin (4,91), lehine anlamlılık derecesinde bir fark meydana geldiği tespit edilmiştir ($p<0,01$). Dolayısıyla ölüme verilen anlamın hayatı etkilediğini belirten din görevlilerinin ölüm kaygısı düzeylerinin, hayatı etkilemediğini belirtenlerden daha yüksek olduğu görülmüştür. Böylece bu bulgular neticesinde araştırmada hipotez 4’ün doğrulandığı görülmektedir.

Araştırmanın temel değişkenleri olan hayata anlam verme ile ölüm kaygısı arasında anlamlılık düzeyinde bir ilişki olup olmadığını tespit etmek için korelasyon analizi yapılmıştır. Yapılan korelasyon analizi sonucunda bu iki değişken arasında başlangıçta öne sürdüğümüz hipotezimizin aksine negatif yönde değil tam tersine pozitif yönde bir ilişki olduğu görülmüştür. Başka bir deyişle din görevlilerinin hayata anlam verme düzeyleri arttıkça ölüm kaygısı düzeylerinin de arttığı, hayattaki anlam düzeyleri düştükçe ölüm kaygısı düzeylerinin de azaldığı tespit edilmiştir. Hipotezlerimizden ve konu ile ilgili yapılan araştırmaların çoğunluğundan farklı olarak iki temel değişken arasında pozitif yönde böyle bir ilişkinin ortaya

¹²⁶ Tanhan & Arı, “Üniversite Öğrencilerinin Ölüme Verdikleri Anlam ve Öğrenim Gördükleri Program Açısından Ölüm Kaygısı Düzeyleri,” 51-52.

çıkması, din görevlilerinin hayata verdikleri anlamın içeriğinden kaynaklanmış olabilir. Oysa hayata anlam verme ile ölüm kaygısı düzeyleri arasındaki ilişkiyi inceleyen pek çok araştırma sonucunda söz konusu iki değişken arasında genellikle negatif yönde ve anlamlılık düzeyinde bir ilişki olduğu tespit edilmiştir. Yapılan araştırmalarda çoğunlukla iki değişken arasında negatif yönde ya da nötr bir ilişkinin var olduğu görülmüştür. Örneğin; yurtdışında Rappaport ve arkadaşlarının¹²⁷ 52 ila 90 yaş arası emekli bireyler üzerinde gerçekleştirdikleri bir araştırmada ölüm kaygısı ve hayatın amacı arasında negatif bir ilişki olduğu tespit edilmiştir.

Routledge ve Juhl 'in¹²⁸ 60 kişilik bir psikoloji öğrencisi üzerinde gerçekleştirdikleri bir araştırmada, en yüksek ölüm kaygısı düzeyine sahip olanların hayatta anlam arama düzeyleri en düşük olan kimseler olduğu görülmüştür. Yine García-Alandete¹²⁹ tarafından İspanya'da öğretmenlik eğitimi alan 180 üniversite öğrencisi üzerinde gerçekleştirilen bir araştırmada, hayatın anlamı ile psikolojik iyi oluş arasında pozitif yönde ve anlamlılık düzeyinde bir ilişki olduğu ve hayatın anlamlandırma düzeyinin psikolojik iyi oluşun önemli bir yordayıcısı olduğu tespit edilmiştir. Yaşlı ve ölümcül hastaların bakıldığı bir huzurevinde gerçekleştirilen diğer bir araştırmada ise, bilgelik ve hayatın amacı ile ölüm korkusu ve ölümden kaçınma arasında negatif yönde bir ilişki olduğu; içgüdümlü dindarlık eğiliminin ise ölümü kabule yaklaşma ya da kaçma davranışı ile pozitif yönde ilişki olduğu görülmüştür. Aynı araştırmada dış güdümlü dindarlık eğiliminin ise ölüm korkusu ve ölümden kaçınma ile pozitif, ölümü kabul ile negatif yönde ilişki olduğu tespit edilmiştir¹³⁰.

Ülkemizde Yukay ve arkadaşlarının¹³¹, 25-55 yaş arası yetişkin bireyler üzerinde ölüm kaygısı ile hayatı anlamlandırma arasındaki ilişkiyi incelemek için gerçekleştirdikleri bir araştırmada, yapılan korelasyon sonucunda katılımcıların ölüm kaygısı düzeyleri ile Hayatın Anlamı Ölçeği'ndeki puan ortalamaları arasında negatif yönde ve istatistiksel olarak anlamlılık düzeyinde bir ilişki olduğu tespit edilmiştir ($p < 0,05$). Başka bir deyişle örneklemleri oluşturan bireylerin ölüm kaygısı düzeyleri artarken hayatın anlamlandırma düzeylerinin azaldığı görülmüştür. Bununla birlikte aynı araştırmada katılımcıların ölüm kaygısı düzeylerinin Hayatın Anlamı Ölçeği'ndeki "anlamın varlığı" ve "anlam arayışı," boyutları arasındaki ilişkinin istatistiksel olarak anlamlılık derecesinde olmadığı görülmüştür ($p > 0,05$). Benzer şekilde Bulut ve Kuşat'ın¹³² bir devlet üniversitesine bağlı değişik fakültelerde öğrenim gören gençler üzerinde gerçekleştirdiği bir araştırmada da öğrencilerin Hayatın Amacı Ölçeği'ndeki puanları ile ölüm kaygısı düzeyleri arasında istatistiksel olarak anlamlılık düzeyinde bir ilişki olmadığı görülmüştür ($p < 0,05$). Bununla birlikte Lyke'nin¹³³ ölüm korkusu ile hayatın anlamı arasındaki ilişkiyi araştırmak için 168 genç yetişkin üzerinde gerçekleştirdiği araştırmada, sadece ölüm

¹²⁷ H. Rappaport, R.J. Fossler, L.S. Bross & D. Gilden, Future Time, Death Anxiety, and Life Purpose Among Older Adults, *Death Studies*, 17(4), 1993, 369.

¹²⁸ C. Routledge & J. Juhl, When Death Thoughts Lead to Death Fears: Mortality Salience Increases Death Anxiety for Individuals Who Lack Meaning in Life, *Cognition and Emotion*, 24, 2010, 848-854.

¹²⁹ Joaquín García-Alandete, "Does Meaning in Life Predict Psychological Well-Being?" 92.

¹³⁰ Ardel, "Wisdom, Religiosity, Purpose in Life, and Death Attitudes of Aging Adults," 5.

¹³¹ Yukay, Güneş & Akdağ, "Yetişkinlerin Ölüm Kaygısı ve Yaşamı Anlamlandırma Düzeylerinin İncelenmesi," 171.

¹³² Bulut & Kuşat, "Ölüm Kaygısı ile Benlik Saygısı, Dini Dünya Görüşleri ve Hayatın Amacı Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi," 154.

¹³³ J. Lyke, Associations among aspects of meaning in life and death anxiety in young adults. *Death Studies*, 37, 2013, 471-482.

orkusu ile hayatta anlam arama alt boyutu arasında araştırma bulgumuza benzer şekilde pozitif yönde ve anlamlılık düzeyinde bir ilişki olduğu tespit edilmiştir.

SONUÇ ve ÖNERİLER

Temelde din görevlilerinin hayatı anlamlandırma düzeyleri ile ölüm kaygısı düzeyleri arasındaki ilişkiyi incelemeyi hedef edinen bu araştırmanın sonucunda, başlangıçta ileri sürülen hipotezlerin bir kısmının araştırma bulgularıyla doğrulandığı gözlenmiştir. Bu bağlamda araştırmanın sonucunda din görevlilerinin hayatı anlamlandırma düzeyleri orta, ölüm kaygısı düzeylerinin ise düşük olduğu tespit edilmiştir. Yine din görevlilerinin çok büyük bir çoğunluğunun (113 kişi; % 91,1) ölüme karşı “kabullenme” yönünde bir tutum sergiledikleri görülmüştür. Diğer taraftan araştırmada din görevlilerinin sosyo-demografik özelliklerine göre hayattaki anlam düzeylerinde istatistiksel açıdan anlamlılık düzeyinde farklılık meydana gelmediğini anlamak için yapılan analizler sonucunda, cinsiyet, yaş, eğitim ve gelir durumu, meslek türü (imam, müezzin, kuran kursu hocası, vaiz, müftü vs.) ve meslekteki çalışma süresine göre Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği’nden aldıkları puan ortalamaları arasında anlamlılık derecesinde farklılıklar meydana gelmediği tespit edilmiştir. Ayrıca din görevlilerinin günümüz insanının ölüme karşı tutumları ile ilgili düşüncelerine, eski görev yerlerindeki insanların ölüme karşı tutumları ile ilgili düşüncelerine, bizzat kendilerinin ölüme karşı tutumlarına göre ve hayata verdikleri anlam temalarına (Allah’ın rızasını kazanma, imtihan, ölüm, mutluluk-huzur, hayat hediye vb.) göre Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği’nden aldıkları puan ortalamaları arasındaki farklılıkların istatistiksel olarak anlamlılık derecesine ulaşmadığı görülmüştür. ($p>0,05$).

Yine araştırmada yapılan t-testi sonucunda din görevlilerinin anlamlı bir hayat yaşama durumlarına göre ölüm kaygısı düzeylerinde istatistiksel olarak anlamlılık derecesinde bir farklılık meydana gelmezken, ölüme verilen anlamın hayatı etkilediğini ifade eden din görevlilerinin (4,91), lehine anlamlılık derecesinde bir fark meydana geldiği tespit edilmiştir ($p<0,01$). Dolayısıyla ölüme verilen anlamın hayatı etkilediğini belirten din görevlilerinin ölüm kaygısı düzeylerinin, hayatı etkilemediğini belirtenlerden daha yüksek olduğu görülmüştür. Son olarak araştırmada yapılan korelasyon analizi sonucunda hayatın anlamı ile ölüm kaygısı arasında başlangıçta öne sürdüğümüz hipotezimizin aksine pozitif yönde bir ilişki olduğu görülmüştür. Başka bir deyişle din görevlilerinin hayatı anlamlandırma düzeyleri arttıkça ölüm kaygısı düzeylerinin de arttığı, hayatı anlamlandırma düzeyleri düştükçe ölüm kaygısı düzeylerinin de azaldığı tespit edilmiştir.

Araştırma sonucunda elde edilen bu bulgular dikkate alınarak şu şekilde önerilerde bulunulabilir:

- ✓ Din görevlilerinde hayatın anlamı ile ölüm kaygısı arasındaki ilişki farklı illerde ve daha büyük örneklem grupları üzerinde tekrar incelenebilir. Böylece daha kesin ve bilimsel sonuçlar elde etme imkânı elde edilmiş olur.
- ✓ Din, bireylerin anlam arayışı ihtiyaçlarını karşılamaktadır. Dolayısıyla, bireylerin yaradılış amacına uygun anlama ulaşmalarını sağlayabilmek için ağırlıklı olarak din

eğitiminin verildiği kurumlarda öğrencilerin doğru dinî bilgilere ulaşmaları sağlanmalı, din eğitimi, dinin temel kaynakları esas alınarak verilmelidir.

- ✓ Genel olarak ülkemizde gerçekleştirilen eğitim ve öğretim faaliyetleri, kişilerin hayatlarındaki anlamı keşfetmelerine katkıda bulunacak şekilde planlanmalı ve bu anlamları uygulamaya geçirme konusunda yardımcı olunmalıdır.
- ✓ Aşırı ölüm korkusu ve kaygısının bir nedenin de ölüm fenomeni hakkında yeteri kadar bilgi sahibi olunmamasından kaynaklandığı için üniversite eğitimi sırasında yetişecek gençlere ölüm eğitimi verilmeli, dinlerin ölüme verdikleri anlam üzerinde bilhassa durularak ölümün korkusunun/kaygısının yarattığı sıkıntı ve gerginlik hafifletilmeye çalışılmalı.
- ✓ Ölüm kaygısına ilişkin 'gerçek' duygu ve düşüncelerin alınabilmesinde sadece anket veya ölçek kullanmak yeterli olmayıp bazı sıkıntılar doğurduğundan ölüm kaygısına ilişkin araştırmalarda bunlara ek olarak derinlemesine görüşme ya da odak grup yöntemleriyle veri toplanmasının da yararlı olabileceği düşünülmektedir.
- ✓ Son yetişkinlikte manevi eğilimlerin önemi göz önünde bulundurulduğunda; maneviyata dayalı psikolojik yardım hizmetlerinin hem bireylerin hayatlarının anlamını aramalarında rehberlik edeceği hem de ölüm kaygısı ile baş etmelerinde yardımcı olabileceği söylenebilir.

KAYNAKÇA

Adler, Alfred, *Yaşamın Anlamı*, Ankara:Alter Yayıncılık, 2010.

Akıncı, Âdem (2005). "Hayata Anlam Vermede Dini Değerlerin ve Din Öğretiminin Rolü". *Değerler Eğitimi Dergisi*, 3 (9), (2005), 7-24.

Amjad, Affan. "Death Anxiety as a Function of Age and Religiosity," *Journal of Applied Environmental and Biological Sciences*, 4(9S), (2014), 333-341.

Ardelt, Monika. "Wisdom, Religiosity, Purpose in Life, and Death Attitudes of Aging Adults," *International Journal of Existential Psychology & Psychotherapy*, Volume 2, (1), (2008), 1-10.

Armstrong, Karen. *Tanrı'nın Tarihi*, İstanbul:Pegasus Yayınevi, 2017.

Aydın, Cahit, Kaya, Mevlüt ve Peker, Hüseyin. "Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği'nin Güvenirlilik ve Geçerlik Çalışması, *OMÜİFD*,35, (2015), 45-50.

Bahadır, Abdülkerim. *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.

Bayrakdar, Mehmet. *Yunus Emre ve Aşk Felsefesi*, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1991.

Berent Aydın, Burcu. *Üniversite Öğrencilerinin Yaşam Amaçlarının Alt Boyutlarının Genel Öz-Yeterlik Yaşam Doyumu ve Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Sakarya, 2011.

Brayne, Sue, Fenwick, Peter. "End-Of-Life Experience A Guide For Carers Of The Dying", (2008), 7.

Bulut, Meryem, Kuşat, Ali. "Ölüm Kaygısı ile Benlik Saygısı, Dini Dünya Görüşleri ve Hayatın Amacı Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi," *Bilimname*, S.XXXV, (2018), 145-173.

**Nurten KIMTER, Yaşar ÜNER- Din Görevlilerinin Hayatı Anlamlandırma Seviyelerinin Ölüm
Kaygısı ve Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi**

- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Cirhinlioğlu, Fatma Gül. *Din Psikolojisi*, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2010.
- Çetin, Nilay. “Annelerdeki Ölüm Kaygısının Çocukları ile Kurdukları Ölüm İletişimine Etkisinin Araştırılması” (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Arel Üniversitesi, 2015.
- Çınar, Mehmet. “Tanrıya Bağlanma Tarzı ve Ölüm Kaygısı İlişkisi Üzerine Bir Araştırma, “*İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 45, (2016), 313-338.
- Çilingir, Lokman. “Hayatın Anlamı Nedir veya İyi Bir Hayat Nasıl Olmalıdır?, *Düşünen Siyaset*, 2003, 18.
- Dökmen, Üstün. *Yarıma Kim Kalacak: Evrenle Uyumlaşma Sürecinde Varolmak, Gelişmek, Uzlaşmak*, İstanbul: Sistem Yayıncılık, 2002.
- Erdoğan, M. Yüksel, Özkan, Mustafa. “Farklı Dini İnanışlardaki Bireylerin Ölüm Kaygıları ile Ruhsal Belirtiler ve Sosyo- Demografik Değişkenler Arasındaki İlişkiler”, *İNÖNÜ ÜTFD* 3 (14), (2007), 173- 176.
- Fârâbi, Ebû Nasr. *İdeal Devlet (El Medinetü'l Fadila)*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Divan Kitap, 2012.
- Frankl, Victor E. *İnsanın Anlam Arayışı*, çev. Selçuk Budak, Ankara: Öteki Yayınevi, 1995.
- Freud, Sigmund. “*On narcissism: An introduction*,” (İçinde), *On metapsychology: The Theory of Psychoanalysis* (Ed. J. Strachey). Harmondsworth, UK: Penguin, 1984.
- García-Alandete, Joaquín. “Does Meaning in Life Predict Psychological Well-Being?” *The European Journal of Counselling Psychology*, Vol. 3(2), (2015), 89-98.
- Gençtan, Engin. *Varoluş ve Psikiyatri*, İstanbul: Metis Yayıncılık, 1990.
- Göka, Erol, *Hayatın Anlamı Var mı?*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.
- Gholamzadeh, R., Jadidi, M. ve Donyavi, R. “Explaining the structural Model of Responsibility Based on Family Function and Social Competence with the Mediator Role of Adolescent Purpose in Life,” *Journal of Nursing and Midwifery Sciences*, 4(1), (2017), 32-39.
- Hançerlioğlu, Orhan. *Felsefe Ansiklopedisi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1979.
- Heather S. Jim, Purnell, Cason Q., Richardson, S.A., Golden-Kreutz, D. ve Andersen, B.L. “Measuring Meaning in Life Following Cancer”, *Quality of Life Research*, 15, (2006),1355-1371.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Hökelekli, Hayati. “Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikoloji”. *UÜİF Dergisi*, Bursa: UÜİFV Yayınları, 3 (3), (1991), 151-165.
- İbn Manzur, *Lisanu'l Arab* , çev:Cemaluddin Muhammed), C:3, Beyrut: Daru Sadir, 1968.
- İbn Sina, *Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi (Fi'l Havf mine'l Mevt)*, çev. M. Hazmi Tura, İstanbul: y.y.
- Jung, Carl Gustav. *Din ve Psikoloji*, çev. Raziye Karabey, 2. Bsk., İstanbul: Okyanus Yayınları, 2010.
- Jung, Carl Gustav. *Analitik Psikoloji*, çev. Ender Gürol, İstanbul: Payel Yayınevi, 2010.

**Nurten KIMTER, Yaşar ÜNER- Din Görevlilerinin Hayatı Anlamlandırma Seviyelerinin Ölüm
Kaygısı ve Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi**

Kaloğlu Öztürk, Zehra, "Yaşlı Bireylerde Ölüm Kaygısı" (Uzmanlık Tezi, Çukurova Üniversitesi, Adana, 2010.

Karaca, Faruk. *Ölüm Psikolojisi*, Beyan Yayınları: Erzurum, 2000.

Karaca, Faruk. "Ölümlle İlgili Davranış Örüntüleri Açısından Modern Batı ve Türk İslam Kültürü", *AÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 12, (1999), 65-74.

Karaman, Hüseyin. *Ebu Bekir Razi'nin Ahlak Felsefesi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

Kartopu, Saffet. "Dini Yaşayışta Hayatı Sorgulama ve Anlam Arayışı," *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (3), (2013), 67-90.

Kayaoğlu, Kübra, Ekinci, Mine. "Yoğun Bakım Hemşirelerinde Görülen Ölüm Kaygısı ve Etkileyen Faktörler" *UHPPD*, 5, (2016), 22-30.

Kim, E. S., Hershner, S. D. ve Strecher, V. J. Purpose in life and incidence of sleep disturbances. *Journal of Behavioral Medicine*, 38(3), (2015), 590-597.

Kımtar, Nurten, Köftegül, Özlem. "Yetişkinlerde Ölüm Kaygısı İle Dindarlık Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme," *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SÜİFD)*, Cilt: XIX, 36, (2017), 55-82.

Kıraç, Ferdi. "Üniversite Öğrencilerinde Dindarlık Eğilimi ve Anlam Duygusu", *Mukaddime*, 7, (2013), 165-177.

Koç, Mustafa. "Ölüm Korkusu Üzerine Kurumsal Açısından Psikolojik Açısından Bir Değerlendirme", *SÜİFD*, 6, (2002), 8- 18.

Köftegül, Özlem. Yetişkin Bireylerde Ölüm Kaygısı, ÇOMU Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Çanakkale, 2019.

Köknel, Özcan. (Tarihsiz). *Kaygıdan Mutluluğa Kişilik*, İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.

Kübler Ross, Elizabeth. *Ölüm ve Ölmek Üzerine*, çev. Banu Büyükkal, İstanbul: Boyner Holding Yayınları, 1997.

Lyke, J. Associations Among Aspects of Meaning in Life and Death Anxiety in Young Adults. *Death Studies*, 37, (2013), 471-482.

Mevlânâ, Celâleddin-i Rûmî. *Mesnevî*, çev. Velid İzbudak, C.IV, İstanbul: MEB Yay, 1991.

Mevlânâ, Celâleddîn-î Rûmî. *Rubaîler*, çev. Hasan Ali Yücel, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.

Öcal, Oğuz. "Varoluşsal Sorunlar, Birey ve Yeni Hayat," *TÜBAR-XXVIII*, (2010).

Pargament, Kenneth I. "Acı ve Tatlı: Dindarlığın Bedelleri ve Faydaları Üzerine Bir Değerlendirme", Çev. A. U. Mehmedoğlu, *ÇÜİFD*, 5, (1), (2005), 279-313.

Rappaport, H., Fossler, R. J., Bross, L. S. ve Gilden, D. "Future Time, Death Anxiety, and Life Purpose Among Older Adults", *Death Studies*, 17(4), 1993, 369-379.

Reker, G. T., & Fry, P. S., Factor Structure and Invariance of Personal Meaning Measures in Cohorts of Younger and Older Adults. *Personality and Individual Differences*, 35, (2003), 977-993.

Routledge, C., & Juhl, J. "When Death Thoughts Lead to Death Fears: Mortality Salience Increases Death Anxiety for Individuals Who Lack Meaning in Life", *Cognition and Emotion*, 24, (2010), 848-854.

Saruhan, Müfit Selim. "İslam Filozof ve Düşünürlerinde Ölüm Korkusu ve Tedavisi", *AÜİFD*, 1, (2006), 92- 105.

Sarıkaya, Yusuf. Ölüm Kaygısı Ölçeği Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Tokat, 2013.

Sevgi Sezer & Pelin Saya, "Gelişimsel Açından Ölüm Kavramı," *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi*, 13, (2009), 151-165.

Schultz P. Duane, Sydney Ellen Schultz. *Modern Psikoloji Tarihi*. çev. Yasemin Aslay. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2007.

Smith, Huston, Martin, Nancy M. *Dünya Dinlerinde Hayatın Anlamı*, çev. Gamze Varım, İstanbul: Say Yayınları, 2002.

Şentürk, Habil, Yakut, Selahattin. "Hayatın Anlamı ve Din," *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33, (2014), 45-60.

Tanhan, Fuat, Arı, Figen. "Üniversite Öğrencilerinin Ölümüne Verdikleri Anlam ve Öğrenim Gördükleri Program Açısından Ölüm Kaygısı Düzeyleri," *Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Dergisi*, 3 (2), (2006), 44-55.

Taş, İ. Öğretmenlerde Yaşamın Anlamı Aşamam Doyumu Sosyal Karşılaştırma ve İç Dış Kontrol Odağının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2011.

Templer, Donald. I. "The Construction and Validation of A Death Anxiety Scale", *The Journal of General Psychology*, 82, 1970, 165-177.

Tillich, Paul. *The Courage To Be* New Haven:Yale University Pres, 1952.

Tillich, Paul. *Var Olmak Cesareti*, çev. F. Cihan Dansuk, İstanbul: Okuyanıs Yayınları, 2014.

Tokur, Behlül. "Dindarlık Sorunu: Psikolojik Bir Tahlil", *AÜİFD*, 41, (2014), 262-266.

Topuz, İhsan. Yaşamın Anlamı ve Din: Gençler Üzerinde Bir Araştırma," *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (İMAD)*, 1 (4), (2016), 540-560.

Ünal, Mehmet Süheyl. "Zamansız Ölüm: Geleneksel ve Modern Toplum Karşıtlığında Ölümün Yeri", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 11 (2), 2011.

Yakıt, İsmail. *Batı Düşüncesi ve Mevlânâ*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1993.

Yalçın, Şahabettin. "Anlam Arayışı", İstanbul: Bilgi ve Hikmet, 1996.

Yalom, Irvin. *Varoluşçu Psikoterapi*, çev. Z.İ. Babayiğit). İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 1999.

Yalom, Irvin. *Güneşe Bakmak, Ölümle Yüzleşmek*, çev. Zeliha İyidoğan Babayiğit (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2008.

Yıldız, Murat. "Ölüm Kaygısı ve Dindarlık Üzerine Bir Yorum," *Düşünen Siyaset Dergisi*, 1, (1999), 105-119.

**Nurten KIMTER, Yaşar ÜNER- Din Görevlilerinin Hayatı Anlamlandırma Seviyelerinin Ölüm
Kaygısı ve Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi**

Yıldız, Murat. *Ölüm Kaygısı ve Dindarlık*. 2. Baskı. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014.

Yukay, Yüksel Müge, Güneş, Ferit, Akdağ, Ceren. " Yetişkinlerin Ölüm Kaygısı ve Yaşamı Anlamlandırma Düzeylerinin İncelenmesi," *Spiritual Psychology and Counseling*, 2(2), (2017), 165-181.

Yüksel, R. Genç Yetişkinlerde Aşk Tutumları ve Yaşamın Anlamı, Sakarya Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Sakarya, 2013.

Toplum Bilimleri Dergisi – Journal of Social Sciences

ISSN: 1306-7877 e-ISSN: 2147-5644

Aralık / December 2019, 27 : 603-647

**Dinler Tarihi Akademisyenlerinin Türkiye’de Hıristiyanlıkla İlgili Çalışmaları Üzerine
Bir Bibliyografya Denemesi**

A Bibliography Essay on the Studies of Scholars of the History of Religions on Christianity in
Turkey

Ayhan ASLANOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

Dr., Osmaniye Korkut Ata University, Faculty Of Theology,

Osmaniye, Turkey

a._aslanoglu@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-4496-4528>

Makale Bilgisi / Article Information

<http://dx.doi.org/10.29228/tbd.2007.37883>

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 30 Eylül / September 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 25 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi / Published: 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2019

Cilt / Volume: 27

Sayfa / Pages: 603-647

Copyright © Published by Toplum Bilimleri Dergisi – Journal of Social Sciences.

All rights reserved. www.toplumbilimleri.com

Dinler Tarihi Akademisyenlerinin Türkiye’de Hıristiyanlıkla İlgili Çalışmaları Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi

Öz: Hıristiyanlık, çıkış itibari ile Yahudilik içerisinde İsa Mesih ile birlikte filizlenmiş ve Pavlus’tan itibaren dünyanın birçok yerine yayılarak gelişme göstermiştir. Dünyanın farklı coğrafyalarında varlığını devam ettirmesi ile birlikte Hıristiyanlıkla ilgili Batı’da ve ülkemizde günümüze kadar birçok eser kaleme alınmıştır. Biz de ülkemizde yapılan bu çalışmaları belli bir akademik düzen içerisinde sunmayı amaçladık. Türkiye’deki dinler tarihçisi akademisyenlerin çalışmalarını bibliyografik olarak bir araya getirip konularına göre tasnif ettik. Ancak, çalışmamıza misyonerlik, yeni dini hareketler ve diyalog konularını dahil etmedik. Yaptığımız bu çalışma ile bu alanda özgün eserler ortaya koymak isteyen araştırmacılara katkı sunmak ve de çalışılmamış konuların tespitini kolaylaştırmayı amaçlamaktayız.

Anahtar Kelimeler: Hıristiyanlık, Dinler Tarihi, Türkiye, Akademisyen.

A Bibliography Essay on the Studies of Scholars of the History of Religions on Christianity in Turkey

Abstract: Christianity has sprouted up with Jesus Christ in Judaism as a result of his emergence, and since Paul has developed in many parts of the world. With its existence in different geographies of the world, many works about Christianity have been written in the West and in our country until today. We aimed to present these studies in our country in a certain academic order. We put it together bibliographically studies of scholars in the history of religions in Turkey. However, we did not include issues of missionary, new religious movements and dialogue in our work. With this study, we aim to provide contributions to researchers who want to reveal original works in this field and to facilitate the identification of unworked subjects.

Keywords: Christianity, History Of Religions, Turkey, Academician.

GİRİŞ

Hıristiyanlık, takribi iki bin yıllık tarihi geçmişi ile dünyanın inanç sistemleri arasında önemli bir yer teşkil etmiştir. “Mesihçi” sözcüğü ile kullanılan “Hıristiyan” ifadesinin Antakya’da M. S. 50’li yıllarda kullanıldığı tahmin edilmektedir.¹ Roma İmparatorluğu hâkimiyetinde IV. yüzyılda tamamen resmi bir hüviyete kazanması ile geniş kitleler arasında

¹ Şinasi Gündüz, Hıristiyanlık, 5. Baskı (İstanbul: İslami Araştırmalar Merkezi, 2015), 15.

yayıma imkânı bulmuştur. ² V. yüzyılda Roma’nın tahrip edilmesi ile birlikte Hıristiyanlığın otorite merkezinde çözümler olmuştur. Böylece nüfus merkezi kuzeye doğru kaymıştır. Kilisenin bu dönemden sonra kurumsallaşması ve doğuda İslam’ın zuhur bulması ile sorunlar yaşamıştır.³ IX. yüzyılda Charlemagne’nin Batı Roma İmparatorluğunu yeniden inşa etmesi ile birlikte Katolik müverrihlerinin tabiri ile “Tanrı Devleti” ortaya çıkmıştır.⁴ XI-XIII. yüzyıl arasında geçen süre zarfında Haçlı seferleri, Doğu-Batı kiliselerinin ayrılması ve bunların Hıristiyanlığa verdiği tahribat ile uğraşmıştır. XV. yüzyıl Doğu Roma İmparatorluğunun yıkılışı, bazı sapkın (heretik) akımların reformu tetiklemesi Avrupa’da bazı kiliselerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. XVI. yüzyıl sonrası Hıristiyanlığın modern çağı olarak da ifade edilen Aydınlanma ile Protestanlık ve Reform dönemi Hıristiyanlığın her anlamda tekrar canlılık kazanmasına vesile olmuştur. ⁵ XIX. yüzyıla gelince Hıristiyanlığın tarihi seyri içerisinde özellikle Batı’da Yeni Dini Hareketler adı verilen oluşumlar ortaya çıkmıştır.⁶

Hıristiyanlıkla ilgili ilk kaynaklar İncil’in bölümleri olan Matta, Markos, Luka kabul edilmektedir. Sinoptik İnciller adı ile kabul edilen yukarıdaki üç kitap sonradan Yuhanna, Resullerin İşleri, 21 Mektup ve Vahiy kitabının eklenmesi ile Yeni Ahit şeklinde ifade edilmiştir. İlk elden bu kaynakların yanı sıra Batılılarca kaleme alınmış eserlerden bazıları da şunlardır: “The Jorome Biblical Commentary, (Vol. II, The New Testament and Topical Articles) Ed. R. E. Braun. SS.; Joseph A. Fitzmyer, S.J, A. B. D. (New Jersey,1968). Hans Joachim, Theologie und Geschichte des Judenchristentums (Tübingen, J.c. Mohr, 1949). Julius Wellhausen, Geschichte der Christlichen Religion (Leipzig, Teubner, 1909). Andrew Murran, Des Geist Jesu Christi (Basel, Verlag von C. S. Spittler, 1891). William Wrede, das Mesiasgeheimnis (gotingen, Vanderhoeck Ruprect, 4. Ed., 1969). Ekkehard Mühlenberg, Epochen der Kirchengeschichte, 2. Überearbeitete Auglage (Heidelberg, Quelle und Meyer verlang, 1991). H. Langerberg, Die Vier Evangelien in prophetischer Schau (verlag Ernest Franz Metzinger Württ). L. Von Kammerstein, Katholizismus und Protestantismus (Trier, 1894).”⁷

Hıristiyanlığın temel çerçevesinden başlamak üzere bu alanda çalışma yapacak olan akademisyen ve araştırmacılar için bu kaynakların fayda sağlayacağı kanaatindeyiz.

Türkiye’de akademik anlamda Hıristiyanlık alanında yazılan ilk eser Hilmi Ömer Budda’nın 24 ve 26 Eylül 1931 tarihinde Darülfünun İlahiyat Fakültesinde Verilen

² Mehmet, Aydın, “Batı ve Doğu Hıristiyanlığına Tarihi Bir Bakış”. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XXVII (1985): 123.

³ Kürşat Demirci, “Hıristiyanlık”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 17 (1998): 333.

⁴ Albert Houtin, “Hıristiyanlığın Kısa Tarihi” Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, çev. Abdurrahman Küçük, XXV (1981): 452.

⁵ Kürşat Demirci, “Hıristiyanlık”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 17 (1998): 334-335.

⁶ Mahmut Aydın, Anahatlarıyla Dinler Tarihi (Tarih, İnanç ve İbadet), 2013: 392.

⁷ Ali Rafet Özkan, “Dinler Tarihi Literatürü”. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 13 (1997): 401-403.

Konferanslar isimli “İsa Meselesi” kitabıdır. Daha sonraları tespit ettiğimiz kadarıyla 1971’de Osman Cilacı’nın Oku Mecmuasına yazdığı “Aforoz ve Mahiyeti” başlıklı makalesi; 1980 yılında Musa Süreyya Şahin’in “Fener Patrikhanesi ve Türkiye” başlıklı telif kitabı; Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisinde Albert Houtin tarafından yazılan ve 1981’de Abdurrahman Küçük’ün Türkçeye kazandırdığı “Hıristiyanlığın Kısa Tarihi” başlıklı makale; 1982 yılında Mehmet Aydın tarafından Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinde yayımlanan “Hıristiyanlıkta Teslis Doktrini ve Hıristiyan İtizalleri”; yine Mehmet Aydın tarafından 1983’de kaleme alınan “Hıristiyanlığa Karşı Yazılmış Türkçe Reddiyeler”; aynı yıl Diyanet İlmi Dergide Osman Cilacı tarafından yazılmış olan “Barnaba İncili Üzerine Bir Türkçe Yazma”; 1985 Mehmet Aydın tarafından kaleme alınan “Batı ve Doğu Hıristiyanlığına Tarihi Bir Bakış” makalesi; Musa Süreyya Şahin tarafından yazılan “Doğu-Batı Kiliseleri, Ayrılmaları ve Sebepleri” makalesi ilk kuşak Dinler tarihçilerinin kaleme almış oldukları eserlerdendir.

Yaptığımız bu çalışma ile ilgili hakkında bilgi vermeyi önemli gördüğümüz Türkiye’deki akademisyen Dinler Tarihçilerinden Ali İsra Güngör’ün “Türkiye’de Dinler Arası Diyalog Üzerine Yapılan Çalışmalar (2009)”, Ali Rafet Özkan’ın “Türkiye’de Yeni Dini Hareketlerle İlgili Çalışmalar (2009)” adlı bildiri metni, Süleyman Turan’ın “Yeni Dini Hareketlerle İlgili Türkiye’deki ve Batı’daki Literatür (2013)” çalışması ayrıca “Türkiye’de Misyonerlik Üzerine Yapılan Çalışmalar (2009)” adlı makaleleri Hıristiyanlık konularında önem arz etmektedir. 2009 yılında Mehmet Katar’ın Türkiye’de Dinler Tarihi (Dünü, Bugünü ve Geleceği) Sempozyumunda “Türkiye’de Hıristiyanlık Konusunda Yapılan Çalışmalar” adlı bildiri metni bu alanda daha önce yapılan çalışmalar, bu çalışmalar üzerine değerlendirmeler, karşılaşılan sorunlar ve çözüm önerileri ile ele alınıp incelenmiştir. Bu bibliyografya da ise XX. yüzyılın ikinci yarısından günümüze akademisyen Dinler Tarihçileri tarafından Hıristiyanlık alanında Yeni Dini Hareketler, Misyonerlik ve Diyalog haricinde yapılan çalışmalar tasnif edilerek işlenmeye çalışılmıştır. Ayrıca bibliyografya çalışması Genel Çalışmalar, Erken Dönem, Terminoloji, Kilise, Papalık, Dini Şahsiyetler, Konsiller, Mezhepler, Kutsal Kitaplar, Teoloji, Kurtuluş Öğretileri gibi alt başlıklar şeklinde tasnif edilmiştir.

Bu bibliyografya çalışmasında Türkiye’deki akademisyen Dinler tarihçilerinin Yöksis kişisel bilgilerinden, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırma Merkezi veri tabanından, üniversitelerin elektronik veri tabanlarından, İlahiyat Fakültelerinin Akademik personel sayfalarından, Kitap yurdu erişim adresinden, Hıristiyanlıkla ilgili kaynak ve makalelerin kaynakçalarından, Yök tez tarama kataloğundan, Google arama motorundan, Tübitak Ulakbim Ulusal Akademik Ağ ve Bilgi Merkezinden, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisinden, Mehmet Katar, “Türkiye’de Hıristiyanlık Konusunda Yapılan Çalışmalar Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, İbrahim Sümer, “Türkiye’deki Akademisyen Dinler Tarihçilerin Bibliyografyası”, Galip Atasağun, “Türkiye’de Dinler Tarihi Çalışmaları”, yine Galip Atasağun’un, “Dinler Tarihi Bibliyografya Denemesi”, Asife Ünal,

“Kuruluşundan Günümüze Türkiye Dinler Tarihi Derneği ve Dinler Tarihi Bilimine Katkıları”, Süleyman Turan’ın “Yeni Dini Hareketlerle İlgili Türkiye’deki ve Batı’daki Literatür”, Fırat Işık’ın “Cumhuriyetten Günümüze Akademisyen Dinler Tarihçilerinin Biyografisi”, Yüksek Lisans tezinden yararlanılmıştır.

Yapmış olduğumuz bu bibliyografya çalışmasında tespit ettiğimiz 580 civarında çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmalar tamamlanmış yüksek lisans ve doktora tezleri, telif kitaplar, makaleler, sempozyumlar, kitap bölümleri, ansiklopedi maddeleri, kısmen tercüme eserlerden oluşmaktadır. Bu çalışmanın Hıristiyanlıkla ilgili tüm bibliyografyayı içermediği ve böyle bir iddia da taşımadığını da belirtmek isteriz.

Türkiye’de Dinler tarihi kürsüsünün kurulmasından günümüze geçen süre içerisinde Hıristiyanlık ile ilgili birçok çalışma yapılmıştır. Fakat yapılan çalışmalara baktığımızda özellikle kilise, erken dönem, kutsal kitaplar üzerine yoğunlaştığı bazı alanlarda da çok az çalışıldığı görülmektedir. Ayrıca farklı üniversitelerde, farklı anabilim dallarında da Hıristiyanlıkla ilgili çalışmaların yapıldığı görülmektedir. Aynı konunun birbirinden habersiz farklı bilim dallarında veya aynı bilim dalında çalışılması yapılan çalışmalar için sorunlar teşkil etmekte, emek ve zaman israfına neden olmaktadır.

1. TAMAMLANMIŞ YÜKSEK LİSANS VE DOKTORA TEZLERİ

1.1. Genel Çalışmalar: Erken Dönem, Terminoloji, Konsiller

Adıbelli, Ramazan (2002). Kapadokya Bölgesindeki Hıristiyanlık Tarihi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), Konya.

Avcı, Betül (2000). Erken Dönem Hıristiyan Teolojisinde Logos Doktrini, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul.

Çetin, Hülya (2012). Hz. İsa’nın Dağdaki Vaazının Hıristiyanlık Açısından İncelenmesi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi), Konya.

Dölek, İlbey (2018). Batıda Son Dönemde Yapılan Kristoloji Çalışmaları (Tahlil ve Değerlendirme), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi), Kayseri.

Dualı, Şir Muhammed (2012). XX. yüzyıl Rusya’sı Sosyo-Politik Yapısında Rus Ortodoks Kilisesi’nin Rolü, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi), İstanbul.

Durak, Nihat (1993). Süryaniler Açısından 451 Kadıköy Konsili, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul.

Has, Kenan (1988). Romalılar Dönemi Sonuna Kadar Kayseri ve Çevresinde Dini Hayat, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), Kayseri.

Kaymaz, Yunus (2014). Konstantin ve Hıristiyanlık, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), Sakarya.

Kurt, Ali Osman (2000). Yahudilik’te, Hıristiyanlık’ta ve İslam’da İrtidat, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), Sivas.

Özalp, Mürsel (2005). I. İznik Konsil’inin Hıristiyan Teolojisindeki Yeri ve Önemi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), Sakarya.

Patacı, Bilal (2014). Pelagius ve Hıristiyan Düşüncesindeki Yeri: IV. ve V. Yüzyıl, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul.

Sönmez, Zekiye (2010). İslâm'ın Ortaya Çıktığı Dönemde Arap Yarımadası'nda Hıristiyanlık, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi), Ankara.

Türkan, Ahmet (2003). Trabzon'da Hıristiyanlık Tarihi ve Sümela Manastırı'nın Hıristiyanlıktaki Yeri, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), Konya.

Türkan, Ahmet (2011). İstanbul'da Ermeni Cemaatleri Arasındaki Dini ve İdari İhtilaflar ve Tartışmalar, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi), Konya.

Yeşilyurt, Muhammet (2012). Yahudilikte ve Hıristiyanlıkta Kardeşlik Anlayışı, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), Erzurum.

Yiğitoğlu, Mustafa (2006). Türkiye'de II. Vatikan Sonrası Müslüman -Hıristiyan İlişkileri, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul.

1.2. Kilise, Papalık, Dini Şahsiyetler

Aydın, Fuat (2000). Pavlus ve Din Anlayışının Yansımaları, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi), İstanbul.

Aydın, Mahmut (1993). Kilise Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), Samsun.

Aykıt, Dursun Ali (2010). Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi), İstanbul.

Baş, Mustafa (2003). Kuruluşundan Günümüze Türk Ortodoks Patrikhanesi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi), Ankara.

Bıyık, Mustafa (2004). Presbiteryen Kilisesi: Tarihsel Gelişimi, Öğretileri ve Türkiye'deki Yapılanması, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi), Samsun.

Çiftçi, Halit Ahmet (2017). Bir Hıristiyan Apolojist Olarak Aziz Justin Martyr. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi), Isparta.

Çoban, Bekir Zakir (2007). Hıristiyanlıkta Papalık Kurumu: Ortaya Çıkışı, Tarihsel Gelişimi ve Bugünkü Durumu, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi), İzmir.

Dağ, Esra Akay (2011). An Analysis Of Muslim Commentators On The Death Of Jesus, University of London - Heythrop College, Yüksek Lisans Tezi, England.

Durak, Nihat (2000). Süryani Ortodoks Kilisesi'nde İbadet, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi), İstanbul.

Eşmeli, İsmet (2014). Henri de Lubac'ın Kilise Anlayışı, Teolojik Görüşleri ve Katolik İlahiyat'ına Katkıları, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi), Ankara.

Göregen, Mustafa (1995). Hıristiyan Teolojisinde Yahya Dımeşki'nin Yeri ve Önemi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul.

Gurbetoğlu, Fatma Seda (2014). Yahudi Din Bilgini Hasday Crescas'ın Hıristiyanlık Eleştirisi: Bittul İkkarey ha-Notsrim, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), Bursa.

Güngör, Ali İsra (2001). Cizvitler ve Katolik Kilisesindeki Yeri, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi), Ankara.

Işık, Halim (2001). Günümüzde Papalık Teşkilatı, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi), İstanbul.

Işık, Ramazan (2003). Maruni Kilisesi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi), Ankara.

Karatosun, Musa Osman (2018). Katolik Kilisesinde Kutsal Müzik Anlayışı ve Türkiye'deki Uygulanışı, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi), Adana.

Keleş, Hatice (2017). Mennonit Kilisesi Üzerine Bir Araştırma, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi), Elâzığ.

Mamytov, Abdimuhamet (2010). Rus Ortodoks Kilisesi'nde Azizlerle İlgili İnanış ve Uygulamalar, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi), Ankara.

Özalp, Mürsel (2015). Papa'nın Yanılmazlığı Doktrini, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi), Ankara.

Seyfeli, Canan (2002). İstanbul Ortodoks Ermeni Patrikliği, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), Konya.

Seyfeli, Canan (2007). Ecmiatzin Katoğikosluğu'nun Ermeni Kilisesi'ndeki Yeri, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi), Ankara.

Şahin, Musa Süreyya (1979). Rum Ortodoks Patrikhanesi. Türkiye İle Olan Durum ve Münasebetleri Üzerine Araştırma, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi), Ankara.

Şahin, Nadide (2008). Hıristiyanlık'ta Ruhbanlık Anlayışı, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), Ankara.

Şahin, Nadide (2018). Origen (Hayatı, Eserleri ve Hıristiyan İlahiyatının Şekillenmesindeki Rolü), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi), Ankara.

Tokay, Elif (2007). Anadolu’lu Bir Kilise Babası: Nazianzuslu Gregory, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), Sakarya.

Yıldırım, Münir (2003). Günümüz Yunan Ortodoks Kilisesi Üzerine Bir Araştırma, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi), Ankara.

1.3. Mezhepler, Kutsal Kitaplar, Kurtuluş Öğretileri

Alıcı, Mustafa (2001). Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim Işığında İslam-Hıristiyan Diyalogu, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi), İstanbul.

Aras, Ahmet (2003). Kalvinizm, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi), Konya.

Atasağun, Galip (1989). Hıristiyanlıkta Dünyanın Sonu ve Ahiret Kavramı, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), Konya.

Bağır, Muhammed Ali (2009). Kutsal Kitap Eleştirisi (Doğuşu, Gelişimi ve Metotları), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), Sakarya.

Baş, Bilal (1999). Bir Hıristiyan Mezhebi Olarak Aryüsçülük, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul.

Batuk, Cengiz (2006). Hıristiyanlığın Asli Günah Doktrini Bağlamında Mitoloji ve Tarihsellik, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi), Samsun.

Çoban, Bekir Zakir (2010). İlk Dönem Hıristiyanları ile Yahudi Esseni ve Ferisi Mezhepleri Arasındaki İlişkiler, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), İzmir.

Esen, Salihe (2015). Dominiken Tarikatı ve Katolik Kilisesi'ndeki Yeri, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi), Ankara.

Meral, Yasin (2007). Yeni Ahit Kanonu'nun Oluşumu, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), Sakarya.

Olgun, Hakan (1999). Martin Luther ve Reform Hareketi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), Samsun.

Olgun, Hakan (2005). Lutheran Protestanlık ve Modern Toplumun Oluşumundaki Doktrinel Temelleri, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi), Samsun.

Polat, Kemal (1998). Hıristiyanlıkta ve İslam'da Kurtuluş, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), Ankara.

Sümer, Necati (2007). Kitab-ı Mukaddes'te Cinsel Motifler, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), Adana.

Toprak, Bilal (2011). Montaizm- İlk dönem Apokaliptik Bir Reform Hareketi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), Bursa.

2. TELİF KİTAPLAR, TERCÜME ESERLER

2.1. Genel Çalışmalar: Erken Dönem, Mitoloji, Şiddet, Semboller

Arık, Durmuş (2012). Hıristiyanlaştırılan Türkler Çuvaşlar, Ankara: Berikan Yayınevi.

Aydın, Mahmut- Duran, Asım (2019). Kur'an ve Hıristiyanlar: Kur'an'ın Geliş Ortamında Hıristiyanların İnançları, İbadetleri ve Kutsal Metinleri, İstanbul: Kuramer Yayınları.

Aydın, Mehmet (1998). Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Aydın, Mehmet (2007). Hıristiyan Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Batuk, Cengiz (2006). Mitoloji ve Tarihsellik, Hıristiyanlığın Asli Günah Mitinin Tarihsel Dönüşümü, İstanbul: İz Yayıncılık.

Bıyık, Mustafa (2008). Armagedon ve Tanrı Krallığı, Ankara: Aziz Andaç Yayınları.

Clement, Olivier- Besnard, Albert M. ve Mehl, Roger (1983). Hıristiyan İlahiyatı, çev. Mehmet Aydın, Konya: Arı Basımevi.

Eliade, Mircea (1990). Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu, çev. Mehmet Aydın, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Erbaş, Ali (2004). Hıristiyanlık, İstanbul: İnsan Yayınları.

Gazali, İmam (1995). Hıristiyanlık Üzerine Değerlendirmeler, çev. Osman Cilacı, İstanbul: Beyan Yayınları.

Gündüz, Şinasi (2002). Dinsel Şiddet Sevgi Söyleminden Şiddet Realitesine Hıristiyanlık, Samsun: Etüt Yayınları.

Gündüz, Şinasi (2015). Hıristiyanlık, İstanbul: İsam Yayınları.

Harman, Ömer Faruk ve vd. (2005). Asrımızda Hıristiyan-Müslüman Münasebetleri, İstanbul: Ensar Neşriyat.

Has, Kenan (2005). Sembolizm ve Haç, Ankara: İlahiyat Yayınları.

Kılıç, Davut (2007). Osmanlı Ermenileri Üzerine Araştırmalar I, Elâzığ: Manas Yayıncılık.

Kılıç, Davut (2012). Osmanlı Ermenileri Arasında Dinî ve Siyasi Mücadeleler, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları.

Pettazzoni, Rafaella (2002). Tanrı’ya Dair, çev. Fuat Aydın, İstanbul: İz Yayıncılık.

Razii, Fahreddin (2006). Hıristiyanlığın Reddine Yönelik Tartışmalar, çev. Hidayet Işık, İstanbul: İz Yayıncılık.

Salihoğlu, Mahmut (2012). Spinoza and the Bible, RD.

Sönmez, Zekiye (2012). İslam’ın Ortaya Çıktığı Dönemde Arap Yarımadası’nda Hıristiyanlık, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Şarkavi, Cemaleddin (2012). Hıristiyanlığın Kaybolan Temel Taşları, çev. Eldar Hasanoğlu. İstanbul: Ocak Yayıncılık.

Şenay, Bülent (2012). The Making of Jewish Christianity in Britain: Hybridity, Identity and Tradition, Walter de Gruyter Verlag.

Tanyu, Hikmet (1989). Nuh’un Gemisi (Ağrı Dağı), Ermeniler, Bütün Olayların İç Yüzü, İstanbul: Burak Yayınevi.

Tarakçı, Muhammet (2008). Yahudilik ve Hıristiyanlıkta Vahiy Anlayışı, Bursa: Emin Yayınları.

Tarakçı, Muhammet (2012). Protestanlıkta Sakramentler, Bursa: Emin Yayınları.

Tarakçı, Muhammet (2017). Hıristiyanlıkta Peygamber Anlayışı, Bursa: Emin Yayınları.

Taşpınar, İsmail (2010). Hacı Abdullah Petrici’nin Hıristiyanlık Eleştirisi, İstanbul: İnsan Yayınları.

Taşpınar, İsmail (2017). Din ve Fenomenoloji Arasında Yahudilik ve Hıristiyanlık, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Testas, Guy- Testas, Jean (2003). Engizisyon çev. Ali Erbaş. İstanbul: İnsan Yayınları.

Toynbee, Arnold J (2000). Hıristiyanlık ve Dünya Dinleri, çev. Mehmet Aydın, Konya: Din Bilimleri Yayınları.

Türkan, Ahmet (2012). Osmanlı’da Kripto Hıristiyanlar, İstanbul: Kitabevi.

Türkan, Ahmet (2012). Osmanlı Papalık İlişkileri, İstanbul: Kitabevi.

Yavuz, Şevket (2002). The Construction of the “Other” in Late Byzantium and During the Construction Period of the Ottoman State, UMI Company.

Yıldız, Muharrem (2012). Erken Dönem Hıristiyanlık. İstanbul: Seda Özalit.

2.2. Kilise, Papalık, Dini Şahsiyetler

Adıbelli, Ramazan (2018). Katolik Din Adamı Alfred Loisy’nin Yeni Ahit Eleştirisi, Kayseri: Kimlik Yayınları.

Albayrak, Kadir (2005). Bogomilizm ve Bosna Kilisesi, İstanbul: Emre Yayınları.

Ataürrahim, Muhammed (1985). Bir İslam Peygamberi İsa, çev. Kürşat Demirci, İstanbul: İnsan Yayınları.

Aydın, Mahmut (2002). Tarihsel İsa: İman’ın Mesih’inden Tarihin İsa’sına, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Aydın, Mahmut (2008). Hz. İsa’ya Ne Oldu? İstanbul: Otto Yayınları.

Aydın, Mahmut (2015). İsa Tanrı mı? İnsan mı? İstanbul: İz Yayıncılık.

Aykıt, Dursun Ali (2011). Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo, İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Aykıt, Dursun Ali (2013). Etiyopya Kilisesi, İstanbul: Ayışığı Kitapları.

Baş, Mustafa (2005). Kuruluşundan Günümüze Türk Ortodoks Patrikhanesi, Ankara: Aziz Andaç Yayınları.

Baybal, Mustafa Sami (2002). İbrahimi Dinlerde Mesihin Dönüşü, Konya: Yediveren Yayınevi.

Budda, Hilmi Ömer (1931). İsa Meselesi, İstanbul: Zelliç Biraderler.

Çetin, Hülya (2015). Hz. İsa ve Ahlak Öğretisi, İstanbul: Kriter Yayıncılık.

Çoban, Bekir Zakir (2012). Papa John XXIII, Angello Giuseppe Roncalli: Doğumundan Venedik Patriğine (1881-1958), İzmir: Tıbyan Yayınları.

Çoban, Bekir Zakir (2014). Geçmişten Günümüze Papalık, İstanbul: İnsan Yayınları.

Çoban, Bekir Zakir (2018). Yahudilerden Sonra Hıristiyanlardan Önce Hz. İsa, İstanbul: İnsan Yayınları.

Çoban, Bekir Zakir (2019). Papa John XXII, Demfo, İzmir.

Durak, Nihat (2014). Süryani Kadim Metropolit Hanna Dolapönü, İstanbul: Rağbet Yayınları.

Dyomik, Francis (1990). Konsiller Tarihi, İznik’ten II. Konsile; çev. Mehmet Aydın, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

el Hilali, Muhammed Takıyyü’-d-din (1977). Hz. İsa İnsandır Allah Değil, çev. Osman Cilacı, İstanbul: İrfan Matbaası.

el-Fadl, Nail (2005). Hz. İsa Hz. Muhammed’i Müjdeledi mi? çev. Kadir Albayrak, İstanbul: Emre Yayınları.

Eroğlu, Ahmet Hikmet (2005). Ökümenizm ve Fener Patrikhanesi, Ankara: Aziz Andaç Yayınları.

Göregen, Mustafa (2014). Erken Dönem Hıristiyan- İslam Polemiği Yahya Dimeşki Örneği, Net Yayınları.

Guenon, Rene (2002). Dante ve Orta çağ’da Dini Sembolizm, çev. İsmail Taşpınar, İstanbul: İnsan Yayınları.

Gündüz, Şinasi (2011). Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Herras, Muhammed Halil (2001). Hz. İsa’nın Yeryüzüne İnişi ve Deccal’e Karşı Savaşı, çev. Osman Cilacı, İstanbul: Beyan Yayınları.

Işık, Halim (2006). İlk Papa Aziz Petrus’tan Son Papa Ratzinger’e Papalık Tarihi, İstanbul: Ozan Yayıncılık.

İnci, Salih (2010). Heybeliada Ruhban Okulu, İstanbul: Yedirenk Yayınları.

İnci, Salih (2016). Bizans Dönemi Fener Patrikhanesi Patrikler ve Patrik Seçimleri, Sage Yayıncılık.

Keleş, Hatice (2018). Evanjelik Bir Hareket Anabaptist Mennonit Kilisesi, Ankara: Berikan Yayınevi.

Kılıç, Davut (2008). Tarihten Günümüze İstanbul Ermeni Patrikhanesi, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları.

Küçük, Abdurrahman (1997). Ermeni Kilisesi ve Türkler, Ankara: Ocak Yayınları.

Polat, Kemal (2008). Katolik Hıristiyanlıkta Azizlik ve Azizler, Ankara: Salkımsöğüt Yayınları.

Seyfeli, Canan (2005). İstanbul Ermeni Patrikliği, Ankara: Aziz Andaç Yayınları.

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

Seyfeli, Canan (2015). Ermeni Kilisesinde Sakramentler, Konya: Çizgi Kitabevi.

Şahin, M. Süreyya (1980). Fener Patrikhanesi ve Türkiye, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Şahin, M. Süreyya (2003). Türkiye’deki Patrikhaneler, İstanbul: İlke Yayıncılık.

Şarkavi, Cemaleddin (2009). Yahya mı Yuhanna mı, çev. Eldar Hasanoğlu, İstanbul: Ocak Yayıncılık.

Şarkavi, Cemaleddin (2012). İsa Mesih Harun Soyundan mı Davut mu, çev. Eldar Hasanoğlu. İstanbul: Ocak Yayıncılık.

Şarkavi, Cemaleddin (2012). Kilise ve Yedi Sakrament, çev. Eldar Hasanoğlu, İstanbul: Ocak Yayıncılık.

Şenay, Bülent (2003). İlk Râfızî Hıristiyan Kilisesi: Markûnîlik, Bursa: Verka Yayınları.

Tarakçı, Muhammet (2006). St. Thomas Aquinas, İstanbul: İz Yayıncılık.

Tümer, Günay (1996). Hıristiyanlıkta ve İslam’da Hz. Meryem. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Wiener, Peter F.- Luther, Martin (2002). Hitler’in Manevi Atası, çev. Hakan Olgun, Ankara: Kaknüs Yayınları.

Yıldırım, Münir (2005). Yunanistan ve Ortodoks Kilisesi, Ankara: Aziz Andaç Yayınları.

Yıldırım, Münir (2008). Kıbrıs Rum Ortodoks Kilisesi, Ankara: Aziz Andaç Yayınları.

Yitik, Ali İhsan (2000). Hz. Meryem ve Efes Dinler Tarihi Yazıları, İzmir: Tıbyan Yayınları.

2.3. Konsiller

Aydın, Mahmut (2002). Modern Western Christian Theological Understandings of Muslims Since the Second Vatican Council, The Council For Research in Values and Philosophy.

Aydın, Mehmet (1991). Hıristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili, Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları.

Durak, Nihat (2012). Süryaniler Açısında 451 Kadıköy Konsili, İstanbul: Rağbet Yayınları.

2.4. Mezhepler, Kutsal Kitaplar

Aras, Ahmet (2014). Protestanlık Tarihinde Kalvinizm, Konya: Aybil Yayınları.

Baş, Bilal (2016). Bir Hıristiyan Mezhebi Olarak Aryüsçülük, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

Batuk, Cengiz (2018). Bir Polemik Aracı Olarak Barnabas İncili: Tartışmalar-İddialar, Ankara: Eskiyei Yayınları.

Bıyık, Mustafa (2006). Presbiteryenlik ve Türk Presbiteryenler, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Durak, Nihat (2011). Süryani Ortodoks Kilisesi’nde İbadet, İstanbul: Rağbet Yayınları.

Duran, Asım (2017). Aydınlanma ve Kutsal Kitap, Üniversite Yayınları.

el-Baytar, Muhammed Behçet (1988). İncil ve Kur’an’dan Gerçekler, çev. Osman Cilacı, Konya: Tekin Kitabevi.

Erbaş, Ali (2007). Hıristiyanlıkta Reform ve Protestanlık Tarihi, İstanbul: İnsan Yayınları.

Ernest Zbinden (2005), Diğer İnciller, çev. Ekrem Sarıkçioğlu, Isparta: Fakülte Kitabevi.

Güngör, Ali İsra (2011). Evanjelikler, Ankara: Berikan Yayınevi.

Güngör, Ali İsra (2002). Cizvitler ve Katolik Kilisesindeki Yeri, Ankara: Avrasya Stratejik Araştırma Merkezi Yayınları.

Güngör, Ali İsra (2016). Tanrı’nın Şövalyeleri Cizvitler, İstanbul: İlgı Kültür Sanat Yayıncılık.

Kutub, Muhammed Ali (1989). Barnaba İncili, çev. Osman Cilacı, Konya: Barnaba İncili Araştırmaları.

Kuzgun, Şaban (1991). Dört İncil Yazılması Derlenmesi Muhtevası, Farklılıkları ve Çelişkileri. İstanbul: Ertem Matbaası.

Olgun, Hakan (2001). Martin Luther ve Reform Hareketi, Ankara: Fecr Yayınları.

Olgun, Hakan (2006). Sekülerliğin Teolojik Kurgusu Protestanlık, İstanbul: İz Yayıncılık.

Olgun, Hakan (2008). Luther ve İslam Teolojik Uyum Sorunu, İstanbul: Ağaç Yayınları.

Olgun, Hakan (2012). Kalvinizm’de On Emir, Ankara: Eskiyei Yayınları.

Olgun, Hakan (2016). Luther ve Reformu Katolisizm’i Protesto, Ankara: Eskiyei Yayınları.

Özkan, Ali (2002). Rafet Fundamentalist Hıristiyanlık, Ankara: Alperen Yayınları, 2002.

Özkan, Ali Rafet (2005). Amerikan Evanjelicleri (Baptistler), İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.

Sarıkcıoğlu, Ekrem (2009). Yahuda İncili, Isparta: Fakülte Kitabevi.

Tarakçı, Muhammet (2005). Kitabı Mukaddes’i Kim Yazdı, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Yavuz, Şevket (2014). Post/modern Bir Dünyada Geleneğin Varlık Mücadelesinin Din ve Tarih Teknesindeki Serüveni: Amişler, Ankara: Nobel Yayınları.

2.5. Teoloji, Kurtuluş Öğretileri

Adam, Baki (2017). Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Kur’an’ın Tartışmalı Konuları, İstanbul: Pınar Yayınları.

Atasağun, Galip (2001). Hıristiyanlıkta Kıyamet Alametleri ve Dünyanın Sonu, Konya: Sebat Ofset Matbaacılık.

Atasağun, Galip (2013). Hıristiyanlıkta Teslis İnancı ve İslam Açısından Teslis’in Reddi, Konya: Sebat Ofset Matbaacılık.

Aydın, Fuat (2011). Pavlus Hıristiyanlığına Giriş, Ankara: Eski Yeni Yayınları.

Baş, Bilal (2013). Eusebius of Caesarea s Imperial Theology and the Politics of the Iconoclastic Controversy. The Edwin Mellen Press, 2013.

Batuk, Cengiz (2006). Pavlus’u Düşünmek, Pavlus’un Teolojik Dünyası, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Cengiz Batuk (2012), Assisili Francis ve Hıristiyan Mistisizmi, İstanbul: İz Yayıncılık.

Dağ, Esra Akay (2017). Christian and Islamic Theology of Religions: A Critical Appraisal, Routledge.

Demirci, Kürşat (2005). Bir Hıristiyan Mezhebi Olarak Ortodoksluğun Teolojisi, İstanbul: Ay Işığ Kitabları.

Erbaş, Ali (1998). Hıristiyan Ayinleri, İstanbul: Nun Yayıncılık.

Erbaş, Ali (2004). Hıristiyanlıkta İbadet, İstanbul: Ayışığı Kitabları.

Guenon, Rene (2005). Hıristiyan Mistik Düşüncesi, çev. İsmail Taşpınar, İstanbul: İnsan Yayınları.

Katar, Mehmet (2003). Hıristiyanlıkta Paskalya (Başlangıçtan Günümüze İsa’nın Diriliş Kutlamaları), Ankara.

Katar, Mehmet (2006). Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam’da Tövbe, Ankara: Andaç Yayınları.

Polat, Kemal (2014). Katolik Hıristiyanlıkta Aforoz, Ankara: Berikan Yayınevi.

3. MAKALELER

3.1. Genel Çalışmalar: Erken Dönem, Semboller, Tanımlar, Hıristiyan Türkler

Adıbelli, Ramazan (2012). “Katolik-laik Tartışması Bağlamında Fransa’da Dinler Tarihi Disiplininin Oluşum Süreci”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, LIII/1, ss. 111-136.

Adıbelli, Ramazan (2013). “Doğu Hıristiyanlarının Bugünkü Durumuna Genel Bir Bakış”, Milet ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi, X/2, ss. 133-172.

Albayrak, Kadir (2004). “Dinsel Bir Sembol Olarak Haç’ın Tarihi”, Dinî Araştırmalar, VII/19, ss. 105-129.

Arık, Durmuş (2008). “Tatar Türkleri Arasındaki Hıristiyanlar Kreşinler”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 49/2, ss. 57-75.

Atasağun, Galip (2000). “Hıristiyanlığın Tanıtımı Yorumu ve Kurumsallaşmasında Sembollerin Yeri”, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 10, ss. 181-199.

Aydın, Fuat (2010). “Maksimüs the Confessor ve Diyotelit Kristolojisi”, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 12/22, ss. 49-71.

Aydın, Fuat (2010). “Maksimüs the Confessor ve Diyotelit Kristolojisi”, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XII/22, ss. 49-71.

Aydın, Fuat (2016). “Antakya Hıristiyanlığı ve Kredosunun Belirlenmesine Yol Açan Tartışmalardaki Rolü”, İslâmî İlimler Dergisi, XI/2, ss. 83-108.

Aydın, Mahmut (2000/2003). “Bazı Çağdaş Hıristiyan Düşünürlerine Göre Hz. Muhammed’in Peygamberliği”, Diyanet İlmi Dergi (Diyanet İşleri Reisliği Yıllığı) Peygamberimiz Hz. Muhammed (SAV) Özel Sayısı, ss. 271-296.

Aydın, Mahmut (2007). “Batı Hıristiyan Düşüncesinde Fundamentalist Hareketin Öyküsü”, İslamiyat, 10/1, ss. 33-56.

Aydın, Mahmut (2007). “İsa-Mesih’in Ölümünden Dirilmesi Hakikat mi Mitoloji mi? İsa’nın Ölümünden Dirilişi ve Taraftarlarına Görülmesiyle İlgili Rivayetlerin Tarihsel Açından Değerlendirilmesi”, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 24-25, ss. 87-116.

Aydın, Mahmut (2014). “Hıristiyan Fundamentalizmi”, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, V/2, ss. 15-20.

Aydın, Mehmet (1983). “Hıristiyanlığa Karşı Yazılmış Türkçe Reddiyeler”, Diyanet İlmi Dergi, XIX/1, ss. 15-23.

Aydın, Mehmet (1985). “Batı ve Doğu Hıristiyanlığına Tarihi Bir Bakış”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XXVII, ss. 23-148.

Aydın, Mehmet (1997). “Vatikan Ruhanî Devletinin İdarî Yapısı”, Diyanet İlmi Dergi, XXXIII/4, ss. 3-16.

Aydın, Mehmet (2003). “Antakya ve Tarsus Eksenli İlk Dönem Hıristiyanlığına Bir Bakış”, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 15, ss. 5-16.

Aykıt, Dursun Ali (2007). “Hıristiyanlık’ta “Kuzu Hırsızlığı” veya Proselitizm = “Sheep Stealing” or Proselytism in Christianity”, İslami Araştırmalar, XX/2, ss. 206-222.

Baş, Bilal (2013). “Hıristiyan Manastırcılığının Doğuşu”, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 44, ss. 183-204.

Baş, Mustafa (2016). “Günümüzde Hıristiyan Türkler ve Konumları”, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 1/1, ss.13-26.

Batuk, Cengiz (2007). “Reddiye/Polemik Geleneği ve Mevlânâ’nın Hıristiyanlık Algısı”, Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, VIII/20, ss. 39-68.

Batuk, Cengiz (2009). “İki Sultan, St. Francis, Fransiskanlar ve Bir Arada Yaşama Sorunu”, Milet ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi, VI/2, ss. 199-231.

Cilacı, Osman (1984). “Hz. İsa, Noel ve Yılbaşı”, Diyanet İlmî Dergi, XX/4, ss. 3-7.

Çetin, Hülya (2012). “Dağdaki Vaazda Boşanma”, Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 3/2, ss. 227-238.

Çetin, Hülya (2013). “Hz. İsa’nın Dağdaki Vaazına Hıristiyanlık Açısından Genel Bir Bakış”, Türk İslam Medeniyeti Akademik Araştırma Dergisi, VIII/16, ss. 57-74.

Çoban, Bekir Zakir (2008). “Bizans İkonoklazm’ının Nedenleri ve İslam Etkisi Tartışması”, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, VIII/4, ss. 117-145.

Çoban, Bekir Zakir (2013). “Doğu Kiliseleri ve Monofizitizm”. Milet ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi, X/2, ss. 13-27.

Çoban, Bekir Zakir (2017). “Nostra Aetate’nin Arka Planı”, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 46, ss. 7-34.

Çoban, Bekir Zakir (2017). “Nostra Aetate’nin İlan Süreci: De Judaeis’ten Nostra Aetate’ye”, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 46, ss. 35-61.

Dağ, Esra Akay (2018). “Do Muslims and Christians Believe in the Same God?: Some Recent Discussions”, Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, 16/32, ss. 17-30.

Eroğlu, Ahmet Hikmet (1999). “Doğu Batı Kiliselerinin Ayrılış Sebepleri”, Dini Araştırmalar, II/5, ss. 387-414.

Eroğlu, Ahmet Hikmet (2000). “Hıristiyanların Bölünme Sürecine Genel Bir Bakış”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XLI, ss. 309-325.

Eroğlu, Ahmet Hikmet (2004). “Farklı İnanıcı Tehdit Olarak Algılanmanın Sonucu: Engizisyon Terörü”. Dini Araştırmalar, VII/20, ss. 93-100.

Gündüz, Şinasi (2001). “Çağdaş Hıristiyan Düşüncesinde Öteki’nin İnkülvivist Yorumu”, Tezkire: Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim, X/20, ss. 91-116.

Güngör, Ali İsrâ (1997). “İkinci Vatikan Konsili Sonrası Hıristiyan Müslüman İlişkileri”, Türk Yurdu, 17, ss. 205-212.

Harman, Ömer Faruk (2012). “Hıristiyanlık ve Şiddet”, Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi, 15, ss. 40-45.

Işık, Hidayet (1997). “Dinî Kökeni Açısından Noel ve Yılbaşı”, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 7, ss. 447-468.

Işık, Hidayet (2001). “İstanbul’un Fethinin Hıristiyanlık Üzerindeki Etkileri”, Dini Araştırmalar, IV/10, ss. 187-208.

Işık, Hidayet (2003). “Müsteşrik Alfred Guillaume’in ‘Havariler Amentüsü’nün ‘Kur’an’ Açısından Değerlendirmesi”, İslami Araştırmalar, XVI/3, ss. 372-377.

Katar, Mehmet (2000). “Hıristiyanlık’ta Kilise Takvimini (Kilise İçerisindeki Anma ve Kutlama Devrelerinin) Oluşması”, Dini Araştırmalar, III/8 ss. 23-46.

Katar, Mehmet (2001). “Hıristiyan Bayramları Üzerine Bir Araştırma”, Dini Araştırmalar, III/9, ss. 7-27.

Katar, Mehmet (2007). “Tevhitten Teslise Geçiş Sürecinde Hıristiyanlık Bir Yahudi İhya Hareketi Olarak Başlayan Hıristiyanlığın Evrensel Bir Din Haline Geliş Öyküsü”, İslami Araştırmalar, 20/3, ss. 330-339.

Kaymaz, Yunus (2010). “Büyük Constantinus’un Hıristiyanlığı Meselesi”, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XVI/29, ss. 213-235.

Kılıç, Sami (2000). “Antik Dönemden Helenistik Döneme Kadar Denizli Yöresinde Kutsal Mekân ve Tanrılar”, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 5, ss. 333-335.

Oymak, İskender (2002). “Gökçeada Hıristiyanlarında Kurban Geleneği”, Dini Araştırmalar, IV/12, ss. 169-180.

Oymak, İskender (2008). “Pavlikianlar’ın Tarihçesi, İnanç Esasları ve Pratikleri”, Dini Araştırmalar, XI/31, ss. 137-157.

Özkan, Ali Rafet (1999). “P. Wilhelm Schmidt (1868-1954) Üzerine Biyografik Bir Deneme”, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 14, ss. 111-126.

Öztürk, Nermin (2012). “Hıristiyanlığın İlk Yıllarında Akdeniz Ülkelerini Etkisi Altına Alan Kadın Tekla”. Fe Dergi.

Polat, Kemal (2006). “İslâmî Perspektiften Hıristiyanların Müslümanlara ‘Daha Yakın’ Olması Meselesi”, EKEV Akademi Dergisi, XII/34, ss. 73-92.

Rruqa, İtir (2018). “Arnavutluk’ta Osmanlı Döneminde (XV-XVII. Yüzyıllarda) Müslümanlar ile Hıristiyanların Birlikte Yaşama Tecrübesi”, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 47, ss. 205-224

Sönmez, Zekiye (2017). “Necrân’da Hıristiyanlık ve Hz. Muhammed’in Necrân Hıristiyan Din Adamlarıyla Münasebetleri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26/2, ss. 117-149.

Sümer, Necati (2016). “Ingmar Bergman’ın Kış Işığı Filmi Çerçevesinde Hıristiyanlıkta Deus Otiosus Tanrı Anlayışını Sorgulamak”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9/44, ss. 1395-1403.

Sümer, Necati. “Karamazov Kardeşler Romanı ve Söz Sinema Filmi Bağlamında Hıristiyanlık”, *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, XIV/1, ss. 633-650.

Şahin, Musa Süreyya (1986). “Doğu-Batı Kiliseleri, Ayrılmaları ve Sebepleri”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IV, ss. 311-329.

Tarakçı, Muhammet (2009). “Defending Christianity against the Challenges of Islam A Critical Evaluation of Aquinas Apologetics”, *Islamic Quarterly*, 53/1, ss. 185-202.

Tarakçı, Muhammet (2010). “Nestorius ve Kristolojisi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19/1, ss. 215-241.

Tarakçı, Muhammet (2017). “Christianity and Muslim-Christian Relationships in Kosovo”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26/2, ss. 1-17.

Taşpınar, İsmail (2011). “Hıristiyanlık’ta Sanat”, *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi*, 14, ss. 34-37.

Taşpınar, İsmail (2017). “Hıristiyanların Olmazsa Olmaz Şehri: Kudüs”, *Lacivert*, 36, ss. 50-53.

Taşpınar, İsmail (2017). “Hz. İsa’nın Kudüs’e Düşen Gölgesi”, *Derin Tarih*, 10, ss. 24-35.

Türkan, Ahmet (2010). “Tanzimat’tan Sonra Osmanlı Devleti’nde Tanassur Olayları ve Akdağmadeni’ndeki Gizli Hıristiyan İstavriler”, *Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, 10, ss. 141-174.

Türkan, Ahmet (2012). “İstanbul Ermenilerinin Dini, Toplumsal ve Kurumsal Problemleri: Mezarlıklar Sorunu (19. yy)”, *Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi = The Journal For South-Eastern European Studies*, 21, ss. 29-56.

Yiğitoğlu, Mustafa (2012). “Geçmişten Günümüze Anadolu’da Müslüman-Hıristiyan Müsasebetleri”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 1/2, ss. 100-117.

Yitik, Ali İhsan (2000). “Hz. Meryem ve Efes-Meryemana Evi”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, ss. 55-75.

3.2. Kilise, Papalık, Dini Şahsiyetler

Alıcı, Mustafa (2015). “Ortodoks ve Protestan Kiliselerinde Dinî Otorite”, Akra Kültür Sanat Dergisi, 2/6, ss. 41-56.

Alıcı, Mustafa (2015). “Roma Katolik Kilisesinde İki Otorite Kurumu Papalık ve Kilise”, Akra Kültür Sanat Dergisi, 3/5, ss. 41-58.

Alıcı, Mustafa (2016). “Kur an ı Kerim ve Katolik Meryem Teolojisi”, Akra Kültür Sanat Dergisi, 9, ss. 103-115.

Amedov, Şenol (2014). “Makedon Ortodoks Kilisesi Tarihi”, Balkan Araştırmaları Dergisi, 1/1.

Aydın, Mahmut (2001). “Changing Roman Catholic Christologies The Case of Hans Küng and Paul F Knitter”. American Journal of Islamic Social Science, 18.

Aydın, Mahmut (2001). “Tarihsel İsa Araştırmaları ve Onların Bulguları Üzerine Bazı Mülahazalar”, İslâm Araştırmaları Dergisi, 5, ss. 1-41.

Aydın, Mahmut (2004). “İsa’ya Ne Oldu?”, Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi, I/2, ss. 41-93.

Aydın, Mahmut (2004). “Tanrı’nın Oğlu İsa Evliymiş”, Virgül Aylık Kitap ve Eleştiri Dergisi, 71, ss. 49-52.

Aydın, Mahmut (2005/2006). “Yahuda İskaryot Bir Hain Mi? Yoksa Bir Kahraman Mı? Yahuda İncili Üzerine Bir Yorum”, Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi, III/1-2, ss. 7-37.

Aydın, Mahmut (2007). “Birbirine Tezat İki Farklı İsa Portresi: Paskalya Öncesi İsa Versus Paskalya Sonrası İsa”, Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi, IV/1, ss. 143-156.

Aydın, Mahmut (2015). “Papa Francis’in Türkiye Ziyaretini Anlama Üzerine”, Muhafazakâr Düşünce, 12/43.

Aydın, Mehmet (2002). “Bizans Kilisesinde İkonoklast (Tasvir Kırıcı) Hareketin Kökenleri”, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 13, ss. 5-14.

Aydın, Mehmet (2009). “Türk Ortodoks Hıristiyanları ve Türk Ortodoks Patrikhanesi’nin Kuruluşu”, Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi, 8, ss. 7-22.

Aykıt, Dursun Ali (2012). “Akdenizli Bir Keşiş: Sütuncu Siemon/Simeon the Stylite”, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, XII/2, ss. 81-104.

Aykıt, Dursun Ali (2013). “Müslümanların ve Hıristiyanların Ortak Ziyaretgâhlarından Biri Olarak Aya Yorgi (Saint George) Manastırı”, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XVII/1, ss. 119-134.

Aykıt, Dursun Ali (2016). “Yahudi Hıristiyanlığı’nın Ayak İzlerinde: Etiyopya Kilisesi”, İslami İlimler Dergisi, XI/2, ss. 127-142.

Baş, Bilal (2016). “Constantine and the Christian Church: The Divine Roles of the Church and the Roman Empire in Eusebius of Caesarea’s de Sepulchro Christi”, İslâmî İlimler Dergisi, XI/2, ss. 109-125.

Batuk, Cengiz (2008). “İsa Mesih Kadınları da Kurtaracak mı? Hıristiyanlıkta Kadın Sorununa Genel Bir Bakış”, Dini Araştırmalar, XI/31, ss. 19-48.

Batuk, Cengiz (2015). “Özsel ve İşlevsel Din Tanımları Bağlamında Assisili Francis Mistisizmi ve Protestan Ahlakının Mukayesesi”, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 38, ss. 95-122.

Çoban, Bekir Zakir (2015). “Papalık ve Orta çağ”, Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni: Antikçağ Yunan & Orta çağ Düşüncesi, 2, ss. 601-626.

Çoban, Bekir Zakir (2018). “Katolik Kilisesi’nde Gelenek Anlayışı”, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 47, ss. 7-34.

Çoban, Bekir Zakir (2018). “Louis Massignon, İslam Araştırmaları ve Katolik Müslüman İlişkileri: Massignon Efsanesi Üzerine Eleştirel Bir Bakış”, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, XVIII/2, ss. 9-38.

Çoban, Bekir Zakir (2018). “Sebilürreşad Dergisinde Hıristiyanlık ve Papalık”, Journal of History and Future, 4/2, ss. 8-16.

Dualı, Şir Muhammed (2013). “Rus Ortodoks Kilisesi’nin Siyasi Tarihi”, Milet ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi, X/2, ss. 63-94.

Dualı, Şir Muhammed (2014). “Fener Rum Patrikhânesi’nin Moskova Patrikliği’yle İlişkilerinde Ortaya Çıkan Gerginlikler (1922-1925): Tarihçesi ve Sebepleri”, İslami Araştırmalar Dergisi, 31, ss. 123-139.

Dualı, Şir Muhammed (2014). “Patrik Kiril ve Soğuk Savaş Sonrası Rus Ortodoks Kilisesinin Yeniden Yapılandırılması”, AVİD: Avrasya İncelemeleri Dergisi, III/1, ss. 1-21.

Dualı, Şir Muhammed (2018). “Rus Ortodoksluğunu Protesto Etmenin İmkânı: Malakanlar/Manevi Hıristiyanlar”, Milet ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi, XV/1, ss. 78-98.

Durak, Nihat (2013). “Sinoplu Bir Gnostik Marcion”, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1/2, ss. 1-18.

Erdem, Mustafa (1997). “Kıpti Kilisesi Üzerine Bir Araştırma”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XXXVI, ss. 143-178.

Esen, Salihe (2017). “Karşı Reform Hareketi ve Domikenler”, Dini Araştırmalar, 20/52, ss. 111-130.

Eşmeli, İsmet (2014). “Hıristiyanlık Tarihinde Kilise ve ‘Kilise’ İçin Kullanılan Metaforlar”. Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, IX/5, ss. 953-966.

Eşmeli, İsmet (2014). “Kilisenin Mahiyeti ve Sorunları”. Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, IX/8, ss. 483-497.

Göregen, Mustafa (2017). “Kapadokyalı Bir Hıristiyan Teolog: Nazianzolu Gregorios ve Hıristiyan Teolojisinin Şekillenmesine Etkisi”, İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, 6/1, ss. 612-626.

Güç, Ahmet (1991). “Kur’an-ı Kerim’e Göre Hz. Meryem ve İsa”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, III/3, ss. 215-224.

Günay, Nasuh (2010), “Luther’in İslam Algısı”, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 24, ss. 75-110.

Gündüz, Şinasi (2000). “Pavlus Teolojisinde Gnostik Unsurlar”, Dini Araştırmalar, II/6, ss. 51-75.

Güngör, Ali İsmet (2003). “Heybeliada Ruhban Okulu”, Türk Yurdu, 23/193, ss. 33-36.

Güngör, Ali İsmet (2016). “Papa’nın Yanılmazlığı Konusunda Tartışmalar ve Katoliklerin Yaklaşımları”, Dini Araştırmalar, 12/53, ss. 285-296.

Güngör, Harun (1991). “Yunan-Bulgar Kilise Mücadeleleri ve Gagauzlar”, Türk Kültürü, XXIX/344, ss. 730-734.

Has, Kenan (2014). “Teolojik Bazı Kavramlar ve Dinsel Seküler Otorite Sorunu Üzerine Luther Calvin”, Journal of History School (JOHS), 17, ss. 371-391.

Işık, Ramazan (2005). “Maruni Patriği ve Tarihçisi İstefan ed-Duvehyi (1629-1704)’nin Hayatı ve Eserleri”, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, IX/1, ss. 219-229.

İnci, Salih (2015). “Heybeliada Ruhban Okulu Mezunları ve Balkanlardaki Etkileri”, Yeni Türkiye Rumeli-Balkanlar Özel Sayısı-III, 68, ss. 3088-3098.

İnci, Salih (2015). “Osmanlı Dönemi Fener Rum Patriklerinin Seçimi”, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 33, ss. 9-58

İnci, Salih (2018). “Fener Rum Patrikhanesi Dergisi Ortodoksia (1926-1963) -(1-38)”, AVID: Avrasya İncelemeleri Dergisi = Journal of Eurasian Studies, VII/2, ss. 182-217

Katar, Mehmet (2000). “Hıristiyanlıkta İsa’nın Doğumu ile İlgili Kutlamaların Ortaya Çıkışı”, İslamiyat, 3/4, ss. 115-131.

Keleş, Hatice-Kılıç, Davut (2017). “Mennonit Kilisesi’nin İnanç Esasları, Öğretileri ve Sakramentleri”, Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, XII/10, ss. 165-174.

Keleş, Hatice-Kılıç, Davut (2017). “Mennonit Kilisesi’nin Ortaya Çıkışı ve Tarihçesi”, Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, XII/2, ss. 139-154.

Kılıç, Davut (2000). “Osmanlı Ermenileri Arasında Katolik Kilisesi’nin Kuruluş Faaliyetleri”, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 5, ss. 135-147.

Kılıç, Davut (2000). “Selçuklulara Kadar Anadolu’da Gregoryen Ermeni Kilisesi (M. 451-1100)”, Türk Kültürü, XXXVIII/452, ss. 752-760.

Kılıç, Davut (2001). “Rusya’nın Doğu Anadolu Siyasetinde Eçmiyazın Kilisesinin Rolü (1828-1915)”, Türk Kültürü, XXXIX/461, ss. 535-548.

Kılıç, Davut (2006). “Ermeni Terörünün Ortaya Çıkışında Kilise ve Din Adamlarının Rolü (1863-1896)”, Türk Kültürü, XLIV/513-514, ss. 33-49.

Kılıç, Davut (2008). “Ermeni Kimliğinin İnşasında Kilisenin Rolü”, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XIII/1, ss. 51-63.

Kılıç, Sami-Satış, İhsan (2011). “Osmanlı Arşiv Vesikalarına Göre Hıristiyan Cemaatlerin Kamame Kilisesi ile İlgili Tartışmaları”, History Studies, 3/3, ss. 225-244.

Kunt, Sinem- Güngör, Ali İsra (2017). “Aziz Yuhanna’nın Vahiy Kitabı Çerçevesinde Yedi Kiliseler ve Bu Kiliselerin Türkiye İnanç Turizmindeki Yeri”, Gazi Üniversitesi Turizm Fakültesi Dergisi, 1, ss. 71-92.

Küçük, Abdurrahman (1983). “Ermeni Katoğikosluğu ve Ermeni Meselesine Dair Bir Arşiv Vesikası Üzerine, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XXVI, ss. 727-750.

Küçük, Abdurrahman (1996). “Gregoryan Ermeni Kilisesinin Oluşması ve Konsil Kararları Karşısındaki Tutumu”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XXXV, ss. 117-154.

Olgun, Hakan (2004). “Protestan Ahlakiliği Sorunu ve Philip Melanchthon”, Milet ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi, II/1, ss. 115-144.

Olgun, Hakan (2005). “Katolik Kilisesi’nin Endüljans Uygulaması ve Protestan Reformuna Etkisi”, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 18/19, ss. 327-346.

Olgun, Hakan (2010). “Kilise Defterleri’ne Göre İstanbul’da Gayrimüslim Cemaatlerin Dini ve Sosyal Görünümü: Üç Numaralı Kilise Defteri Örneği”, Dinsel ve Kültürel Farklılıkların Birarada Yaşaması: İstanbul Tecrübesi, ss. 223-234.

Özalp, Mürsel (2015). “Ortodoks ve Protestan Kiliselerin Papanın Yanılmazlığı Doktrinine Bakışı ve Bu Kiliselerin Yanılmazlık Anlayışı”, Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, X/6, ss. 707-722.

Özalp, Mürsel (2015). “Papanın Yanılmazlığı Doktrini: Kriterleri ve İcrası”, Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, III/5, ss. 80-92.

Özalp, Mürsel (2017). “Katolik Kilisesi ve İmamiyye Şiası’nın Yanılmazlık/Masumiyet Anlayışlarının Mukayesesi”, Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, XII/27, ss. 373-392.

Özalp, Mürsel (2017). “Papalık Tarihinden Bir Kesit: IX. Pius Dönemindeki Dini ve Siyasi Gelişmeler”, Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 17/2, ss. 305-330.

Rruqa, İilir (2018). “Doğu-Batı Tartışmaları Çerçevesinde Arnavutluk’taki Kiliseler (III.-XIII. Yüzyıllar Arasında)”. Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi (İHYA) = International Journal of Islamic Studies (IJIS), IV/1, ss. 48-68.

Rruqa, İilir (2018). “İskender Bey İsyancılarının Dinî Boyutu ve Papalıkla İlişkileri”, Dinî Araştırmalar, XXI/54, ss. 175-202.

Rruqa, İilir (2019). “Aziz Pavlus’un Seyahatleri Çerçevesinde Arnavutların Hıristiyanlıkla İlk Temasları Konusundaki İddiaların Değerlendirilmesi”, Amasya İlahiyat Dergisi, 12, ss. 263-281.

Sayar, Süleyman (1998). “Prof.Dr. Günay Tümer’e Göre “Hıristiyanlıkta ve İslâm’da Hz. Meryem”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, VII/7, ss. 399-408.

Seyfeli, Canan (2006). “Ermeni Kilisesi’nin Kuruluşu”, Türk Yurdu, 225.

Seyfeli, Canan (2011). “Osmanlı Devlet Salnamelerinde Bulgar Eksarhlığı ve Bulgar Katolikler (1847-1918)”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, LII/2, ss. 157-190.

Seyfeli, Canan (2011). “Osmanlı Devlet Salnamelerinde Rum Melkit Katolik Patrikliği (1847-1918)”, Karadeniz = Black Sea, III/11, ss. 9-39.

Seyfeli, Canan (2012). “Osmanlı Devlet Salnamelerinde Katolik Ermeniler 1847-1918”, Folklor/Edebiyat, 18/69, ss. 145-182.

Seyfeli, Canan (2014). “Ermeni Kilisesi’nin Bir Ritüeli Olarak Sivil Cenaze Merasimleri”, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 30, ss. 101-134.

Seyfeli, Canan (2015). “İstanbul’da Ermeniler: Kilise ve Gelenek (XX. Yüzyıl)”, Antik Çağ’dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi: Din, V, ss. 151-157.

Seyfeli, Canan (2017). “Millet Sistemi ve Osmanlı Devlet Salnamelerinde Süryani Kadim Patrikliği (1847-1918)”, Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, XV/29, ss. 17-45.

Şahin, Musa Süreyya (1992). “Fener Rum Ortodoks Patrikhanesi”, Diyanet İlmi Dergi, XXVIII/2, ss. 37-73.

Tarakçı, Muhammet (2006). “St. Thomas Aquinas ve İslam”, Marife Dergisi, 6/3, ss. 207-216.

Tarakçı, Muhammet (2012). “İskandar ibn Ahmad’s epistle in refutation of Christians”, İlahiyat Studies, 3/1, ss. 73-104.

Taşpınar, İsmail (2001). “Doğu’nun Son Kilise Babası Yuhanna ed-Dımaşki (649-749) ve İslâm”, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 21, ss. 23-54.

Taşpınar, İsmail (2004). “Katolik Assomptionistler Tarikatı ve Türkiye”, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 10, ss. 93-114.

Taşpınar, İsmail (2005). “Hıristiyan Anarşistler ya da Kilise Otoritesinin Eleştirisi ve Jacques Ellul’ün (1912-1994) Yaklaşımı”, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 29, ss. 63-79.

Temiztürk, Halil (2016). “Kapadokyalı Bir Kilise Babası: Aziz Basil ve Hıristiyanlığın Şekillenmesine Etkisi”, Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 3, ss. 35-61.

Türkan, Ahmet (2012). “İstanbul’daki Katolik Ermeni Gruplarının Problemleri ve Papalığın Müdahaleleri 19. yy.”, History Studies, 4/2, ss. 317-341.

Türkan, Ahmet (2012). “Makedonya’da Bulgar ve Latin Kilisesinin Gelişimi (Tunalı Hilmi’nin Makedonya Risalesi)”, Milet ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi, IX/2, ss. 135-141.

Türkan, Ahmet (2013). “Anahtarını İki Müslüman Ailenin Koruduğu Kilise: Kıyamet Kilisesi”, Milet ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi, X/2, ss. 227-236.

Türkan, Ahmet (2013). “Başlangıcından Günümüze Kudüs Latin Patrikliği”, Milet ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi, X/2, ss. 29-61.

Türkan, Ahmet (2013). “İstanbulu Kardinal Hasun Efendi’nin Osmanlı ve Katolik Dünyasında Bıraktığı Etki”, Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi, VIII/16, ss. 173-198.

Türkan, Ahmet (2013). “Süleyman Nazif’ten Hz. İsa’ya Açık Mektup”, Milet ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi, X/1, ss. 225-238.

Türkan, Ahmet (2014). “Osmanlı ile Papalık Arasındaki İlk Dostane İlişkiler ve Bunun Doğu Kiliseleri Açısından Önemi = First Friendly Relations Between the Ottoman Empire and the Papacy and the Significance of These Relations for the Eastern Churches”, History Studies International Journal of History = Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi, VI/6, ss. 195-215.

Yasdıman, Hakkı Şah (2001). “Pavlus’un Evlilik Hakkındaki Görüşü”, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 8, ss. 77-91.

Yasdıman, Hakkı Şah (2002). “Hıristiyanlığın Mimarı Pavlus’un Kadınların Örtünmesiyle İlgili Sözleri Üzerine Bir Değerlendirme”, Marife Dini Araştırmalar Dergisi, 2/2, ss. 7-17.

Yavuz, Şevket (2014). “The Religious vs / Cooperates with the Secular In Zwingli: A Church State Equilibrium through Sola Scriptura (‘Only Scripture’)”, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 5, ss. 7-26.

Yıldırım, Münir (2003). “Günümüz Balkan Ortodoks Kiliselerine Genel Bir Bakış”, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, III/1, ss. 225-236.

Yıldırım, Münir (2005). “Ortodoks Kilisesinde Paskalya”, Dini Araştırmalar, 7/21, ss. 67-75.

Yıldırım, Münir (2006). “Fener Patrikhanesi ve Ekümenizm: Dinler Tarihi Açısından Bir Analiz”, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 15/1, ss. 469-488.

Yıldırım, Münir (2006). “Dünden Bugüne Heybeli Ada Ruhban Okulu Sorunu ve Etrafındaki Tartışmalar”, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 15/2, ss. 383-400.

Yıldırım, Münir (2013). “Afrika’da Kadim Bir Kilise: Etiyopya Ortodoks Kilisesi”, Milet ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi, X/2, ss. 113-131.

Yıldırım, Münir. (2003) “Tarihsel Süreç İçerisinde Ortodoks Hıristiyanlıktaki Patriklikler”, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, III/2, ss. 235-251.

3.3. Konsiller

Aydın, Mehmet (1990). “Hristiyan Konsilleri Bibliyografyası”, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 3, ss. 21-30.

Özalp, Mürsel (2014). “Papanın Yanılmazlığı Doktrini ve I. Vatikan Konsili: Taraflar, Tartışmalar ve Ultramontanizmin Zaferi”, Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1/2, ss. 115-145.

Taşpınar, İsmail (2004). “I. İznik Konsili (325) ve İslâm Kaynaklarındaki Yeri”, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 26, ss. 23-44.

Taşpınar, İsmail (2011). “Katolik Kilisesi’nin Modern Dünyaya Uyumu: II. Vatikan Konsili ve Katoliklerin Yaklaşımı”, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 41, ss. 107-120.

Taşpınar, İsmail (2016). “II. Vatikan Konsili ve Katolik İlahiyatına Etkisi”, İslâmî İlimler Dergisi, XI/2, ss. 143-158.

3.4. Mezhepler, Kutsal Kitaplar

Avcı, Betül (2000). “Hıristiyanlıkta ve Kur’an Tefsirlerinde Hz. İsa’nın Mucizeleri”, Divan 5/9, ss. 257-268.

Aydın, Mahmut (2001). “Kutsal Kitap Olarak Kur’an: Çağdaş Bir Hıristiyan Değerlendirmesi (Wilfred Cantwell Smith Örneği)”, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 12-13, ss. 213-233.

Aydın, Mehmet (2009). “Vulgat’a Göre Eski ve Yeni Ahit’in Bazı Kitaplarının Oluşum Süreci (Biblia Sacra-Uxta Vulgatam Versionem)”, Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi, 8, ss. 49-54.

Aydın, Mehmet (2016). “Menâr Tefsirinde Hıristiyanlık”, Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi, XI/21, ss. 9-32.

Aydın, Mehmet (2016). “Taberi Tefsiri’ndeki Hıristiyanlığa Bir Bakış”, Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi, XI/22, ss. 9-26.

Aydın, Mehmet (2018). “İncillere Göre Hz. İsa’nın Erkek ve Kadın Şecereleri Üzerine Bir İnceleme”, Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi, XIII/26, ss. 9-18.

Baş, Bilal (2000). “Monoteist Bir Hıristiyanlık Yorumu Aryüşçülük”, Divan İlmi Araştırmalar, 9, ss. 167-199.

Bıyık, Mustafa (2005). “Katolik Tiranlığından Protestan Teokrasisine: John Calvin ve Cenevre Modeli”, Dini Araştırmalar, VIII/22, ss. 41-62.

Bıyık, Mustafa (2007). “Amerikan Protestan Fundamentalizmi’nin Köken ve Öğreti Açısından Bir Analizi”, Dini Araştırmalar, X/28, ss. 83-140.

Cilacı, Osman (1983). “Barnaba İncili Üzerine Bir Türkçe Yazma”, Diyanet İlmî Dergi, XIX/4, ss. 25-35.

Çiftçi, Halit Ahmet (2017). “Kitab-ı Mukaddes’te İsrailoğulları’nın Seçilmişliği ve Justin Martyr’in Seçilmişlik Eleştirisi”, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 38, ss. 219-235.

Duran, Asım (2017). “Aydınlanma ve Kutsal Kitap Yorumunun Tarihsel Dönüşümü”, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 17/2, ss. 111-128.

Has, Kenan (2000). “Hz. İsa ve Tarihsel Yaşamın Bilgi Kaynakları”, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 5, ss. 193-207.

Has, Kenan (2005). “Yeni Ahit Metinlerinde Geçen Ulûhiyetle İlgili Cümleler Üzerine Bir Tahlil Çalışması”, Dini Araştırmalar, VII/21, ss. 51-66.

Has, Kenan (2005). “Yeni Ahitteki Peygamberlikle İlgili Kavramlar Üzerine Bir İnceleme”, Ekev Akademi Dergisi, IX/23, ss. 69-84.

Has, Kenan (2013). “Ahit Teolojisi’nin Dört İncil, Pavlus’un Mektupları ve Katolik Kilise Üzerine Yansıması”, Akademik Bakış: Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi, 38, ss. 1-16.

Işık, Halim (2006). “Eski ve Yeni Ahid’de Para ve Faiz”, Marife Dergisi, VI/1, ss. 51-76.

Işık, Halim (2007). “İncillere Göre Çarmıh”, Dini Araştırmalar, X/29, ss. 41-78.

Işık, Halim (2017). “Hıristiyan Dualist-Gnostik Bir Tarikat Olarak Bogomilizm ve Avrupa Toplumlarına Etkileri”, Balkan Araştırma Enstitüsü Dergisi, 6/1, ss. 109-187.

Işık, Hidayet (2003). “A Non-Trinitarian Protestant Sect Christadelphians”, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 15, ss. 81-103.

Karatosun, Musa Osman (2019). “Katolik Kilisesinin Günlük İbadet Kitaplarının İçeriği ve Türkiye’de Kullanılan Muadilinin Analizi”, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 10/22, ss. 163-180.

Kızıl, Hayreddin (2010). “Hıristiyan Monastisizminin Kuruluşu (İlk Altı Asır)”, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XII/2, ss. 33-67.

Meydan, Emine-Güç (2019), Ahmet. “Barnaba İncili ve Yazmalarının Değeri Üzerine Bir Araştırma”, Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, XVII/1, ss. 189-208.

Özkan, Ali Rafet (2002). “Amerikan Fundamentalizmin Dünü Bugünü”, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 18, ss. 39-53.

Özkan, Ali Rafet (2006). “Evanjelistizm Üzerine Mülâhazalar”, Harput’tan Esinti, 11, ss. 5-7.

Özkan, Ali Rafet (2006). “Yeni Bir Evanjelist Hıristiyan Taktiği Uydurma Kur’an El Fukânul Hak”, Ekev Akademi Dergisi, 28, ss. 13-30.

Öztürk, Nermin (2010). “Yeni Ahid’de Konya ve Yakın Çevresi”, Marife: Dini Araştırmalar Dergisi, X/2, ss. 159-169.

Sarıkçıoğlu, Ekrem (1990). “Tomas İncili”, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 4, ss. 13-25.

Sarıkçıoğlu, Ekrem (1992). “Filip İncili”, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 6, ss. 1-20.

Sarıkçıoğlu, Ekrem (1993). “Apokrif Petrus İncili”, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 7, ss. 3-6.

Tarakçı, Muhammet (2010). “Origen ve Alegorik Kitab’ı Mukaddes Yorumu”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 19/1, ss. 183-213.

Tokay, Elif (2018). “The Relationship between the Holy Spirit and Human Perfection in the Baptismal Theology of Gregory of Nazianzus: Examined with Reference to Christian Arabic Literature”, İslami Araştırmalar Dergisi, 39, ss. 55-87.

Uygun, Azize (2015). “İncillerde Hz. İsa’nın Cin Çıkarma Mucizesine Eleştirel Bir Yaklaşım”, Tarih Okulu, 24, ss. 761-790.

3.5. Teoloji, Kurtuluş Öğretileri

Adam, Baki (2000), “Katolik Kilisesi’nin Kurtuluş Öğretisi Açısından Yahudiliğe ve İslâm’a Bakışı”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XLI, ss.195-224.

Ataşağın, Galip (1998). “Hıristiyanlıkta Kıyâmet Alâmetleri ve Dünyanın Sonu”, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 8, ss. 111-140.

Aydın, Fuat (2004). “Pavlus’un Ahlak Anlayışı”, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 9, ss. 1-23.

Aydın, Mahmut (2000). “Bir Hıristiyan Kurtuluş Teolojisinden Dinlerin Bir Kurtuluş Teolojisine Doğru”, Divan İlmi Dergi, 5/9, ss. 133-150.

Aydın, Mehmet (1982). “Hıristiyanlıkta Teslis Doktrini ve Hıristiyan İ’tizalleri”, İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, 5, ss. 141-156.

Baş, Bilal (2009). “Orthodoxy of Origen of Alexandria’s Trinitarian Doctrine: Is His Theology Arian Or Nicene?”, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 37, ss. 93-110.

Batuk, Cengiz (2008). “Kıyameti Beklerken: Hıristiyanlık’ta Kıyamet ve Rus Ortodoks Kilisesindeki Yansımaları”, Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, VII/14, ss. 5-36.

Bıyık, Mustafa (2007). “Hıristiyan Eskatolojisinde Dünyanın Sonu Kehanetleri”, Marife: Dini Araştırmalar Dergisi, VII/2, ss. 163-187.

Bıyık, Mustafa (2007). “Hıristiyan Teolojisinde Deccal ve Yecüc-Mecüc Kavramları Üzerine Bir Değerlendirme”, Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, VI/11, ss. 53-79.

Cilacı, Osman (1971). “Aforoz ve Mahiyeti”, Oku Mecmuası.

Erdem, Mustafa (1993). “Hıristiyanlıktaki Vaftiz Anlayışı Üzerine Bir Araştırma”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XXXIV, ss. 133-154.

Eroğlu, Ahmet Hikmet (1999). “Ekmek-Şarap Ayini (Evharistiya) Konusunda Katolikler ve Protestanlar Arasındaki Anlayış Farklılıkları”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XXXIX, ss.439-453.

Eşmeli, İsmet (2017). “Henri de Lubac’a Göre Kilise ve Kurtuluş”, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, IV/7, ss. 100-118.

Güngör, Ali İsra (2005). “Hıristiyanlıkta Püriten Anlayış ve Etkileri”, Dini Araştırmalar, 7/21, ss. 7-26.

Kuşçu, Emir- Aydın, Mahmut (2011). “Hıristiyanlıkta Vahiy Algısı”, Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi, VIII/1, ss. 165-199.

Olgun, Hakan (2004). “Protestan Teolojide Şiddet Güdülleri ve İslam Terörü Algısı”, Dini Araştırmalar, VII/20, ss. 101-119.

Olgun, Hakan (2010). “Rowan Williams’ın Şeriat Söylemi Bağlamında Anglikan Kilisesi’nin Teoloji Krizi”, Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi, 7/1, ss. 7-31.

Olgun, Hakan (2012). “Hıristiyanlık ve Sekülerleşme İlişkisi ya da Seküler Dindarlığın Teolojisi”, İnsan ve Toplum Dergisi, II/4, ss. 135-156.

Olgun, Hakan (2012). “Kalvinizm’den Teonomi’ye Hıristiyan Şeriatı Arayışı”, Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi, 24, ss. 57-66.

Polat, Kemal (2006). “Hıristiyan Kurtuluş Öğretisinde İsa Vasıtasıyla Kurtuluş”, EKEV Akademi Dergisi, X/27, ss.183-202.

Sümer, Necati (2016). “Katolik Mezhebinde Yedi Ölümcül Günah Problemi”. Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, XI/5, ss. 481-498.

Şahin, Nadide (2018). “Hıristiyanlıkta ve İslam’da Kurtuluş Anlayışı”, Sosyal Bilimler Dergisi, V/29, ss. 447-498.

Tarakçı, Muhammet (2003). “Hıristiyanlık’ta Vahiy Anlayışı”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 12/2, ss. 171-201.

Tarakçı, Muhammet (2005). “Hıristiyan Düşüncesinde Apoloji ve St. Thomas Aquinas”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 14/2, ss. 307-318.

Tarakçı, Muhammet (2006). “St Thomas Aquinas’a Göre Asli Günah”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 15/1, ss. 307-318.

Tarakçı, Muhammet (2010). “Kalvinizm’de Kader Anlayışı”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 19/2, ss. 93-119.

Tarakçı, Muhammet (2011), “Hıristiyanlıkta Logos Doktrini”, Milet ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi, 8/1, ss. 201-224.

Temiztürk, Halil (2018). “Hıristiyan Mistisizminin Oluşumuna Etki Eden Unsurlar”, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 20, ss. 129-150

4. BİLDİRİLER

4.1. Genel Çalışmalar: Erken Dönem, Engellilik, Konsiller

Adıbelli, Ramazan (2012). “Kapadokya’ya Hıristiyanlığın Giriş Süreci”, 1. Uluslararası Nevşehir Tarih ve Kültür Sempozyumu Bildirileri (16-19 Kasım 2011, 2012), Nevşehir, ss. 351-369.

Aras, Ahmet (2006). “Hıristiyan Kültüründe Ashâb’ı Kehf’in Yeri”, 1. Ashab-ı Kehf Sempozyumu, Tarsus.

Arık, Durmuş (2002). “Günümüzde Çuvaş Türklerinde Hıristiyanlık”, Dinler Tarihi Araştırmaları- III (2000. Yılında Hıristiyanlık -Dünü Bugünü ve Geleceği Sempozyumu), Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, ss. 541-556.

Avcı, Betül (2012). “Türkiye de Hıristiyanlık Çalışmaları: Yeni Bir Oksidentalizm mi?”, Bilim ve Sanat Vakfı.

Aydın, Fuat (2006). “Harran Piskoposu Theodore Ebû Kurra ve İslam Anlayışı”, I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu, Ed. Ali Bakkal, Konya: Şelale Matbaası, ss. 215-226.

Aydın, Fuat (2010). “Maksimüs the Confessor ve Dyolet Kristolojisi”, İstanbul 2010 İnanç Turizmi Zirvesi, İstanbul.

Aydın, Fuat (2015). “Antakya’daki Erken Dönem Hıristiyanlık ve Antakya Hıristiyanlığının Ortodoks Heterodoks Grupların Oluşumundaki Rolü”, Hatay İnanç Turizmi Sempozyumu-I, Antakya.

Aydın, Fuat (2016). “Hıristiyan Din Adamlığından Osmanlı Kadılığına Bir On Yedinci Yüzyıl İhtida Anlatısı Üzerine”, Uluslararası Kongre, Sakarya.

Aydın, Mehmet (2002). “Konsillerin Hıristiyanlıktaki Yeri ve Önemi”. Dinler Tarihi Araştırmaları- III (2000. Yılında Hıristiyanlık -Dünü Bugünü ve Geleceği Sempozyumu), Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, ss. 107-117.

Aydın, Mehmet (2004). “Antakya ve Tarsus Eksenli İlk Dönem Hıristiyanlığına Bir Bakış”, Uluslararası Türk Dünyası İnanç Merkezleri Kongresi Bildirileri (23-27 Eylül 2002), Ankara, ss. 151-163.

Aydın, Mehmet (2005). “I. ve II. İznik Konsillerinin Hıristiyanlık Açısından Önemi”, Uluslararası İznik Sempozyumu (5-7 Eylül 2005), İznik, ss. 33-45.

Çoban, Bekir Zakir (2017). “II. Vatikan Konsili ve Katolik- Yahudi İlişkileri”, Birinci Uluslararası İsrail ve Yahudilik Çalışmaları Konferansı, Konya.

Dölek, İlbey (2016). “What is Christology A Historical Perspective and Recent Contemporary Christologic Approaches”, 1st. International Scientific Research Conference on Humanity and Social Sciences, Madrid.

Dölek, İlbey (2019). “Alija Izetbegoviç’in Eserlerinde Batı, Hristiyanlık ve Hz. İsa”, Uluslararası Mardin Artuklu Multidisipliner Çalışmalar Kongresi, Mardin.

Dölek, İlbey (2019). “Cemil Meriç’in Eserlerinde Batı, Hristiyanlık ve Hz. İsa”, Uluslararası Mardin Artuklu Multidisipliner Çalışmalar Kongresi, Mardin.

Dölek, İlbey (2019). “The Journey Of Apostle Paul From Jerusalem to Rome, The Epistle to The Romans And His Christology”, XIX. European Conference on Social and Behavioral Sciences.

Dölek, İlbey (2019). “The Role And The Statu Of Women In New Testament Texts In The Context Of Feminist Christology”. XIX. European Conference on Social and Behavioral Sciences.

Dualı, Şir Muhammed (2013). “Günümüz Rusya’sında Kilise Siyaset İlişkisi”, Uluslararası Dini Araştırmalar ve Küresel Barış, Konya.

Eraslan, Osman (2018). “Vatikan’ın Koruyucuları: İsviçreli Muhafızlar”. 2. Uluslararası Türk Dünyası Eğitim Bilimleri ve Sosyal Bilimler Kongresi, Antalya.

Eroğlu, Ahmet Hikmet (1998). “Ökümenik Hareketin Ortaya Çıkışı”, Dinler Tarihi Araştırmaları I (Sempozyum: 8-9 Kasım 1996), Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, ss. 223-236.

Eroğlu, Ahmet Hikmet (2002). “Günümüzde Hıristiyan Ökümenizmi”, Dinler Tarihi Araştırmaları- III (2000. Yılında Hıristiyanlık -Dünü Bugünü ve Geleceği Sempozyumu), Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, ss. 247-257.

Gündüz, Şinasi (2012). “Erken Dönem Hıristiyan Gnostisizmi”, XVII. Kelam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı & Gnostik ve Okültizm Sempozyumu, Ed. Hulusi Arslan-Mustafa Bozkurt, Malatya: İnönü Üniversitesi Matbaası, ss. 61-73.

Güngör, Harun (2002). “Türklerle Hıristiyanlar Arasındaki İlişkilere Genel Bir Bakış”, Dinler Tarihi Araştırmaları- III (2000. Yılında Hıristiyanlık -Dünü Bugünü ve Geleceği Sempozyumu), Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, ss. 457-476.

Harman, Ömer Faruk (1991). “Hıristiyanların İslam’a Bakışı”, Asrımızda Hıristiyan-Müslüman Münasebetleri.

Harman, Ömer Faruk (2010). “Hıristiyanlık’ta Kadın Algısı”, Kur’an ve Kadın Sempozyumu, Ankara, ss. 56-70.

Harman, Ömer Faruk (2016). “Farklı İnanç Mensuplarıyla Bir Arada Yaşam (Hıristiyanlık Örneği)”, Toplumsal Birliğin Güçlendirilmesi Dinî Söylemin Önemi Tartışmalı İlmî Toplantı (16-18 Ekim 2015), İstanbul, ss. 171-206.

Harman, Ömer Faruk (2016). “Hıristiyanlık ve Şiddet”, Uluslararası Din ve Şiddet Sempozyumu (23-25 Ekim 2015), ss. 161-171.

Hasanoğlu, Eldar (2017). “Haçlı Seferleri Sonrası Hıristiyan Dünyasında Yaşanan Gelişmeler”, Uluslararası Kudüs ve Mescid-i Aksa Sempozyumu.

İnci, Salih (2018). “Bir Muhalefet Merkezi Olarak Manastırlar”, 1. Uluslararası İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Kongresi, Antalya.

Katar, Mehmet (2010). “Türkiye’de Hıristiyanlık Konusunda Yapılan Çalışmalar Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, Dinler Tarihi Araştırmaları VII (Türkiye’de Dinler Tarihi Dünü, Bugünü ve Geleceği 04-06 Aralık 2009), Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, ss. 375-387.

Kuzgun, Şaban (1993). “Kur’an-ı Kerim’e Göre Hıristiyanlık ve Hıristiyanlar”, Asrımızda Hıristiyan- Müslüman Münasebetleri, İstanbul: İlmî Neşriyat, ss. 61-79.

Küçük, Abdurrahman (1993). “Müslüman-Hıristiyan Diyaloguna Genel Bir Bakış”, Asrımızda Hıristiyan- Müslüman Münasebetleri, İstanbul: İlmî Neşriyat, ss. 45-59.

Küçük, Abdurrahman (1998). “Gregoryen Hıristiyanlığı Üzerine”, Dinler Tarihi Araştırmaları I (Sempozyum: 8-9 Kasım 1996), Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, ss. 271-283.

Oymak, İskender (2007). “Mevlâna Düşüncesinde Hz. İsa ve Hıristiyanlık”, Uluslararası Mevlâna ve Mevlevîlik Sempozyumu, Bildiriler II (Mevlânâ Celaledin Rumi’nin 800. Doğum Yılı Anısına, 26-28 Ekim 2007), Şanlıurfa, ss. 125-132.

Özkan, Ali Rafet (2014). “Reform Sürecinde Avrupa da Din Hürriyeti Mücadelesi”, Türkiye-Hollanda İlişkileri Sempozyumu”, Ankara.

Patacı, Bilal (2013). “Pelagianizm’in Yargılanması Diospolis ve Kartaca Sinodları”, Milet ve Nihal Dergisi Genç Dinler Tarihçileri Çalıştayı, Rize.

Tarakçı, Muhammet (2010). “İskender b. Ahmed et-Trabzoni’nin Hıristiyanlığa Reddiyesi”, Dinler Tarihi Araştırmaları VII (Türkiye’de Dinler Tarihi Dünü, Bugünü ve Geleceği 04-06 Aralık 2009), Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, ss. 305-318.

Taşpınar, İsmail (2017). “Hıristiyanlığın Kudüs’e Bakışı”, Medeniyetler Beşiği Kudüs, İstanbul.

Turan, Süleyman (2016). “Disability in Contemporary Christian Theology”, XI. European Conference on Social and Behavioral Sciences, Roma.

Turan, Süleyman (2016). “Engellilik Teolojisi ve Çağdaş Hıristiyan Düşüncesinde Engellilik Yaklaşımları”, I. Uluslararası Akademik Araştırmalar Kongresi, Antalya.

Turan, Süleyman (2016). “Yahudilik ve Hıristiyanlıkta Engellilik Konusunda Ortaya Çıkan Yaklaşımların Dinsel Referansları”, I. Uluslararası Engellilik ve Din Sempozyumu, İstanbul.

Turan, Süleyman (2017). “Engellilik Teolojisi’nin Engellilik Konusunda Hıristiyan Düşüncesinde Meydana Getirdiği Değişim”, Asos II. Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu, Alanya.

Tümer, Günay (1993). “Günümüzde Doğu Hıristiyanlığı”, Asrımızda Hıristiyan-Müslüman Münasebetleri, İstanbul: İlmi Neşriyat, ss. 123-134.

Tümer, Günay (1996). “Bizans’ta Din-Devlet İlişkisi”, Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu, İstanbul: Umut Matbaacılık, ss. 53-55.

Ünal, Asife (2002). “Hıristiyanlıkta Kadın ve Aile Anlayışına Genel Bir Bakış”, Dinler Tarihi Araştırmaları- III (2000. Yılında Hıristiyanlık -Dünü Bugünü ve Geleceği Sempozyumu), Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, ss. 125-136.

Ünal, Asife (2012). “Hıristiyanlıkta Evlilik Anlayışı ve Evlenme Törenleri”, Dinlerde Nikah Milletlerarası İlmi Tartışma, İstanbul, ss. 279-307.

Ünal, Mustafa (2002). “Nasturilik ve Türkler”. Dinler Tarihi Araştırmaları- III (2000. Yılında Hıristiyanlık -Dünü Bugünü ve Geleceği Sempozyumu), Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, ss. 529-539.

Ünal, Mustafa (2017). “Hristiyan Türkler Arasında Anti-Hıristiyan Bir Ritüel: Kanlı Kurban”, 8. Uluslararası Balkanlarda Sosyal Bilimler Kongresi, Köstence.

Yavuz, Şevket (2003). “Hermeneutics as New Textual Exegeses or Realignment of ‘Canonized’ Readings / ‘Consecrated’ Archetypal Interpretations”, The Hermeneutics of Border: Canon and Community in Judaism, Christianity, and Islam, International Summer Academy.

4.2. Kilise, Papalık, Dini Şahsiyetler

Alıcı, Mehmet (2012). “Tarsus’un Dinsel Gelenekleri ve Pavlus’un Düşüncesine Etkisi”, Tarsus 2. Kent Sempozyumu Bildiriler Kitabı, Mersin: Özgür Ofset Matbaa Basım ve Yayıncılık Ambalaj San. Tic. Ltd. Şti, ss. 153-161.

Aras, Ahmet (2011). “Azerbaycan da Alban Kilisesi Tarihi ve Dini Durum”, Azerbaycan Dünya Edebiyatında-Uluslararası Sempozyum, Bakü.

Avcı, Betül (2004). “Religion of the Hebrews in Eusebius A comparison between Church History and Preparation for the Gospel”, Medeniyet ve Klasik, İstanbul.

Avcı, Betül (2012). “Hz. İsa ve Hıristiyanlık”, Konferans Sunum, İstanbul.

Aydın, Fuat (2002). “Hz. İsa Sonrası Tartışma Konularından Havarilik ve Pavlus'un Havarilik Anlayışı”, Dinler Tarihi Araştırmaları- III (2000. Yılında Hıristiyanlık -Dünü Bugünü ve Geleceği Sempozyumu), Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, ss. 71-93

Aydın, Mahmut (2006). “Hıristiyan Batı Dünyasında “Ötekine” Yönelik Diyalog ve Uzlaşma Düşüncesinin Ortaya Çıkışı: Nicolas of Cusa (1401-1464) Örneği”, XI. ve XVIII.

Yüzyıllar İslâm-Türk Medeniyeti ve Avrupa Uluslararası Sempozyum, İstanbul: İsam Yayınları, ss. 11-25.

Aydın, Mahmut (2019). “Hz. İsa’nın Akıbeti Sorunu, Mesih ve Mehdi Tartışmaları”, Samsun’da Kur’an Günleri XI. Kur’an Sempozyumu: Kur’an ve Risalet, Ankara: Fecr Yayınları, ss. 225-258.

Aydın, Mehmet (2005). “İslâmî Gelenek’te İsa-Mesih İnancı, İslam ve Hıristiyan Kaynaklarında Hz. İsa”. Uluslararası Müslüman-Hıristiyan Diyalogu Sempozyumu (23-24 Eylül 2005), İstanbul, ss. 69-84.

Durak, Nihat (2015). “Sinoplu Marcion Hayatı ve Fikriyatı”, Sinop İli Değerleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı, Ankara: Htc Matbaacılık, ss. 61-66.

Durak, Nihat (2019). “Makedon Ortodoks Kilisesinin Dünü ve Bugünü”, 4. Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Kongresi (14-17 Şubat 2019). Ed. Sinem Yıldırımalp. Ankara: Doğukan Tanıtım, Matbaa, Yayıncılık, ss. 93-104.

Eraslan, Osman (2017). “Haçlı Seferleri ve Papa II. Urbanus”, Uluslararası Savaş ve Kültür Sempozyumu, Amasya, 2017.

Erdem, Mustafa (2000). “Monofizit Kilislerinde Din Anlayışı (Kıptî Kilisesi Örneği)”, Dinler Tarihi Araştırmaları – II (20-21 Kasım 1998), Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, ss. 89-97.

Eşmeli, İsmet (2017). “Kilise (Ecclesiology) Teolojisi ve Kurtuluş İlişkisi”, Asead II. Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu.

Gündüz, Şinasi (2002). “Pavlus’un Hıristiyan Geleneğindeki Merkeziliği/Belirleyiciliği”. Dinler Tarihi Araştırmaları- III (2000. Yılında Hıristiyanlık -Dünü Bugünü ve Geleceği Sempozyumu), Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, ss. 39-54.

Gündüz, Şinasi (2009). “Batı’daki Kilise Dışı Din Hizmetleri”, IV. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri, Ankara, ss. 302-307.

Harman, Ömer Faruk (1993). “Katolik Kilisesi ve Teokrasi”, Din Devlet İlişkileri.

Harman, Ömer Faruk (2005). “İslam ve Hıristiyan Kaynaklarında Hz. İsa”, Uluslararası Müslüman-Hıristiyan Diyalogu Sempozyumu (23-24 Eylül 2005), İstanbul, ss. 3-12.

Has, Kenan (2002). “Tarihsel İsa Araştırmaları”, Dinler Tarihi Araştırmaları III (2000. Yılında Hıristiyanlık -Dünü Bugünü ve Geleceği Sempozyumu), Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, ss. 97-101.

Işık, Halim (2018). “İmroz/Gökçeada da Hıristiyanlık Tarihi, Kilise ve Halk Mimarisi”, Troia’dan Çanakkale’ye İnsanın, İnancın ve Mekânın İnşası: Değerler ve Şehir Uluslararası Kongresi, 2018.

İnci, Salih (2012). “Balkan Savaşlarına Giden Süreçte Kiliseler Meselesi”, Uluslararası Balkan Sempozyumu Balkan Savaşlarının 100. Yılı.

İnci, Salih (2013). “Heybeliada Aya Triada Manastırı”, Uluslararası Hoşgörü ve İnanç Turizmi Konferansı, Konya.

İnci, Salih (2015). “Heybeliada Ruhban Okulundan Mezun Olan Giritliler”, Uluslararası Sempozyum Geçmişten Günümüze Girit Tarih Toplum Kültür, Aydın.

İnci, Salih (2016). “Fener Patrikhane Kütüphanesi”, Osmanlı İstanbul’u Uluslararası Sempozyum IV, İstanbul.

İnci, Salih (2018). “Osmanlı’nın Kuruluş Döneminde Bir Ortodoks – Müslüman Polemiği (Keşiş Palamas’ın Mektupları)”, 10. Uluslararası Sosyal Bilimler ve Spor Kongresi, Hatay.

Seyfeli, Canan (2004). “Ermeni Kilisesi’nde Katoğikosluk: Ahtamar Katoğikosluğu”, Ermeni Araştırmaları II. Türkiye Kongresi.

Seyfeli, Canan (2004). “Sis (Kilikya) Ermeni Katoğigosluğu”, Uluslararası Türk Dünyası İnanç Merkezleri Kongresi Bildirileri, Mersin, ss. 877-890.

Sönmez, Zekiye (2002). “İnciller ve Kur an Işığında Hz. İsa”, Dinler Tarihi Araştırmaları- III (2000. Yılında Hıristiyanlık Dünü, Bugünü ve Geleceği Sempozyumu), Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, ss. 137-166.

Turgut, Ramazan (2013). “Donatist Kilise Ayrılığı Nasıl Başladı?”, II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı – IV, İstanbul, ss. 855-864.

Turgut, Ramazan (2014). “Koçanis- Üç Asırlık Nesturi Patrikhane Merkezi (1600-1915)”, Uluslararası Tarihte Hakkâri Sempozyumu, Ankara.

Turgut, Ramazan (2018). “Mar Şem’un Ailesi ve Nesturi Patrikliği”, 1. Uluslararası Zap Havzası Uleması, Hakkâri.

Türkan, Ahmet (2013). “Sultan Abdülaziz Dönemi’nde Osmanlı Papalık İlişkileri”, Sultan Abdülaziz Sempozyumu, Ankara.

Türkan, Ahmet (2014). “Sultan II Abdülhamit Dönemi’nde Papalıkla İlişkiler”, Sultan II. Abdülhamit Dönemi Sempozyumu, Selanik.

Türkan, Ahmet (2016). “XIX Centuries The Politics Of Living Together And Peace Implemented By Ottoman In Jerusalem With The Rivalities Of Church”, II. Uluslararası Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumu, Bosna Hersek.

4.3. Mezhepler, Kutsal Kitaplar

Adam, Baki (2008). “Yuhanna'nın Vahyi ve Hıristiyan Tarihindeki Yansımaları”, Dinler Tarihi Araştırmaları- VI (Sekülerleşme ve Dinî Canlanma, Sempozyum). Ed. Ali İsra Güngör, Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, ss. 119-124.

Albayrak, Kadir (2005). “İznik Konsil'i Öncesinde ve Sonrasında Heretik Hıristiyan Akımları”, Uluslararası İznik Sempozyumu (5-7 Eylül 2005), İznik, ss. 103-137.

Albayrak, Kadir (2008). “Ortodokslukta Din Devlet İlişkisi Bizans Örneği Konulu Bildirinin Müzakeresi”, Sekülerleşme ve Dinî Canlanma Sempozyumu (22.10.2008-23.10.2008).

Alıcı, Mehmet (2009). “Protestanlığın İngiliz Yorumu: Puritanizm”, Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları: Sempozyum (1-2 Mayıs 2008). Ed. Sami Erdem, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, ss. 519-532.

Avcı, Betül (2018). “Abdülehad Davud’un İncil ve Salib Adlı Eserinde İncil’e Yaklaşımı”, 4. Uluslararası Din Bilimleri Sempozyumu, Antalya.

Aydın, Mehmet (2004). “Taberi Tefsiri'ndeki Hristiyanlığa Bir Bakış”, Dinler Tarihi Araştırmaları- IV (Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları Sempozyumu), Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, ss. 193-211.

Baş, Mustafa (2002). “Türk Ortodoks Kilisesi ve Geleceğe İlişkin Düşünceler”, Dinler Tarihi Araştırmaları- III (2000. Yılında Hıristiyanlık -Dünü Bugünü ve Geleceği Sempozyumu), Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, ss. 477-485.

Batuk, Cengiz (2016). “Hz. İsa'nın Ahlak Öğretisi İnciller ve Kur an Bağlamında Bir Karşılaştırma”, Uluslararası Gençlik ve Ahlâk Sempozyumu Bildiriler, Sinop: İkizler Matbaası, ss. 235-249.

Dağ, Esra Akay (2013). “Death and Second Coming of Jesus Christ in the Tafsir Tradition”, Eighteenth Joint Postgraduate Conference on Religion and Theology, Bristol.

Eşmeli, İsmet (2018). “Hıristiyan Dünyasındaki Ayrışmalar Protestanlık Örneği”, The International Congress On Social Sciences.

Güngör, Ali İsra (2002). “Günümüzde Katolik Hıristiyanlık”, Dinler Tarihi Araştırmaları- III (2000. Yılında Hıristiyanlık -Dünü Bugünü ve Geleceği Sempozyumu), Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, ss. 259-267.

Harman, Ömer Faruk (2002). “Günümüzde Ortodoks Hıristiyanlık”, Dinler Tarihi Araştırmaları- III (2000. Yılında Hıristiyanlık -Dünü Bugünü ve Geleceği Sempozyumu), Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, ss. 187-196.

Karatosun, Musa Osman (2017). “An Examination on the Beliefs of Roman Catholic Church About Afterlife”, 3rd International Conference on Social Sciences Education Research (27.04.2017-29.04.2017).

Karatosun, Musa Osman (2019). “Katolik Kilisesi Resmî Ayin Kitabı Missale Romanum İçindeki İşaretler, Semboller ve Görsellerin Analizi”, 3. Uluslararası Sanat ve Estetik Sempozyumu (04.04.2019-06.04.2019), Gaziantep.

Katar, Mehmet (2008). “Ortodokslukta Din-Devlet İlişkisi (Bizans Örneği)”, Dinler Tarihi Araştırmaları – VI (Sekülerleşme ve Dinî Canlanma, Sempozyum, 22-23 Ekim/October 2008), Ed. Ali İsmail Güngör, Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, ss. 162-176.

Salihoğlu, Mahmut (2004). “Kitab ı Mukaddes ve Spinoza”, Klasik Yeniden Düşünmek Uluslararası Sempozyum.

Sarıkcıoğlu, Ekrem (1992). “Hıristiyanlarda Çocukluk İncilleri”, Türkiye 1. Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu (24-25 Eylül 1992), Samsun, ss. 5-42.

Sarıkcıoğlu, Ekrem (2002). “Türkiye Presbiteryen Kilisesinin Diyaloğa Bakışı”, Dinler Tarihi Araştırmaları- III (2000. Yılında Hıristiyanlık -Dünü Bugünü ve Geleceği Sempozyumu), Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, ss. 277-282.

Taşpınar, İsmail (2015). “Katolik Kilisesi ve Sinema”, 2105 Uluslararası Sinema ve Din Sempozyumu, İstanbul.

Taşpınar, İsmail (2018). “Kiliselerin Hastanelerde Sunduğu Manevi Danışmanlık Hizmetleri: Katolik Kilisesi Örneği”, II. Uluslararası Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Kongresi, İstanbul.

Tokay, Elif (2008). “Continuity and Transformation in the Arabic Translation of Gregory Nazianzen's Oration on Baptism Oration 40”. Origenes und sein Erbe in Orient und Okzident.

4.4. Teoloji

Aydın, Mehmet (2000). “Hıristiyanlıkta Din ve Dini Anlayışı”, Dinler Tarihi Araştırmaları – II (20-21 Kasım 1998), Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, ss. 67-70.

Tarakçı, Muhammet (2013). “Hıristiyanlıkta Manevî Temizlik ve Su Vaftiz Sakramenti”, 3. Uluslararası Su Kongresi ve Sergisi, 2013.

Ünal, Mustafa (2004). “Kur’an da Hıristiyanlara Yönelik Teolojik Eleştirilerin Fenomenolojisi”, Dinler Tarihi Araştırmaları- IV (Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları Sempozyumu), Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, ss. 213-228.

5. KİTAP BÖLÜMÜ- ANSİKLOPEDİ MADDELERİ

5.1. Genel Çalışmalar: Erken Dönem, Konsiller, Terminoloji

Adam, Baki (1998). “Hıristiyanlık ve Diğer Dinler”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 17, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, ss. 358-364.

Albayrak, Kadir (2007). “Nesturilik”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 33, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, ss. 15-17.

Aydın, Mahmut (2006). “Hıristiyanlıkta Yasa Sorunu: Pavlus ve Musa Yasası”, Pavlus Düşünmek, Ed. Cengiz Batuk, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, ss. 303-332.

Aydın, Mahmut (2007). “Hıristiyanlık”, Yaşayan Dünya Dinleri, Ed. Şinasi Gündüz, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ss. 76-102.

Aydın, Mahmut (2017). “Hıristiyanlıkta Vahiy”, Vahiy Zincirinin Son Halkası: Kur’an Vahyi, Ed. Murat Sülün, İstanbul: Kur’an Çalışmaları Vakfı, ss. 79-136.

Aykıt, Dursun Ali (2019). "Hıristiyanlığın Bağımlılığa Bakışı", Bedenimizin İşgalcileri Dinlerin Bağımlılığa Bakışı, Ed. Süleyman Turan, İstanbul: Metamorfoz Yayıncılık. ss. 69-92.

Baş, Bilal (2016). “Bizans İkonoklazmı (726-843) Bağlamında Hıristiyan Geleneğinde Tasvir Meselesi”, Tasvir Teori ve Pratik Arasında İslam Görsel Kültürü, Ed. Nicole Kançal-Ferrari, Ayşe Taşkent. İstanbul: Klasik Yayınları, ss. 67-94.

Cilacı, Osman (1997). “Havari”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 16, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, ss. 513-516.

Çoban, Bekir Zakir (2018). “Eşcinsellik ve Hıristiyanlık”, Sınırlarda Dolaşmak: Dinlerin Eşcinselliğe Bakışı, Ed. Süleyman Turan, İstanbul: Metamorfoz Yayıncılık, ss. 115-143.

Demirci, Kürşat (1995). “Engizisyon”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 11, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, ss. 238-241.

Eroğlu, Ahmet Hikmet (2017). “Hıristiyanlık”, Dinler Tarihi, Ed. Baki Adam, Ankara: Grafiker Yayınları, ss. 136-196.

Eroğlu, Ahmet Hikmet (2018). “Hıristiyanlık”, Dinler Tarihi I-II, Ed. Mustafa Alıcı-Süleyman Turan, İstanbul: Lisans Yayıncılık, ss. 427-481.

Gündüz, Şinasi (2019). “Hıristiyanlık”, Dünya Dinleri, Ed. Şinasi Gündüz, İstanbul: Milet Nihal. ss. 104-158.

Hasanoğlu, Eldar (2018). “Haçlı Seferleri Sonrası Hıristiyan Dünyasında Yaşanan Gelişmeler”, Kudüs ve Mescid-i Aksa, Ed. Ahmet Ağırakça-Ziya Polat, Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları.

Katar, Mehmet (2007). “Paskalya”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 34, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, ss. 181-182.

Katar, Mehmet (2014). “Havari”. İslamiyet Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi.

Katar, Mehmet (2014). “Hıristiyanlık”, İslamiyet Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi.

Şahin, Musa Süreyya (1988). “Aforoz”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 1, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, ss. 412-413.

Taşpınar, İsmail (2017). “Hıristiyanlık Açısından Diğer Dinler ve Mensupları”, Dinler Arası İlişkiler El Kitabı, Ed. Ali İsra Güngör, Ankara: Grafiker Yayınları, ss. 107-126.

Turan, Süleyman (2017). “Hıristiyanlıkta Engellilik: Kutsayıcı ya da Lanetleyici Gelenekten Çağdaş Yaklaşımlara”, Engellilik ve Dinler, Ed. Süleyman Turan, İstanbul: Açılım Kitap, ss. 179-203.

5.2. Kilise, Papalık, Dini Şahsiyetler

Albayrak, Kadir (2007). “Ermeni, Süryani ve Keldani Kiliseleri”, Yaşayan Dünya Dinleri, Ed. Şinasi Gündüz, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ss. 141-153.

Avcı, Betül (2017). “Papasnâme”. Christian-Muslim Relations: 1500-1900, Ed. David Thomas, John Chesworth vd. Brill.

Aydın, Mehmet (2002). “Kilise”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 26, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, ss. 11-14.

Aydın, Mehmet- Eroğlu, Ahmet Hikmet (2007). “Papalık”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 34, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, ss. 160-162.

Aykıt, Dursun Ali (2017). “İskenderiyeli Philo”, Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni, Ed. Bayram Ali Çetinkaya, İstanbul: İnsan Yayınları, ss. 395-420.

Çoban, Bekir Zakir (2017). “Papalık ve Orta çağ”, Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni, Ed. Bayram Ali Çetinkaya, İstanbul: İnsan Yayınları, ss. 601-626.

Durak, Nihat (2005). “Süryani Ortodoks Kilisesi”, Süryaniler ve Süryanilik, Ed. Taşgın, Ahmet- Tanrıverdi, Eyyup- Seyfeli, Canan. Ankara: Orient Yayınları, ss. 187-210.

Harman, Ömer Faruk (2000). “İsa”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 22, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, ss. 465-472.

Katar, Mehmet (2007). “Katolik Kilisesi”, Yaşayan Dünya Dinleri, Ed. Şinasi Gündüz, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ss. 102-111.

Katar, Mehmet (2014). “İsa”, İslamiyet Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi, 2014.

Katar, Mehmet (2014). “Meryem”, İslamiyet Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi.

Kılıç, Davut (1999). “İstanbul Ermeni Patrikhanesinin Bağımsızlık Hareketlerine Yönelişi (1850-1896)”, Osmanlı II, Ed. G. Eren, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, ss. 153-159.

Kılıç, Davut (2014). “Ermeni Kimliğinin İnşasında Kilisenin Rolü”, Tarihte Türkler ve Ermeniler VIII, Ed. M. Hülagu, Ankara: Türk Tarih Kurumu, ss. 223-231.

Olgun, Hakan (2015). “Martin Luther”, Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni 2 Cilt, Ed. Hakan Olgun, İstanbul: İnsan Kitapları Yayınları.

Öztürk, Nermin (2014). “Pavlus”. Konya Ansiklopedisi, Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, ss. 185-186.

Türkan, Ahmet (2017). “Hz. İsa”, Encyclopedia of Akhilik Volume II, Ankara: Ticaret ve Gümrük Bakanlığı Yayınları-Atalay Matbaacılık, ss. 32-33.

Yıldırım, Münir (2016). “Yunan Ortodoks Kilisesinde Dini Takvim Tartışmalarına Kısa Bir Bakış”, Türkiye’de Dinler Tarihi’nin Kurumsallaşması Sürecinde Prof. Dr. Abdurrahman Küçük, Ed. Ahmet Hikmet Eroğlu, Ankara: Berikan Yayınevi, ss. 423-430.

Yıldırım, Münir-Karatosun Musa Osman (2016). “Katolik Kilisesinde Jubile Anlayışı ve 2016 Merhamet Yılı”, Türkiye’de Dinler Tarihi’nin Kurumsallaşması Sürecinde Prof. Dr. Abdurrahman Küçük, Ed. Ahmet Hikmet Eroğlu, Ankara: Berikan Yayınevi, ss. 477-500.

5.3. Mezhepler, Kutsal Kitaplar

Baş, Mustafa (2016). “Kur’an’ın Muhatabı Hıristiyanlar ve Tanrı Algıları”, Türkiye’de Dinler Tarihi’nin Kurumsallaşması Sürecinde Prof. Dr. Abdurrahman Küçük, Ed. Ahmet Hikmet Eroğlu, Ankara: Berikan Yayınevi, ss. 451-466.

Cilacı, Osman (1992). “Barnaba İncili”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 5, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, ss. 76-81.

Duran, Asım (2018). “Kur’an’ın Yorumlanmasında İslam Öncesi Arap Hıristiyanlığının Önemi Üzerine Notlar”, Din Bilimleri: Klasik Sorunlar-Güncel Tartışmalar, Ed. M. Nesim Doru, Ömer Bozkurt. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, ss. 531-540.

Güngör, Ali İsra (2016). “Apokrifler ve Hıristiyan Kutsal Metinleri Arasındaki Yeri”, Türkiye’de Dinler Tarihi’nin Kurumsallaşması Sürecinde Prof. Dr. Abdurrahman Küçük, Ed. Ahmet Hikmet Eroğlu, Ankara: Berikan Yayınevi, ss. 389-408.

Harman, Ömer Faruk (2000). “İncil”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 22, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, ss. 270-276.

Harman, Ömer Faruk (2002). “Katoliklik”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 25, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, ss. 55-58.

Harman, Ömer Faruk (2015). “İstanbul’daki Katolikler”, Büyük İstanbul Tarihi, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi.

Katar, Mehmet (2007). “Ortodoksluk”, Yaşayan Dünya Dinleri, Ed. Şinasi Gündüz, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ss. 111-121.

Katar, Mehmet (2014). “İncil”. İslamiyet Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi.

Olgun, Hakan (2007). “Protestanlık”, Yaşayan Dünya Dinleri, Ed. Şinasi Gündüz, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ss. 121-132.

Özkan, Ali Rafet (2007). “Baptistler, Anabaptistler”, Yaşayan Dünya Dinleri, Ed. Şinasi Gündüz, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ss. 161-172.

Öztürk, Nermin (2014). “İncil’de Konya”, Konya Ansiklopedisi, Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, ss. 344-345.

Şenay, Bülent (2007). “Ayrılmış Doğu Kiliseleri ve Nestûriler”, Yaşayan Dünya Dinleri, Ed. Şinasi Gündüz, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ss. 133-153.

Tarakçı, Muhammet (2018). “Hıristiyanlıkta Vahiy ve Peygamberlik”, Vahiy ve Peygamberlik, Ed. Yusuf Şevki Yavuz, İstanbul: Kuramer, ss. 77-175.

Taşpınar, İsmail (2017). “Yüksek Din Eğitiminde Katolik Kilisesi Örneği”, Yüksek Din Öğretimi, İstanbul: Dem Yayınları-Ensar Neşriyat, ss. 789-805.

Turan, Süleyman (2017). “Yeni Ahit’teki Engellilikle İlgili Pasajlar: Eski Hikayeler, Yeni Yaklaşımlar”, Engellilik ve Dinler, Ed. Süleyman Turan, İstanbul: Açılım Kitap, ss. 159-178.

5.4. Teoloji

Avcı, Betül (2018). “Idea of Revelation in Modern Christian Thought”, Social Sciences, Ed. Hanna Rog, Ankara: Akademisyen Kitabevi.

Aydın, Mehmet (1998). “Hıristiyan İnançları”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 17, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, ss. 345-348.

Katar, Mehmet (2014). “Teslis”, İslamiyet Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi.

Toplum Bilimleri Dergisi – Journal of Social Sciences

ISSN: 1306-7877 e-ISSN: 2147-5644

Aralık / December 2019, 27 : 648-675

**Seçmeli Hz. Muhammed'in Hayatı Dersine İlişkin Öğretmen Görüşleri Üzerine Bir
Araştırma**

A Study Based on Teacher Opinions Regarding the Elective Education Course on Prophet
Muhammad's Life

Tülay YÜCEL

Milli Eğitim Bakanlığı / Öğretmen

Ministry of Education / Teacher

İzmir, Turkey

tulayyucel11@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0002-4197-2469>

Makale Bilgisi / Article Information

<http://dx.doi.org/10.29228/tbd.2007.39724>

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 13 Kasım / November 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 31 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi / Published: 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2019

Cilt / Volume: 27

Sayfa / Pages: 648-675

Copyright © Published by Toplum Bilimleri Dergisi – Journal of Social Sciences.

All rights reserved. www.toplumbilimleri.com

Seçmeli Hz. Muhammed'in Hayatı Dersine İlişkin Öğretmen Görüşleri Üzerine Bir Araştırma

Öz: Bu makalenin amacı 2012 yılından itibaren din ahlak ve değerler alanı seçmeli derslerinden biri olarak örgün eğitim kurumlarında okutulmaya başlanan Hz. Muhammed'in Hayatı dersinin, ders öğretmenleri tarafından nasıl değerlendirildiğini anlamak ve dersin işlerliğinin artırılmasına yönelik öneriler geliştirmektir. Çalışmada nitel araştırma desenlerinden yararlanılmıştır. Bu kapsamda İzmir İli merkez ilçelerinde görev yapan ve Hz. Muhammed'in Hayatı dersine giren 15 Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) öğretmenin yarı yapılandırılmış mülakat sorularına verdikleri cevaplar veri kaynağı olarak kullanılmıştır. Veriler, 2016-2017 öğretim yılı şubat ayında araştırmacı tarafından toplanmıştır. Sorular iki bölümden oluşturulmuştur. Birinci bölümdeki sorular öğretmenlerin kişisel ve mesleki yönlerini tanımaya, ikinci bölümdeki sorular ise program geliştirmenin unsurları bakımından öğretmen görüşlerini incelemeye yönelik yapılandırılmıştır. Bu doğrultuda öğretmenlerin programın hedef ve içeriği, öğrenme-öğretme durumları, kullanılan ölçme ve değerlendirme türleri ile ilgili görüşlerine ulaşmak amaçlanmıştır. Araştırma sonucunda öğretmenlerin Hz. Muhammed'in Hayatı dersinin müfredat programlarında yer almasını olumlu karşıladıkları anlaşılmıştır. Bununla birlikte öğretmenlerin, Hz. Muhammed'in Hayatı dersi öğretim programının içeriğini öğrenci ilgi ve ihtiyaçlarına cevap verecek nitelikte bulmadıkları, eğitim-öğretim sürecinde programın tematik olmasından kaynaklanan sıkıntılar yaşadıkları, öğretim materyaline ulaşma ve materyal geliştirme hususlarında desteğe ihtiyaç duydukları, ölçme-değerlendirme tekniklerini sağlıklı bir şekilde uygulayamadıkları sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Ahlak ve Değerler Alanı Dersleri, Din Eğitimi, Seçmeli Dersler, Hz. Muhammed'in Hayatı Dersi, Öğretim Programı.

A Study Based On Teacher Opinions Regarding The Elective Education Course On Prophet Muhammad's Life

Abstract: The purpose of this article is to understand how the course on Prophet Muhammad's Life, which started to be taught in formal education institutions as an elective course in the field of Religion, Morals and Values in 2012, is considered by the teachers of the course and to develop recommendations to increase the functionality of the course. Qualitative research designs were utilized in the study. In this context, the responses of 15 Religious Culture and Morality Studies (DKAB) teachers who taught the course on Prophet Muhammad's Life in the central districts of the province of İzmir in Turkey to semi-structured questionnaire questions were utilized as a source of data. The data were collected by the researcher in February of the academic year of 2016-2017. The questions in the first part were structured towards knowing about the personal and professional characteristics of the teachers, while the second part was structured in a way to examine teacher views on the elements of curriculum development. In this case, it was aimed to reach the teachers' views on the target and content of the curriculum, learning-teaching situations and the types of measurement that are used. As a result of the study, it was understood that the teachers viewed the presence of the course on Prophet Muhammad's Life in the curriculum as a positive issue. In addition to this, the teachers did not find the curricular content of the course on Prophet Muhammad's Life to have the quality to meet the interests and needs of the students, they experienced problems in the education-instruction process caused by the thematic nature of the curriculum, they required support in terms of accessing instruction materials or developing materials, and they could not implement the techniques of measurement-assessment in a healthy way.

Keywords: Religion, Morals and Values Courses, Religious Education, Elective Courses, Course On Prophet Muhammad's Life, Curriculum.

GİRİŞ

Eğitim kurumları, çağın gerekliliklerini, bireyin ve toplumun beklentilerini karşılayabilmek adına sistemlerinde gerekli düzenlemeleri yapma yoluna gidebilmektedirler. Türkiye'de bu temayülün en son örneği, eğitim sisteminde zorunlu

derslerin yanı sıra, demokratik anlayışa uygun olarak, seçmeli derslere yer verilmesi olmuştur. Böylelikle öğrencilerin ilgi ve yeteneklerine göre bireysel farkındalıklarının artırılması ve bu yöndeki ihtiyaçlarının karşılanmasına zemin oluşturulmak hedeflenmiştir.

2012 yılında uygulamaya konulan din ahlak ve değerler alanı seçmeli dersleri ile Türkiye'de din eğitimi alanında Cumhuriyet'in kuruluşundan bu yana varlığı, zorunluluğu, içeriği, hedefleri gibi pek çok unsurun tartışıldığı DKAB ile ilgili birçok meseleye çözüm getirilmeye çalışılmıştır.

Çözümüne yönelik atılan bu adım ile ilgili olarak çeşitli araştırmalar yapılmıştır. Din ahlak ve değerler alanındaki tüm derslerin öğretim programını genel olarak inceleyen,¹ uygulamaya ilişkin öğrenci ve öğretmen görüşlerini değerlendiren² ve yalnızca Hz. Muhammed'in hayatı dersi ile ilgili olarak öğrenci, öğretmen ve uzman görüşlerini inceleyen³ araştırmalar söz konusu çalışmalar arasında öne çıkanlardandır.

Seçmeli derslerin özgürce tercih edilebilmesi, hedef ve kazanımların, içeriğin öğrenci ilgi ve ihtiyaçları doğrultusunda belirlenmesi, etkili ve verimli eğitim-öğretim ortamlarının oluşturulması, sağlıklı ve işlevsel ölçme-değerlendirme ilke ve yöntemlerinin uygulanabilmesi bu hedefe ulaşılabilmesi açısından önem arz etmektedir.

Yapılan çalışmalar kapsamında din ahlak ve değerler alanı seçmeli derslerinden biri olan Hz. Muhammed'in hayatı dersini öğretmen görüşleri doğrultusunda değerlendirmenin, dersin geliştirilmesine sağlayacağı katkı düşünülmektedir. Buradan hareketle araştırma, ortaöğretimde Hz. Muhammed'in hayatı dersine giren 15 DKAB dersi öğretmeni ile gerçekleştirilen mülakatlara dayanmaktadır. Mülakatlarda kullanılan yarı yapılandırılmış görüşme formları, öğretmenlerin derse ilişkin görüşlerini program

¹ Kaymakcan, Recep ve Ark., *Seçmeli Din Eğitimi Dersleri İnceleme ve Değerlendirme Raporu*, İstanbul: DEM Yayınları, 2013; Bahçekapılı, Mehmet, *Yeni Eğitim Sisteminde Seçmeli Din Dersleri*, İstanbul: İlke Yayınları, 2013.

² Meydan, Hasan, "Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinin Öğrenci Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013), 219-250; Meydan, Hasan, "Din Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinde Karşılaşılan Problemler (Öğretmen Görüşlerine Dayalı Nitel Bir Araştırma)", *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 3 (2015), 673-694.

³ Katipoğlu, İshak, *Liselerde (9. ve 10. Sınıf) Seçmeli Olarak Okutulan Hz. Muhammed'in Hayatı Dersinin Öğrenci ve Öğretmen Görüşleri Açısından Değerlendirilmesi (Samsun Örneği)*, (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015); Kotan, İlhami. *Ortaöğretimde Bazı Seçmeli Dini Derslere İlişkin Öğrenci Öğretmen ve Yönetici Görüşlerinin İncelenmesi*, (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015); Akgül, Şükriye, *Hz. Muhammed'in Hayatı Öğretim Programının Amaçlarının ve İçeriğinin Alan Uzmanı Görüşlerine Dayalı Olarak Değerlendirilmesi*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

geliştirmenin unsurları bakımından değerlendirecek şekilde oluşturulmuştur. Bu bakımdan çalışmada söz konusu ders, program geliştirme bağlamında ele alınmıştır.

1. CUMHURİYET DÖNEMİ'NDEN GÜNÜMÜZE HZ. MUHAMMED'İN HAYATI DERSİ

Cumhuriyet Dönemi'nde 1924'te hazırlanan ilk lise öğretim programında Hz. Muhammed'in hayatıyla ilgili müstakil bir ders bulunmayıp, bu durum 1967 programına kadar devam etmiştir.⁴ 1967'de müfredat programına eklenen "isteğe bağlı din dersi" öğretim programında yalnızca lise 2. sınıfta Hz. Muhammed'in hayatına dair belli konu başlıklarına yer verilmiştir. 1976 programında da durum değişmemiş yalnızca konu çeşitliliğinin artırılması ile yetinilmiştir. 1982 yılında din kültürü ve ahlak bilgisi dersi adıyla zorunlu hale gelen dersin öğretim programında Hz. Muhammed'in hayatı ile ilgili konular farklı sınıf düzeylerine yayılan bir gelişme göstermiştir.⁵ 2005 yılında yapılandırılan programda ise ilk kez her sınıf düzeyinde bir öğrenme alanının Hz. Muhammed konusuna ayrılmış olması o tarihe kadar meydana gelen en önemli gelişme olmuştur. Bunun yanı sıra diğer ünitelerin konu alanlarında da Hz. Muhammed'in hayatı ile ilgili konu başlıklarına yer verilmiştir.⁶ 2010 Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı, Hz. Muhammed öğrenme alanına farklı sınıf düzeylerinde toplam 21 saatlik ders süresi ayırarak Cumhuriyet döneminde konuya yer veren en kapsamlı program olmuştur.⁷

Din eğitimi alanında Cumhuriyet döneminde yaşanan son gelişme; isteğe bağlı Hz. Muhammed'in hayatı dersinin hem ortaokullarda hem de liselerde müstakil bir ders olarak yer alması olmuştur. Din ahlak ve değerler alanı dersleri kapsamında 12 Yıllık Zorunlu Eğitim Yasası ile 11/04/2012 tarihinde yasalaşarak aynı yıl okutulmaya başlanmıştır.⁸ Dersin temellendirilmesi, din öğretimi bir bütün olarak değerlendirildiğinde bu bütünün bir parçası olarak, Allah'ın insanlığa rehberliği ve peygamberin örnekliği gerçeğinden hareketle insanlığın ve toplumun bu rehberlik ve modele olan ihtiyacına dayandırılmıştır.

Program geliştirme çalışmalarını sürdüren MEB, 2017 yılında Hz. Muhammed'in hayatı ve temel dini bilgiler derslerinin programlarını revize etmiş, Hz. Muhammed'in hayatı dersinin adını Peygamberimizin Hayatı olarak değiştirmiştir. Bu kapsamda tematik

⁴ Yücel, Hasan Ali, *Türkiye'de Ortaöğretim*, (İstanbul: Devlet Basımevi, 1938), 131.

⁵ Resmi Gazete, *İlköğretim ve Eğitim Kanunu İle Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun 6287*, 2012.

⁶ MEB, Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programının Ünite ve Konuları, Ankara: *Tebliğler Dergisi* 2571 (2005), 147-157.

⁷ MEB, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı*, Ankara: Devlet Kitapları, 2010, 15.

⁸ Resmi Gazete, *İlköğretim ve Eğitim Kanunu İle Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun 6287*, 2012.

program yapısı ile hazırlanan ders 5. sınıfta başlayarak ve haftada iki saat olmak üzere lise son sınıfa kadar devam etmektedir.

2. AMAÇ VE ÖNEM

Bu makalenin amacı ortaöğretim Hz. Muhammed'in hayatı dersi öğretim programının derse giren öğretmenler tarafından nasıl değerlendirildiğini belirleyerek dersin programının yeterlilik ve verimliliğinin geliştirilmesine yönelik çözüm önerileri sunmaktır. Bu amaçla araştırma sonucunda aşağıdaki soruların cevaplanması beklenmektedir.

a) Hz. Muhammed'in hayatı dersinin geneline yönelik öğretmen görüşleri ne yöndedir?

b) Hz. Muhammed'in hayatı dersinin hedefleri ile ilgili öğretmenlerin görüşleri nelerdir?

c) Hz. Muhammed'in hayatı dersinin içeriği ile ilgili öğretmenlerin tespitleri nelerdir?

d) Hz. Muhammed'in hayatı dersi öğrenme-öğretme süreci ile ilgili öğretmen görüşleri nelerdir?

e) Hz. Muhammed'in hayatı dersinde ölçme-değerlendirme durumları ile ilgili öğretmenlerin görüş ve tespitleri nelerdir?

Öğretim programlarının eğitim uygulamalarındaki verimliliğini belirlemek için farklı bakış açısı ve yöntemlerle devamlı olarak araştırılması ve değerlendirilmesi gerekmektedir. Değerlendirme, öğretim programlarının iyileştirilmesi için alandan toplanan verilerin işlenmesi ve sonuçlar çıkarılmasıdır.⁹ Çalışma, Hz. Muhammed'in hayatı dersi öğretim programının daha iyi hale getirilmesi için yapılan çalışmalara dersin uygulayıcısı olan öğretmen görüşlerine dayalı veri sunması bakımından önem taşımaktadır.

3. YÖNTEM

Çalışma betimsel modelde yapılandırılmış, verilerin toplanması ve analizinde nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Nitel araştırmalar, "gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel veri toplama yöntemlerinin kullanıldığı, algıların ve olayların doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konmasına yönelik bir sürecin izlendiği araştırma"

⁹ Demirel, Özcan, *Eğitimde Program Geliştirme Kuramdan Uygulamaya*, (Ankara: PegemA Yayıncılık, 2013), 183.

olarak tanımlanmıştır.¹⁰ Nitel araştırma yöntemleri, sosyal olguların durağan olmayışı ve zamana göre değişkenliğini dikkate alarak bu olguların göreliliğini ve hareketliliğini bir an için de olsa yakalamaya ve anlamaya çalışır. Bu yöntemler, araştırılan konuyu, ilgili bireylerin bakış açılarından görebilmeye ve bu bakış açılarını oluşturan süreçleri ortaya koymaya imkan sağlamaktadır.¹¹

4. VERİ TOPLAMA ARAÇLARI

Araştırmada veri toplama aracı olarak açık uçlu sorulara dayanan yarı yapılandırılmış görüşme formu geliştirilmiştir. Formda öğretmenlere 9 soru yöneltilmiştir:

a. Hz. Muhammed'in hayatı dersinin öğretim programlarında yer almasını bireysel ve toplumsal ihtiyaç açısından nasıl değerlendiriyorsunuz?

b. Öğrenci ve aileleri Hz. Muhammed'in hayatı dersini seçmeye yönelten faktörler nelerdir?

c. Diğer seçmeli din dersleri arasında Hz. Muhammed'in hayatı dersinin yeri ve önemi nedir?

d. Hz. Muhammed'in hayatı dersi hedeflerinin öğrenci ilgi ve ihtiyacını karşılama düzeyi nedir?

e. Hz. Muhammed'in hayatı dersinin içeriğini yeterli buluyor musunuz?

f. Hz. Muhammed'in hayatı dersinin içeriği programın yapısı ile uyumlu mudur?

g. Ders kitapları programın yapısı ve içeriğine uygun niteliklere sahip midir?

h. Hz. Muhammed'in hayatı dersi öğrenme-öğretme süreci nasıl tasarlanmaktadır?

ı. Hz. Muhammed'in hayatı dersinde ölçme-değerlendirme sürecine ilişkin uygulama ve değerlendirmeler ne yöndedir?

Öğretmenlerle yapılan yarı yapılandırılmış anket görüşmeleri, belirlenen okullardaki eğitim yöneticilerinin bilgisi dahilinde ve Hz. Muhammed'in Hayatı dersine giren Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerine araştırma hakkında ayrıntılı bilgi verildikten sonra ders saatleri dışında, öğretmenlerin boş derslerine veya öğle tatiline denk gelecek şekilde ayarlanarak, araştırmacı tarafından gerçekleştirilmiştir. Görüşmelerin süresi 25

¹⁰ Yıldırım, Ali & Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018), 41.

¹¹ Yıldırım & Şimşek. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 41.

dakika ile 55 dakika arasında değişmiştir. Toplam 546 dakikalık görüşme kayıt altına alınıp çözümlenmiştir.

5. ÇALIŞMA GRUBU VE ÖZELLİKLERİ

Çalışma grubunun belirlenmesinde nitel araştırmada örneklem belirleme yöntemlerinden kolay ulaşılabilir örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Bu yöntemde çalışma alanı açısından en üst düzeyde veri elde etmek ve veri kaynaklarına en kolay şekilde ulaşmak esastır (Yıldırım, Şimşek, 2018: 123-124. Çalışma grubunda yer alan 15 öğretmen kolay ulaşılabilir imkana sahip bulunan öğretmenlerdir. Araştırmacının öğretmenlik mesleğinden dolayı evren ve örneklem hakkında ön bilgiye sahip olması da örneklem belirlemede etkili olmuştur. Öğretmenlerin 4 (Ö1-Ö4 arası)'ü Balçova, 1 (Ö5)'i Buca, 2 (Ö6-Ö7)'si Gazimir, 3 (Ö8-Ö10 arası)'ü Karabağlar, 2 (Ö11-12)'si Karşıyaka, 2 (Ö13-Ö14)'si Konak, 1 (Ö15)'i Narlıdere ilçelerinde çalışmaktadır. Çalışma grubunda yer alan öğretmenlerin özellikleri ile verilerin analizinde öğretmenleri temsil edecek olan kodlar Tablo 1'de verilmiştir.

Öğretmen Kodu	Cinsiyet	Kıdem			Mezuniyet		Öğrenim Durumu			Yaş
		1-10	11-20	21-30	İlahiyat Fakültesi	DKAB	Lisans	Yüksek Lisans	Doktora	
1	Ö									7
2	Ö									9
3	Ö									6
4	Ö									7
5	Ö									2
6	Ö									5
7	Ö									7
8	Ö									1
9	Ö									0
10	Ö									4
11	Ö									9
12	Ö									8
13	Ö									8

14	Ö									0
15	Ö									4

6. VERİ ANALİZİ

Araştırmada elde edilen verilerin yorumlanmasında betimsel analiz yöntemi benimsenmiştir. Betimsel analizde ulaşılan veriler, daha önceden belirlenen temalara göre özetlenir ve yorumlanır. Veriler araştırma sorularının ortaya koyduğu temalara göre düzenlenir. Betimsel analizde, görüşülen bireylerin görüşlerini çarpıcı bir biçimde yansıtmak amacıyla görüşme yapılan bireylerin sözlerine sık sık yer verilir (Yıldırım, Şimşek, 2018: 239).¹² Bu bağlamda araştırmada elde edilen veriler öğretim programının amaç, içerik, öğrenme-öğretme durumları ve ölçme-değerlendirme unsurlarına göre sınıflandırılmıştır. Her bir program ögesinin altında sınıflandırılan veriler program unsurlarının birbirleriyle olan ilişkileri de göz önünde bulundurularak yorumlanmıştır.

7. BULGULAR VE YORUMU

Araştırma kapsamında öğretmenlerin dersi ve öğretim programı ile ilgili görüşlerini program geliştirmenin ana unsurları doğrultusunda belirtmelerini hedefledik. Bu nedenle program geliştirmenin dört ana unsuru olan hedef, içerik, öğrenme-öğretme durumları ve ölçme-değerlendirme açısından öğretmenlerin görüş ve önerilerini almaya yönelik sorduğumuz soruları ve aldığımız cevapları, bu unsurlara göre sınıflandırıp değerlendirdik. Ulaşılan bulgular şu şekildedir:

7.1. İhtiyaç ve Beklenti Durumu

İhtiyaç ve beklenti bağlamında dersin durumunu tespit etmek amacı ile öğretmenlere "Hz. Muhammed'in hayatı dersinin öğretim programlarında yer almasını bireysel ve toplumsal ihtiyaç açısından nasıl değerlendiriyorsunuz?" şeklinde sorduğumuz soru ve aldığımız cevaplar aşağıdaki gibidir:

Öğretmenler (Ö1, Ö2, Ö4, Ö5, Ö9, Ö12, Ö13, Ö14, Ö15) Kur'an-ı Kerim ve Temel Dini Bilgiler dersi de dâhil olmak üzere seçmeli din derslerini din eğitimi alanında bireysel ve toplumsal olarak hissedilen iki husustaki eksikliği doldurması açısından önemli bulduklarını

¹² Yıldırım, & Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 239.

ifade etmişlerdir. Bu hususlardan birincisi; Din kültürü ve ahlak bilgisi dersinde Hz. Muhammed ünitesine ayrılan sürenin son derece sınırlı olmasıdır. Öğrencilerin Hz. Muhammed'in hayatı ile ilgili teferruatlı bilgiye ihtiyaç duymasına rağmen din kültürü ve ahlak bilgisi dersinde Hz. Muhammed'in hayatı ünitesine ayrılan sürede onların bu ihtiyaç ve beklentilerini karşılamak mümkün olamamaktadır. Öğretmenler bu hususta hemfikirdirler. Bir öğretmen (Ö8) durumu şöyle özetlemiştir: *"9. 10. ve 11. sınıfta Hz. Muhammed'in hayatı ünitesi var ama bu tabii ki yeterli değil. Örneğin 9. sınıfta Hz. Muhammed'in hayatı kronolojik bir şekilde anlatılıyor. Ancak ayrılan süre yaklaşık 4 hafta. Bu kadar kısa bir sürede bunun anlatılması imkânsız. Madem bu dersi yapacağız bir şeyler anlatmak gerekiyor."*

Din kültürü ve ahlak bilgisi dersinde Hz. Muhammed'e ayrılan ünitelerin O'nun yeterli düzeyde tanınması ve anlaşılmasını sağlayacak nitelikte olmadığını belirten bir öğretmen (Ö10) bu hususta *"Din kültürü ve ahlak bilgisi dersinde Hz. Muhammed ünitesine ayrılan 1-2 haftada peygamberimizin hangi özelliğini anlatabilirsiniz?"* sorusunu sormaktadır. Bu görüşe katılan bir başka öğretmen de (Ö15) öğrencilerin bir yıl, hatta seçmeleri durumunda 4 yıl boyunca Hz. Muhammed'in hayatı hakkında sağlıklı bir bakış açısına ulaşabileceklerine inandığını dile getirmiştir.

Ayrıca din kültürü ve ahlak bilgisi dersinin süresi, kendi müfredat programının tamamlanması açısından dahi yetersiz bulunmaktadır. Bu hususta öğretmenler ve öğrencilerin dile getirmiş olduğu sorunlar ayrı bir araştırmanın konusu olabilir ancak konumuzla ilgisi bakımından bir öğretmenin (Ö13) dile getirdiği ifadeler durum hakkında fikir verecek niteliktedir: *"Öğrencilerin ders bittiğinde 'Yaa hocam ne çabuk bitti, keşke bir saat daha olsa' şeklindeki serzenişlerini neredeyse her hafta duyuyorum"*. Bir diğer öğretmenin (Ö1) ifadesi ise oldukça dikkat çekicidir: *"Din kültürü ve ahlak bilgisi dersi konuları bazı sınıflarda, 10. sınıflarda olduğu gibi, çok yoğun, zaman da kısıtlı olunca belli üniteleri yetiştirebilmek amacıyla başka ünitelerden fedakârlık yapmamız gerekiyordu. Bizim bu fedakârlığı zaman zaman ne yazık ki Hz. Muhammed'e ayrılan ünitelerden de yaptığımız oluyordu açıkçası!"*

Öğretmenler (Ö1, Ö9, Ö10, Ö15), Hz. Muhammed'in hayatı dersi sayesinde din kültürü ve ahlak bilgisi dersinde bir ünite içerisinde kısa bir şekilde, yüzeysel olarak geçirilen Hz. Muhammed'in hayatının farklı yönlerinin layıkıyla ele alındığı yeni bir sürecin başladığını ve bu durumdan duydukları memnuniyeti sıklıkla dile getirmişlerdir. Onlar için artık bu yeni süreçte Hz. Peygamber'in hayatı ile ilgili olarak arkadaşlık ilişkileri, sosyal hayatı, ailevi ilişkileri gibi pek çok konuyu farklı boyutları ile ele alma imkânı doğmuştur.

Öğretmenlerin (Ö4, Ö5, Ö9, Ö13, Ö14, Ö15) dile getirmiş olduğu ikinci önemli sorun ise, din eğitimi bir bütün olarak ele alındığında bu bütünün önemli bir parçası olan sünnetin

eksikliği sorunudur. Diğer bir ifade ile Kur'an-Sünnet bütünlüğüne olan ihtiyaçtır. Bu görüşü dile getiren öğretmenlere göre sünnetin öğretime konu edilmesi din eğitiminin önemli bir parçası olarak görülmelidir. Üstelik bu parça olmazsa olmazdır, bu parça olmadan din eğitimi eksik kalmaktadır. Sünneti bilmeden, peygamberi bilmeden din öğretimi olamaz. Kur'an ve sünnet dinin iki ana kaynağı ve dayanağıdır. Öğretmenlere göre, Hz. Muhammed'in hayatını bilmemek dini ayakta tutan bu iki dayanaktan birinin olmaması demektir.

Kur'an-sünnet bütünlüğünün korunmasının din eğitimi ve öğretimi açısından önemine dikkat çeken öğretmenlerden birinin (Ö5) değerlendirmeleri şu şekildedir: *"Bu ders sünnet eğitimine bir katkıdır. Bizim Kur'an'dan sonraki en temel kaynağımız sünnettir ve sünnetsiz bir din anlayışını, "Kur'an İslam'ı" falan gibi söylemleri bir ilahiyatçı olarak ben kabul etmiyorum. Çünkü sünnet Kur'an'ın pratiğe geçirilmiş, hayat bulmuş halidir. Yoksa Kur'an kuru bir teorik bilgidir ibaret kalır. Yaşanabilirlik çok önemli."*

Benzer düşüncelere sahip bir diğer öğretmen (Ö9) konuyla ilgili düşüncelerini şu ifadelerle dile getirmiştir: *"Peygamber dinin uygulayıcısıdır. Yani kitabın müşahhas haline peygamber diyoruz. Cisimleşmiş bir kitap peygamberimiz. Hani 'Kur'an'ı insan haline getirsen Hz. Peygamber olur en iyi haliyle, Hz. Peygamberi bir kitap haline getirsen Kur'an-ı Kerim olur' derler ya işte öyle. İkisi birlikte olursa insanlar dini doğru kaynaklardan öğrenmiş olurlar."*

Öğrencilerin din ve hayatın bir bütün olduğunu anlamalarının ancak yaşanabilir bir din anlayışı ile mümkün olacağını belirten öğretmenler, Hz. Muhammed'in hayatı dersinin bu açıdan çok önemli bir boşluğu doldurduğunu dile getirmişlerdir. Öğretmenler, öğrencilerin dini kuralların hayatlarına yansıyan yönünü merak ettiklerini, sahip oldukları inancın pratikteki işlerliğini bilmek istediklerini belirtmişlerdir. Onlara göre, öğrenciler günlük hayatlarında dinin etkilerini hissetmiyorlar. Din ile ilgili veya din hakkında bir bilgileri olmadığı için çoğu zaman yaptıkları davranışların da ne anlama geldiğini bilmiyorlar. Bir öğretmenin (Ö9) verdiği örnek durumu izah edecek niteliktedir: *"Mesela öğrenciler soruyor: 'Hocam kız-erkek el ele tutuşmak günah mı'? Bazıları da "öyle bir şey yok neden günah olacak ki?" diyor. Neden? Çünkü dini hükümler onun hayatında bir anlam ifade etmiyor. Dinin hayatı etkilemesi lazım bunun için de kitap ve sünnet olması lazım. Peygamberimizin hayatı da bunun için güzel bir örnek."*

Kur'an'ın yaşanabilir, hayata dönük yönünü keşfetmek için peygamberin hayatını bilmenin şart olduğunu vurgulayan öğretmenlerden birinin (Ö5) yorumları dikkat çekicidir: *"Bu ülkede 'LGBT'lere özgürlük' diye bir eylem yapıldı. Bizim bilmeyen öğrencilerimiz o günlerde LGBT'nin amblemini sosyal medya hesabında profil resmi yaptı. Günü iyi tahlil etmek lazım. Şimdi iffeti bugüne nasıl taşıyacaksınız. Bir erdem olarak peygamberin hayatındaki iffeti alıp, o ilkeyi keşfedip*

çağımızın bu tür problemlerine nasıl cevap vereceksin. İşte bu dersi bu yüzden çok önemsiyorum." Öğretmenler Hz. Muhammed'in hayatı dersinin, hissedilen bu eksiklikleri gidermeye katkı sağladığına inanmaktadırlar.

Bazı öğretmenler (Ö1, Ö6, Ö9, Ö10, Ö11, Ö13), Hz. Muhammed'in hayatı dersinin sağladığı en önemli katkılardan birinin öğrencilerin içinde buldukları gelişim dönemi gereği rol model, örnek alınacak kişi ihtiyaçlarını karşılaması olduğunu belirtmişlerdir. Din eğitiminde öğrencilere örnek gösterme konusunda boşluk olduğunu belirten öğretmenler dersin bu boşluğu gidermeye büyük oranda katkı sağladığı görüşündedirler. Kur'an'da Hz. Muhammed'in İslam ahlakını öğreten çok güzel bir örnek (usve-i hasene) olarak gösterildiğini hatırlatan öğretmenler bu anlamda bu dersin çok önemli bir ihtiyacı karşıladığını düşünmektedirler. Hatta öğretmenlerden bazıları (Ö7, Ö3, Ö4, Ö13) sadece Hz. Muhammed'in hayatının değil sahabelerin de hayatlarının öğretilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Bu görüşü dile getiren öğretmenler özellikle halifelerin ön plana çıkarıldığı sahabe hayatlarını anlatan bir dersin veya bir ünitenin de gerekli olduğunu ifade etmişlerdir. Sahabelerin hayatları da en az Hz. Muhammed'in kişiliği kadar öğrencilerin ilgisini çekmekte ve peygamberin sahabe ile diyalogu bu açıdan çok önemli bir imkân sağlamaktadır. Ayrıca sahabelerle olan iletişimi üzerinden anlatılan peygamberin insani yönünün daha fazla ön plana çıkacağını dile getirmişlerdir.

Yukarıda belirtilen hususlardan başka öğretmenlerden ikisi (Ö3, Ö4) Hz. Muhammed'in hayatı dersinin, gençlerin içinde yaşadıkları toplumun değerlerini öğrenmesine ve toplumsal uyumuna katkı sağladığına vurgu yapmışlardır. Onlara göre, İslam dinini yaşayan bir ülke olarak, bu toplumda en güzel örnek ve önder olarak kabul edilen Hz. Muhammed'in hayatının öğrenilmesi elzemdir.

Öğretmenlerden bazıları (Ö8, Ö12, Ö15), bir öğrencinin okul öncesi eğitim ve yüksek eğitimle birlikte yaklaşık 17-18 yıllık bir eğitimden geçerken hayatının ilerleyen yıllarında belki de bir daha hiç hatırlamayacağı ve kullanmayacağı pek çok bilgiyle donatılmasına rağmen Hz. Muhammed'in hayatına dair bir şey öğrenmeden eğitim hayatını tamamlamış olmasını bireysel ve toplumsal açıdan çok büyük bir eksiklik olarak gördüklerini dile getirmişlerdir.

Ailelerin bu dersin seçiminde göstermiş oldukları yakın ilgi ve alakayı toplumun din eğitimi taleplerinin bir göstergesi olarak kabul edilmesi gerektiğini belirten bazı öğretmenler (Ö8, Ö9, Ö11, Ö7) ailelerin dersin seçiminde aktif rol aldıklarını belirtmişlerdir. Bu duruma işaret eden bir öğretmen (Ö8) "*Arif Nihat Asya'nın da dediği gibi 'Mevlidine hayran kulaklarımız, şimdi birçok şeyi ezberledi dudaklarımız'* diyerek toplumun zaten buna hazır olduğunu ve toplum için bunun bir ihtiyaç olduğunu belirtmiştir.

İhtiyaç ve beklenti çerçevesinde öğrenci ve velilerin Hz. Muhammed'in hayatı dersini seçmelerini etkileyen faktörleri belirlemek amacıyla öğretmenlere yöneltilen bir diğer soru "Öğrenci ve aileleri Hz. Muhammed'in hayatı dersini seçmeye yönelten faktörler nelerdir" şeklinde olmuştur. Bu kapsamda aşağıdaki bulgulara ulaşılmıştır.

Öğretmenlerin çoğunluğuna göre (Ö1, Ö2, Ö4, Ö8, Ö9, Ö10, Ö11, Ö13, Ö14, Ö15) öğrenci ve ailelerin bu dersi seçme nedenleri arasında en başta "Peygamberi tanıma isteği" ikinci olarak "Dini konulara duyulan açlık" gelmektedir. Bir öğretmen (Ö4) bu konudaki düşüncelerini şöyle dile getirmiştir: "Öğrenci olsun veli olsun Hz. Muhammed'in hayatını öğrenmek istiyor, bunu bir eksiklik, ihtiyaç olarak görüyor ve bu yüzden seçmek istiyorlar."

Ayrıca öğretmenlere göre (Ö1, Ö5, Ö9, Ö13, Ö14, Ö15), gençler kendilerine örnek alabilecekleri kişiler arıyorlar. Spor, sanat veya siyaset camiasından ya da herhangi bir grup veya cemaatten bir kişiyi rol model alma arzusu içinde oluyorlar. Bu konuda kendilerinde bir boşluk görüyorlar. Bazı öğrenciler de bu boşluğu Hz. Muhammed ile doldurma yoluna gidiyorlar.

Bilinçli ailelerin bu konuda daha çok istekli olduğunu ve çocuklarını bu yönde teşvik ettiğini belirten öğretmenler de (Ö1, Ö2, Ö3, Ö4, Ö5, Ö8, Ö9, Ö12, Ö15) bulunmaktadır. 'Dinine bağlı', 'mütedeyyin', Hz. Peygamberin hayatının en iyi şekilde bilinmesini, anlaşılmasını isteyen ailelerin çocuklarının bu dersi seçmesini istediklerini belirtmişlerdir. Bir öğretmenin ifadeleri konuyu özetler mahiyettedir: "Aileler çocuğunun peygamberini tanımasını istiyor, çocuğuna 'seç' diyor, çocuk da seçiyor."

Öğretmenlerin çoğunluğu (Ö3, Ö5, Ö6, Ö7, Ö8, Ö9, Ö10, Ö12, Ö13, Ö14) derse giren öğretmenin sevilip sevilmemesinin de dersin seçilmesinde önemli bir faktör olduğuna vurgu yapmışlardır. Öğrencilerin "Gelecek sene de siz gelecekseniz bu dersi seçelim" "hocam seneye de siz mi geleceksiniz" "Diğer din dersi öğretmeni gelecekse seçmeyiz" gibi ifadelerle bu durumu dile getirdiklerini belirtmişlerdir. Bir öğretmen (Ö10) durumun şu şekilde özetleneceğini belirtmiştir: "Öğrenci öğretmeni severse seçiyor. 'Bu öğretmen iyi diyor, iyi iletişim kuruyor, derslerimiz sıkıcı geçmiyor, rahatlıyoruz' diyor seçiyor dersi."

Dersi sınıfın büyük bir çoğunluğu seçtiği için seçmek zorunda kalanların da olduğu belirtilmiştir (Ö2, Ö5): "Bizde şöyle bir sistem var öğrenci her dersi seçiyor ama seçtiği her dersi alamıyor. Sınıfta çoğunluk hangi dersi seçtiyse o ders açılıyor. Seçtiği dersi sınıfı ile almak zorunda."

Öğretmenlerden bazıları (Ö2, Ö6, Ö10) idarenin öğrenciye sormadan dersi seçtiğini ifade etmişlerdir. Bu tür durumlarda istemeyen öğrencilerin 'dersi kâbusa çevirdiklerini' ve yıl boyunca her derste dersin akışını bozacak davranışlarda bulduklarını dile getirmişlerdir.

Bazı öğretmenler (Ö1, Ö4, Ö5) öğrencilerden bir kısmının sınıf geçme sistemini düşünerek bu dersi seçtiklerini ifade etmişlerdir. Öğrenciler bu dersi diğer seçmeli dersleri geçmek daha zor olduğu için bu dersi seçmeyi tercih etmektedirler. Seçmeli fizik, seçmeli kimya gibi derslere nazaran seçmeli Hz. Muhammed'in hayatı dersini hem geçmek hem yüksek puan almak daha kolay. Öğrenciler dersleri seçerken bunları da hesaplayarak seçmektedirler.

Araştırma kapsamında öğretmen görüşlerine başvurduğumuz hususlardan biri de seçmeli din dersleri arasında Hz. Muhammed'in hayatı dersine atfettikleri önemdir. Bu bağlamda onlara yönelttiğimiz *"Diğer seçmeli din dersleri arasında Hz. Muhammed'in hayatı dersinin yeri ve önemi nedir?"* sorusu ve aldığımız cevaplar aşağıdaki şekildedir.

Katılımcı öğretmenlerin önemli bir kısmı (Ö1, Ö2, Ö3, Ö4, Ö6, Ö7, Ö8, Ö10, Ö11) seçmeli din dersleri arasında Hz. Muhammed'in hayatı dersinin en fazla ihtiyaç hissedilen ders olduğunu belirtmiştir. Hz. Muhammed'in hayatı dersinin diğer seçmeli din derslerinden daha önemli olduğunu ifade eden öğretmenlerden ikisi (Ö1, Ö2) öğrencilerin yaşları gereği kendilerine rol model olacak, örnek alınacak kişilerin eksikliğini hissettiklerini ve bu eksikliği gidermeye Hz. Muhammed'in hayatı dersinin çok büyük bir katkı sağladığını belirtmişlerdir. Öğrencilerin çoğunlukla kendilerine *"Yok öyle günahsız insan olabilir mi, yok biz nasıl böyle mükemmel olabiliriz?"* gibi itirazlarla geldiklerini ancak Hz. Muhammed'i tanıdıkça itirazlarına cevaplar bulmaya başladıklarını dile getirmişlerdir.

Hz. Muhammed'in hayatı dersini örnek olma bakımından önemli gören iki öğretmen (Ö3, Ö10), Kur'an'ın Hz. Peygamberi *"usve-i hasene"* olarak gösterdiğine vurgu yapmışlardır. Allah Kur'an'da en güzel örnek olarak onu göstermiştir. Müslümanlar her şeyi ondan öğrenmiştir. Böyle bir imkânın gençlerin eğitiminde kullanılması son derece önemlidir.

Hz. Muhammed'in hayatının gençlerin ilgisini çekmesi, hayatlarında karşılık bulması sebebi ile bu dersi daha çok önemsediklerini ifade eden öğretmenlerden (Ö10, Ö13) birinin (Ö10) ifadeleri dikkat çekicidir: *"Bir kere öğrencilere daha cazip geliyor peygamber efendimiz. Müthiş bir hayat serüveni, hikâyeler, mucizeler. Peygamberimizin hayatı hep öyle. Mesela ayı ikiye bölmesi, ölen bir kuşun cenaze namazını kaldırması öğrencilere inanılmaz geliyor."*

Hz. Muhammed'in hayatı dersini önemli gören öğretmenlerin (Ö4, Ö5) bir diğer gerekçesi de İslam dininin temel kaynağı Kur'an-ı Kerim'in Hz. Peygambere gelmiş olmasıdır. Kur'an'ı açıklayan da öğretene de yaşayan da odur. Eğer Kur'an tanıtılacak veya dini bilgiler öğretilcekse bunun yolu Hz. Muhammed'i tanıtmak ve O'nun hayatını öğretmekten geçecektir.

Seçmeli din dersleri arasında en önemli ders olarak Hz. Muhammed'in hayatı dersini gören öğretmenlerin belirttiği bir başka neden de Kur'an eğitiminin yaz kuran kursları veya ailede bilen kişiler ile desteklenmesidir. Yine bu yollarla temel dini bilgiler eğitimi de verilebilmektedir. Bunların hiçbiri olmasa bile her öğrenci okulda din kültürü ve ahlak bilgisi dersi görmektedir. Fakat Hz. Muhammed'in hayatının okuldaki gibi sistematik planlı programlı olarak öğretildiği başka bir ortam bulunmamaktadır. Onlara göre peygamberin hayatı hep boşlukta, arada kalmaktadır.

Her üç dersin de önemli olduğunu birini diğerine tercih etmeyi veya sıraya koymayı doğru bulmadığını belirten öğretmenler de (Ö9, Ö12, Ö14, Ö15) olmuştur. Bu görüşteki öğretmenlere göre seçmeli din dersleri birbirini tamamlar özelliktedir. Bu derslerin her biri İslam dini hakkında ayrıntılı ve önemli bilgiler vermekte, her biri ayrı bir boşluğu doldurmaktadır. Bu nedenle derslerin üçü de bir bütünün önemli parçaları olarak görülmelidir.

Sonuç olarak öğretmenlerin çoğunluğu, 9 öğretmen, seçmeli dersler arasında en önemli ders olarak Hz. Muhammed'in hayatı dersini, 5 öğretmen Kur'an-ı Kerim dersini gördüğünü belirtirken yalnızca bir öğretmen Temel Dini Bilgiler dersinin seçmeli din dersleri arasında en önemli ders olduğunu ifade etmiştir.

7.2. Hedef

Eğitim programlarının tasarımını ve başarısını belirleyen en önemli unsur, programın hedeflerinin bireysel ve toplumsal ihtiyaç, gerçeklik ve beklentileri karşılayacak şekilde planlanmasıdır (Demirel, 2013: 106). Bu doğrultuda, çalışmamızda Hz. Muhammed'in hayatı dersi öğretim programının hedefleri ile ilgili katılımcılara yönelttiğimiz "Hz. Muhammed'in hayatı dersi hedeflerinin öğrenci ilgi ve ihtiyacını karşılama düzeyi nedir?" sorusuna verilen cevaplardan elde ettiğimiz bulgular aşağıdaki gibidir.

Öğretmenlerin çoğu (Ö1, Ö2, Ö4, Ö5, Ö8, Ö9, Ö11, Ö13, Ö14, Ö15), dersin öğrenme alanlarının ve bu doğrultuda belirlenen hedeflerin ihtiyaç ve beklentiyi tam olarak karşılamadığını özellikle de öğrenci gelişim seviyelerine uygun olmadığını belirtmişlerdir. Programda öğrencilerin ilgi alanına girmeyen, onların hayatları ile örtüşmeyen konuların mevcut olduğundan söz etmişlerdir. Örneğin bir öğretmenin (Ö5) görüşü şöyledir: "Denge ismi neye göre verilmiş. Fizik dersi mi bu? Bizim literatürümüzde "itidal" diye bir kavramımız var. Kullanılacaksa bu kavram kullanılmalıydı." Aynı öğretmen örneğin denge ünitesinde "ifrat-tefrit" kavramına dahi yer verilmeden olabildiğince sığ ve yüzeysel bir şekilde öğrenme alanının tamamlandığını belirtmektedir. Başka bir öğretmen (Ö9) ise şunları dile getirmiştir: "Estetik konusu neden seçilmiş mesela? Bunlar öğrencilerin ve toplumun bu derste görmeyi

bekledikleri konular değil? Bir diğer öğretmen (Ö15) de "Konular daha seçici olmalı. Denge, sağlık, yönetim vb. bunlar gençlerin ilgisini çekmiyor yani" demiştir.

Öğretmenler (Ö5, Ö8, Ö9), bu dersi öğrenen öğrencinin aynı zamanda Kur'an'ı, Kur'an Tarihini ve Allah'ı da öğreneceğini iddia etmişlerdir. Zira gerek vahiy tecrübesi gerek olaylara aktif olarak müdahale eden Allah bizzat o sürecin içinde bulunmaktadır. Bu bakış açısı ile yazılmış öğretim programına ihtiyaç olduğunu ifade etmişlerdir.

Öğretmenler programın hedeflerini, öğrencilerin öğrendikleri bilgiyi hayatta uygulayabilmesi, bir diğer ifade ile bilginin pratikteki işlerliği açısından da değerlendirmişlerdir. Bir öğretmenin (Ö13) bu konudaki değerlendirmelerini örnek olarak verecek olursak: *"Bize göre çok etkili bir şey değil Hz. Muhammed'in hayatı dersinde özgürlük. Düşünce özgürlüğü, ifade özgürlüğü, ekonomik özgürlük, özgürlüğün sınırları falan. Çok yan konulara girilmiş. Diyelim ki 'Falan ayetler geldiğinde ne yapmış Hz. Muhammed?' Bu, öğrencilerin daha çok ilgisini çekecek bir durum."*

Benzer fikirlere sahip olan bir başka öğretmen (Ö8) ise *"Bakınız 10. sınıfta 6. ünite: Yöneticinin özellikleri, yönetim anlayışı, yöneticinin görev ve sorumlulukları, yöneticilerle ilişkiler. Tamam da bu çocuk mülkiye mi okuyor bunları öğrenecek? Bir mesaj veriyor olabilir ama direkt etkili bir mesaj daha güzel olabilirdi."* şeklinde görüş bildirmiştir.

Öğretmenler hedeflerin, Hz. Peygamberin hayatının tarihi bir bilgi aktarımına dönüştürülmeden günlük hayatla ilişkilendirilerek belirlenmesi gerektiğinin altını çizmişlerdir. Bizim peygamber anlayışımızı *"Orda bir peygamber var uzakta o peygamber bizim peygamberimizdir"* benzetmesi ile ifade etmişlerdir. Hedefler, peygamberin hayatındaki ilkelerin öğrencilerin gündelik hayatlarındaki problemlere çözümler üretecek şekilde belirlenmelidir. Bir öğretmen (Ö15) *"Kitap anlatıyor orada kalıyor. Peki! Ben ne yapacağım şimdi? O sorunun cevabı yok!"* sözleri ile konuya dikkat çekmiştir.

Programın tam *'hedefi vurmadığını'* düşünen öğretmenler derslerde öğrencilerin ihtiyacı olduğunu düşündükleri veya önemli gördükleri konuları işlediklerini belirtmişlerdir. Ayrıca öğretmenler kitapta kullanılan dilin söylemsel olduğunu, bu dilden sıyrılmak için olaylara tarihi gerçeklikler perspektifinden yaklaştıklarını, hikâyeleştirmeyi tercih ettiklerini ve olayları günümüzle ilişkilendirmek suretiyle öğrencilerin hayatlarında karşılık bulmasını sağlamaya çalıştıklarını ifade etmişlerdir.

7.3. İçerik

Öğretim programlarında belirlenen hedeflere ulaşılabilmesi, derslerin içeriğinin bu hedeflere uygun olarak planlanması ile mümkündür. İçeriğin yetersizliği veya içerikle ilgili diğer problemler hedeflere ulaşmanın önündeki en önemli engellerdendir. Bu bakımdan

öğretmenlere Hz. Muhammed'in hayatı dersinin içeriği ile ilgili görüş ve önerilerini almak üzere "Hz. Muhammed'in hayatı dersinin içeriğini yeterli buluyor musunuz?" şeklinde sorduğumuz soruya verilen cevaplar aşağıdaki gibidir:

Öğretmenler mevcut içeriğin programın yapısına göre şekillendiğini düşünmektedirler. Bu sebeple içeriğe yönelik değerlendirmelerini çoğunlukla programın yapısı üzerinden yapmışlardır.

Programın yapısına ilişkin iki temel husus bulunmaktadır. Bunlardan birincisi tematik program yapısı, ikincisi ise kronolojik program yapısıdır. Öğretmenlerden ikisine göre (Ö1, Ö2), tematik program yapısı daha etkilidir. Çünkü öğrenciler, din kültürü ve ahlak bilgisi derslerinde kısmen de olsa tarihsel süreci öğrenmektedirler. Öğretmenlere göre tarihsel yapı tematik yapıya göre daha soyut kalmakta, tematik programla Hz. Muhammed'in hayatı somutlaşmaktadır. Aynı zamanda temalar üzerinden Hz. Muhammed'in hayatını anlatmak öğrenciler açısından daha etkileyicidir. Bir öğretmenin (Ö1) bu konudaki ifadeleri şöyledir: "Mesela adaleti peygamberle anlatabilmek, bir toplumda peygamberle birlikte adaletin tesis edildiğini gösterebilmek güzel bir duygu, öğrenciler bundan etkileniyorlar."

Tematik programı olumlu bulduğunu belirten diğer öğretmene (Ö2) göre ise, kronolojik yaklaşımda öğrenci Hz. Muhammed'in hayatına dair detaylara giremiyor. Ahlaki gelişimine katkı sağlayacak somut örneklerin eksikliğini hissediyor. Öğrenci, Hz. Muhammed'i sanki tarihte yaşamış bir kahraman gibi öğrenmekte fakat onun ahlakının kendi hayatına yansıyan yönlerini keşfedememektedir. Dolayısıyla peygamberin hayatıyla kendi hayatı arasında bir bağ kuramamaktadır. Ancak tematik program, bu bağın kurulmasına öğrencilerin Hz. Muhammed'in hayatın içinde bir insan olduğunu fark etmelerine imkân ve katkı sağlamaktadır.

Programın tematik olmasını olumlu değerlendiren öğretmenlere göre öğrenciler kronolojik anlatımda kalıplar ve tarihler halinde ezberledikleri "tarihi kahramanın" veya "Allah'ın elçisinin" insani yönünü keşfetmektedirler. Bu görüşteki öğretmenlere göre kronolojik anlatımda olaylar tarihi bir bilgi niteliğinde, olmuş bitmiş bugüne yansıyan bir şey kalmamış gibi anlatılmakta, peygamberin hayatının bugüne yansıyan mesajları kaybolmakta veya göz ardı edilmektedir.

Buna karşın bazı öğretmenler (Ö5, Ö9, Ö13) ise programın tematik yapısını eleştirmektedirler. Her şeyden önce programın 1. öğrenme alanında Hz. Muhammed'in hayatı kuru bir tarih bilgisi olarak anlatılıp bitirilmektedir. Ardından sanki 1. ünite boyunca anlatılan onun hayatı değilmiş gibi diğer öğrenme alanlarında tekrar Hz. Muhammed'in

hayatına dönüş yapılmakta, belirlenen konular çerçevesinde peygamberin hayatı yeniden anlatılmaktadır. İkinci problem de burada başlamaktadır. Hz. Muhammed'in şahsiyeti, kişiliği anlatılan konunun bir adım gerisinden gelmektedir. Program peygamber merkezli değil adeta konu merkezli yazılmıştır. Peygamber '*konu misafiri gibi*' öğrenme alanlarına gelip gitmektedir.

Konuyla ilgili bir öğretmenin (Ö5) değerlendirmeleri şu şekildedir: "*Tematik anlatımda Hz. Peygamber ikinci planda kalıyor, konuya odaklanılmış. Ara sıra 'Peygamberimiz de böyle yapardı' falan deniliyor. Tematik yaklaşımla hazırlanan bu içeriği o anlamda çok başarısız buluyorum.*"

Öğretmenlerin (Ö5, Ö8, Ö9, Ö12, Ö14) tematik programa göre hazırlanan içeriğe yönelttikleri eleştirilerden bir diğeri de içeriğin öğrencilerin zihinlerinde karışıklıklara neden olmasıdır. Bu haliyle Hz. Muhammed'in hayatına dair bütüncül bir bakış açısı verememektedir. Öğrencilerin hangi olayın ne zaman gerçekleştiğine dair bilişsel öğrenmeleri "*zayıf*" kalmaktadır. Bu nedenle öğretmenler tarihi süreç içerisinde anlatılan olayların daha kalıcı olacağını iddia etmişlerdir. Örneğin bir öğretmen (Ö8) şu değerlendirmelerde bulunmuştur. "*Mesela peygamberin merhametini kopuk kopuk birbirinden bağımsız farklı olaylarla değil de tarihi akış içerisinde anlatmanın öğrencide daha kalıcı izler bırakacağına inanıyorum. Kronolojik anlatımda tarihi gerçeklikle temayı birleştirmiş olacaksın ve bu arada da öğrenci peygamberimizin hayatını öğrenmiş olacak.*"

Bazı öğretmenlere göre (Ö4, Ö9, Ö10, Ö11), kronolojik yapı bizde yanlış anlaşılakta, daha ziyade olayların olduğu tarihlere vurgu yapılmaktadır. Hâlbuki olayların tarihlerinden ziyade kendileri önemlidir. Nasıl ki Hz. Muhammed 23 yıllık süreci gün gün ay ay yıl yıl yaşadı ve o süreç o günkü toplumu şekillendirdiyse aynı sürecin bugünkü zihinleri de şekillendirecek şekilde anlatılması gerekmektedir.

Öğretmenlere yönelttiğimiz bir diğer soru ise "*Ders Kitapları programın yapısı ve içeriğine uygun niteliklere sahip midir?*" şeklindedir. Bulgular aşağıdaki gibidir:

Öğretmenlerin ders kitapları ile ilgili görüşleri oldukça olumsuzdur. Kitaplardaki konuların ders süresini doldurmadığı tüm öğretmenlerin ortak görüşüdür. Bunların dışında açıklamaların kısa (Ö1, Ö4, Ö5, Ö6, Ö8, Ö10), örneklerin az olması (Ö2, Ö9, Ö11) gibi hususlar da bulunmaktadır. Kitaplarda görsel unsurların zayıf kaldığı, resim sayısı ve kalitesinin istenilen seviyede olmadığı, (Ö5, Ö7, Ö13, Ö14), kitabın dilinin kolay ve anlaşılır olmasının yanı sıra günümüz konuları ile bağ kurmada yetersiz kaldığı (Ö4, Ö12, Ö13, Ö15) öğretmenlerin dile getirdikleri eleştiriler arasında yer almaktadır.

7.4. Öğrenme-Öğretme Durumları

Program geliştirmenin bir diğer önemli unsuru öğrenme-öğretme sürecidir. Bu sürecin temel yapı taşlarından biri ise yöntemdir. Öğrenme-öğretme sürecinde etkili yöntemlerin kullanılması sürecin verimli olmasına katkı sağlayacaktır. Bu noktadan hareketle öğretmenlere yönelttiğimiz bir diğer soru Hz. Muhammed'in hayatı dersi öğrenme-öğretme sürecini nasıl tasarladıkları, hangi yöntem ve teknikleri ne sıklıkla kullandıkları olmuştur. "Hz. Muhammed'in hayatı dersi öğrenme-öğretme süreci nasıl tasarlanmaktadır?" sorusu ile ulaşılan bulgular aşağıdaki gibidir:

Öğrenme-öğretme sürecini tasarlayanın öğretim programı ile yakın ilişkisi düşünüldüğünde öğretmenlerin öğretim programına uyup uymadıkları önem arz etmektedir. Görüşülen öğretmenlerden yalnızca biri (9) programı takip ettiğini müfredatın dışına çıkmadığını belirtmiştir. Bu öğretmen "Okutuyorum, durdurup açıklıyorum, tekrar okutuyorum, önemli yerlerin altını çizdiriyorum, deftere not aldırıyorum, müfredattan bir cümle bile kaçsın istemiyorum, hepsi çok önemli." ifadelerini kullanmıştır.

Yukarıda belirtilen bir öğretmen dışında öğretmenlerin öğretim programını takip etmedikleri tespit edilmiştir. Bu duruma gerekçe olarak programın tematik yapısını, ders kitaplarının olmayışını, geç gelişini veya yetersiz oluşunu göstermişlerdir. Zira öğretmenlere göre tematik program Hz. Peygamber hakkında bütüncül bir bakış açısı vermekten uzaktır. Üstelik ders kitapları tematik programı destekleyecek nitelikte değildir. Örneğin, Hz. Muhammed'in estetik ile ilgili olarak hayatının çeşitli yıllarından parça parça örnekler vermek yerine -ki kitapta yeteri kadar örnek de bulunmamaktadır- Hicreti ele alıp birkaç hafta 'enine boyuna masaya yatırmayı' daha yararlı bulduklarını dile getirmişlerdir.

Öğretmenlerin dersi işleme sürecinde ağırlıklı olarak geleneksel yöntem ve tekniklerden yararlandıkları görülmektedir. Anlatım ve soru-cevap yöntemleri en sık başvurulan yöntemlerdendir. Konu ile ilgili olarak öğretmenler "anlatıyorum, dinliyorlar", "dikkat isteyen bir konu ise hiç kimseyi konuşturmadan ben anlatırım", "çoğunlukla ben anlatıyorum" vb. ifadeler kullanmışlardır. Ağırlıklı olarak anlatım yöntemini tercih ettiğini belirten bir öğretmenin (Ö4) ifadeleri oldukça dikkat çekicidir: "Ben illa biraz kendim konuşmak isteyen bir tavırm var, yok görsel mörsel illa ben konuşacağım. Ben biraz da hikâyeci biriyim, çocuklar hikâyeyi çok seviyorlar, aşırı dinliyorlar"

Bununla birlikte Fatih Projesi kapsamında okullarda bulunan akıllı tahtaların görsel materyal kullanımını yaygınlaştırdığı görülmektedir. Görüşme yapılan öğretmenlerden hiçbiri imkânsızlık faktöründen söz etmemiştir. Öğrenme-öğretme sürecini tasarlarken akıllı tahtaları aktif olarak kullandıklarını belirtmişlerdir. Bu bağlamda 'illaki ben anlatacağım'

şeklinde görüş bildiren öğretmenin (Ö4) dahi, *'akıllı tahtayı açıyoruz orayı burayı gösteriyoruz'* şeklindeki sözleri dikkat çekicidir.

Öğrenme-öğretme sürecini tasarlama noktasında öğretmenlerin eleştirilerine maruz kalan en önemli husus görsel materyallerin azlığı olmuştur. Bazı öğretmenler görsel materyal hazırlamanın profesyonellik gerektirdiğine, öğretmenlerin tek başına yapabileceği bir şey olmadığına dikkat çekmişlerdir. Görsel materyal hazırlamak özel bilgi, yetenek ve donanım gerektiren bir durumdur. Bu nedenle konu ile ilgili birimlerin oluşturacağı uzman ekiplerin hazırlıklar yapması gerektiğini belirtmişlerdir. İslam dünyasının bu hususta çok geri olduğuna, 23 yıllık bir hayatın öyküsüyle ilgili sadece bir sinema filmi olmasına karşılık sadece 3 yıllık tebliğ hayatı olan Hz. İsa ile ilgili binlerce görsel materyalin bulunduğuna dikkat çeken öğretmenler (Ö5, Ö9, Ö14, Ö15) bizi de bu seviyeye ulaştıracak çalışmaların yapılması gerektiğine vurgu yapmışlardır. Bir öğretmene (15) göre, Hz. Muhammed'in hayatına ilişkin elimizdeki tek film olan Çağrı'nın günümüz teknolojisiyle bakıldığında neredeyse siyah beyaz film hükmünde, ziyadesiyle eski ses ve görüntü kalitesine sahiptir.

Öğretmenler EBA (Eğitim Bilişim Ağı)'daki paylaşımları da sınırlı ve amatör bulduklarını ifade etmişlerdir. Daha kaliteli ve profesyonel hazırlanmış datalara ihtiyaç olduğunu bu noktada devlet desteği gerektiğini belirten bir öğretmen (Ö9) şunları söylemiştir: *"Mesela cömertliği gösteren 3 dakikalık bir video 4 saatlik bir dersten daha etkili olabilir. Biz arada bir şey buluyoruz gösteriyoruz falan ancak bunların bir sistem dâhilinde yapılması lazım. Örneğin bir web sitesi oluşturulabilir, müfredata uygun olarak çekilen videolar, müzikler, röportajlar oraya atılabilir."*

Başka bir öğretmenin (Ö5) konu ile ilgili değerlendirmeleri ise konu ile ilgili pek çok öğretmenin yaşadığı durumu özetler niteliktedir: *"İyi bir görsel veri tabanınızın olması gerekiyor. Datayı seçmek, hazırlamak her üniteye göre sınıflandırmak mesai istiyor. Benim özel hayatımdaki sorumluluklarım böyle bir veri tabanı hazırlamama müsaade etmiyor."*

Benzer görüşlere sahip bir başka öğretmen ise (Ö14) *"En baştan beri diyorum bizim dijital materyalimiz yok. Milli eğitimin sunduğu 'Herkes materyalini kendi oluştursun EBA'ya yüklesin' mantığı doğru bir yöntem değil. Çünkü ben ne yazılımcıyım ne de tasarımcı. Yazılımcılar ve tasarımcıların ilahiyatçılarla ve din dersi hocalarıyla bir araya gelip bunları yapması lazım. İyi ve etkili bir öğretimden bahsedeceksek bunun olması lazım."* şeklinde görüş bildirmiştir. Görüldüğü kadarıyla öğretmenler sadece kitaba bağlı konu anlatımından farklı yolların arayışı içindedirler ve görsel malzeme ile desteklenmeye ihtiyaç duymaktadırlar. Duydukları bu ihtiyaç sebebiyle konu ile ilgili çalışmalara hız verilmesini istemektedirler.

Öğretmenlerin geleneksel yöntemleri kullanmakla birlikte bir dersi tek bir yöntemle değil, farklı yöntem ve tekniklerle işledikleri görülmektedir. Aynı derste kavram haritasını, soru-cevap tekniğini, tartışma ve hatırlatma yöntem ve tekniklerini kullandıklarını belirten öğretmenler çoğunluktadır. Bir öğretmenin (Ö3) ifadeleri, öğrenme-öğretme ortamında birden fazla yöntem ve teknik kullanıldığına ilişkin örnek teşkil edecek niteliktedir: *"İlk etapta ben anlatıyorum sonra soruları varsa onları cevaplandırıyorum. Ya da onlar anlatıyorlar. Hatırlatma yöntemi de kullanıyoruz. Şu nasıl olmuştu bu nasıl olmuştu diye. Görsel olarak videolar, slaytlar da kullanıyorum."*

7.5. Ölçme-Değerlendirme

Din ahlak ve değerler alanı seçmeli derslerinin uygulamaya konduğu ilk iki yıl bu dersler not ile değerlendirilmemiştir. Ancak 2014-2015 öğretim yılı itibari ile bu durum değiştirilmiş, seçmeli dersler not ile değerlendirilmeye başlanmıştır. *"Hz. Muhammed'in hayatı dersinde ölçme-değerlendirme sürecine ilişkin uygulama ve değerlendirmeleriniz ne yöndedir?"* şeklinde yönelttiğimiz soruya verilen cevaplar aşağıda ele alınmıştır.

Araştırmaya katılan öğretmenlerin tamamı, öğrenci motivasyonu için notun olumlu bir pekiştirici olarak kullanılması, öğrencilerin not yönünden 'sıkıntıya, zora sokulmaması' gerektiğini belirtmişlerdir. Bir öğretmenin (Ö14) değerlendirmeleri konuyla ilgili aynı görüşü paylaşan diğer öğretmenlerin düşüncelerini özetler niteliktedir: *"Seçmeli bir ders ve gönüllülük esasına dayalı olarak öğrenci bu dersi seçmiş yani dışarda arkadaşlarının top oynadığı bir saatte bu dersi seçmişse o zaman o öğrenciyi not yönünden zora, sıkıntıya sokmamak gerekir diye düşünüyorum."*

Not konusunda diğer seçmeli derslerin öğretmenlerinin öğrencilere 'bol not' verdiğini belirten öğretmenler (Ö5, Ö8, Ö10, Ö13, Ö14) notla öğrencinin kaçırılmasından sakınılması gerektiğine, tam tersine bu dersin seçilmesi için notun bir cazibe faktörüne dönüştürülebileceğine işaret etmişlerdir.

Benzer görüşlere sahip olan bir öğretmen (Ö9) diğer seçmeli derslerin ölçme-değerlendirme yöntemlerini din dersi öğretmenlerinin de kullanmalarını önermiştir: *"Bugün eğer resim öğretmeni, öğrencinin hiç ismini okumadan 100 veriyorsa müzik öğretmeni veya beden öğretmeni ki bu derslerde herkes aynı kabiliyette değil. Ya da seçmeli işletme, seçmeli ekonomi veya isimleri öyle şaşalı bazı seçmeli dersler var bakıyorum sınavları beş dakika sürmüyor. Ben daha kâğıtları dağıtmayı bitirmeden öğrenci kâğıdını teslim ediyor. Bunun tek bir anlamı olabilir; öğrenci o soruları daha önceden görmüş yoksa mümkün değil, okuması bile 5-6 dakika sürer."*

Aynı görüşü bir başka açıdan gerekçelendiren bir öğretmen (Ö3) not konusunda öğretmenlerin göz önünde bulundurması gereken başka unsurlar da olduğuna değinmiştir:

"Hani imam-hatiplerde hafız olanların hakkı 100 idi. İlahiyatta da aynıydı. Benim mantığıma göre Kur'an-ı Kerim'i veya Hz. Muhammed'in Hayatı dersini seçen bir öğrencinin taban puanı 90'dır. Bu çocuk bunu seçmeye cesaret etmiş, sosyal baskı, mahalle baskısı her şeyi göze almış. 'Aa! Kur'an dersi de ne? Burası Kur'an kursu mu?' diyen öğretmenlerine rağmen seçebilmiş, öyleyse taban puanı hak etmiştir bana göre."

Seçmeli derslerin seçilmesinde notun önemli bir rekabet ortamı yarattığı söylenebilir. Özellikle diğer alanlardaki seçmeli dersler ile din ahlak ve değerler alanı seçmeli dersleri arasında notun öğrenciler için cazibe unsuruna dönüştürülmek istendiği ifade edilebilir.

SONUÇ VE TARTIŞMA

2012-2013 eğitim-öğretim yılından itibaren din ahlak ve değerler alanı başlığı altında müfredat programlarında yer alan isteğe bağlı seçmeli Hz. Muhammed'in hayatı dersinin okutulmaya başlanması din eğitimi ve öğretiminin tarihi seyri açısından önemli bir gelişmedir. Bu önemli gelişme aynı zamanda din eğitimi alanında yapılan tartışmaların artık "Niçin din öğretimi?" sorusu ekseninden uzaklaşarak "Nasıl bir din öğretimi?" sorusu eksenine kaydığının bir göstergesi kabul edilmelidir. Bununla birlikte yeterli hazırlık yapılmadan ve gerekli altyapı tamamlanmadan uygulamaya geçilmiş olması eğitim-öğretimde yaşanan bazı güçlükleri de beraberinde getirmiştir. Bu güçlüklerin temelinde program geliştirme alanında görülen eksiklikler bulunmaktadır. Din eğitimi alanında yakalanan bu olumlu atmosferin sürdürülebilir olması ve başarıyı yakalayabilmesi için programın muhatabı ve uygulayıcıları olan öğretmenlerin fikir ve önerileri önem arz etmektedir. Bu nedenle öğretmen görüş ve önerilerine ulaşmak amacı ile dersin okutulmaya başlandığı ilk yıldan itibaren Din Öğretimi Genel Müdürlüğü ve din eğitimi araştırmacıları tarafından çeşitli araştırmalar yapılmaktadır. Hz. Muhammed'in hayatı dersi öğretim programını programın temel unsurları bakımından öğretmen görüşleri çerçevesinde değerlendirmeyi amaçlayan araştırmamız bu yöndeki çabalardan biridir.

Gerek din ahlak ve değerler alanı seçmeli derslerinin tamamının öğretim programları gerekse sadece Hz. Muhammed'in hayatı dersinin öğretim programı üzerine yapılan araştırmalar ve bu araştırma Seçmeli Hz. Muhammed'in hayatı dersinin öğretim programında, program geliştirme temel unsurları bakımından eksiklikler olduğunu göstermektedir.

Araştırmada öğretmenler sadece Hz. Muhammed'in hayatı dersini değil, aynı zamanda din ahlak ve değerler alanı seçmeli derslerinin tamamını bireysel ve toplumsal

ihtiyaç ve taleplere cevap vermesi bakımından olumlu ve gerekli bir uygulama olarak değerlendirmişlerdir.

Öğretmenlerin, Hz. Muhammed'in hayatı dersini iki husustaki eksikliğe cevap vermesi açısından önemli buldukları tespit edilmiştir. Bunlardan birincisi; din kültürü ve ahlak bilgisi dersinde Hz. Muhammed'e ayrılan ünite ve sürenin yetersizliği nedeni ile öğrenci ilgi ve ihtiyaçlarının karşılanamaması, ikincisi ise din eğitimi açısından Kur'an-Sünnet bütünlüğünün sağlanamaması. Dinin yaşanabilir özelliğinin Peygamberin hayatı üzerinden ortaya konulabileceğini ifade eden öğretmenler, öğrencilerin günlük hayatta dinin etkilerini görebilmeleri, dini kuralların yaşamlarına yansıyan yönünü, inançlarının (teorik bilgilerinin) pratikteki işlerliğini öğrenebilmeleri için bu dersin gerekli olduğunu belirtmişlerdir. Diğer araştırmalarda da öğretmenler, seçmeli din derslerini "çok müspet bir gelişme", öğrencilerin dini ve ruhi gelişimlerine katkı sağlaması bakımından bir imkân olarak nitelendirmişlerdir.¹³

Bu hususta ayrıca, öğrencilerin Hz. Muhammed'in hayatı hakkında bütüncül bir bakış açısı oluşturmalarına, içinde yaşadıkları toplumu tanıma ve ona uyum sağlamalarına, ders öğretmeni ile öğrenci arasında iletişimi güçlendirmeye katkı sağlaması da öğretmenlerin derse ilişkin görüşleri arasında yer almıştır.

Araştırma sonucunda öğrenci ilgi ve isteğinin dersin seçimini etkileyen faktörlerin başında yer aldığı görülmüştür. Gündoğdu'nun araştırma sonucunda da benzer bulgulara ulaşılmıştır. Gündoğdu, seçmeli derslerin seçim kriterlerini etkileyen psikolojik faktör, akademik faktör ve çevresel faktörlerden öğrencilerin ilgi ve isteğini yansıtan psikolojik faktörün en etkili unsur olduğunu tespit etmiştir. Buna göre, "Dinimi en güzel şekilde yaşamak istiyorum" ve "İslam hakkında doğru bilgi elde etmek istiyorum" maddeleri en yüksek puanları alarak "oldukça etkili" kategorisinde yer almıştır.¹⁴

Söz konusu temel belirleyicilerden başka, bazı öğrencilerin sınıfta öğrencilerin çoğunluğu seçtiği için seçmek zorunda kaldıkları, okul idaresinin öğrenciye sormadan dersi seçtiği gibi nedenler de bulunmaktadır. Bulgular ERG (Eğitim Reformu Girişimi)'in bulguları ile benzerlik göstermektedir.¹⁵ Uysal'ın araştırma sonuçlarına göre, seçmeli derslerin seçilme sürecinde okullardaki rehberlik servisinden yeterli düzeyde yardım alınmadığı ortaya çıkmıştır. Araştırmada öğretmenlerin sadece %2.2'si öğrencilerin seçmeli dersleri seçerken

¹³ Bahçekapılı, *Yeni Eğitim Sisteminde Seçmeli Din Dersleri*, 196.

¹⁴ Gündoğdu, Yunus Bahri. "Seçmeli Din Derslerini Tercih Eden Öğrencilerin Tercihlerini Etkileyen Faktörler (Ordu Örneği)". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/2 (2015), 133.

¹⁵ Eğitim Reformu Girişimi (ERG). "Temel Eğitimin Kademelenendirilmesi Sürecinin İzlenmesi Raporu 2014-2015", Erişim 09 Temmuz 2018. <https://www.egitimreformuizlemegirisimi.org>.

rehberlik servisinden yardım aldığını belirtmiştir. Yöneticilerin görüşlerinin de bu sonuç ile örtüştüğü görülmüştür.¹⁶

Öğretmenlerin, din ahlak ve değerler alanı seçmeli dersleri içerisinde en çok Hz. Muhammed'in hayatı dersini önemsedikleri tespit edilmiştir. Bu tespit alanda yapılan diğer araştırma sonuçlarından farklıdır. Bahçekapılı ve Gürer-Keskiner'in araştırmalarında öğretmenlere göre en önemli din ahlak ve değerler alanı dersi Kuran-ı Kerim'dir.¹⁷ Ulaşılan sonucun diğer araştırma sonuçlarından farklı oluşu, araştırmamızın sadece Hz. Muhammed'in hayatı dersini konu edinmiş olmasının katılımcı görüşlerini etkilemiş olabileceği ile açıklanabilir.

Öğretmenlerin içerikle ilgili sorulara verdikleri cevaplardan içeriğin programın tematik yapısı ile şekillenmesinden kaynaklanan problemler yaşadıkları anlaşılmaktadır. Çiftçi de araştırmasında benzer sonuçlar elde etmiştir.¹⁸ Öğretmenlerin kronolojik program yapısında ısrarcı olmalarının tematik program yapısının derse girmeden önce belli bir düzeyde hazırlık gerektirmesi ve öğretmenlerin bu hazırlıktan uzak olmaları ile ilişkili olduğu düşünülebilir. Araştırmalar, öğretmenlerin çoğunluğunun programın tematik yapısından habersiz olduklarını göstermektedir.¹⁹ Bu durum öğretmenlerin programı yeterli düzeyde incelemediklerinin veya program yapısına ilişkin bilgi düzeylerinin düşük olduğuna işaret ediyor olabilir.

Ayrıca öğretmenlerin programın tematik yapısı, ders kitaplarının yetersiz olması, kitaptaki dili söylemsel bulmaları vb. gerekçelerle öğretim programını takip etmek yerine öğrencilerin ihtiyacı olduğunu düşündükleri konuları kendilerinin seçmeleri gibi bulgular göz önünde bulundurulduğunda dersin içeriğinin öğrenci ilgi ve ihtiyaçları, buldukları gelişim dönemi özellikleri ve güncel meselelere göre yeniden düzenlenmesi gerektiği anlaşılmaktadır.

İçeriğin öğretmenin dikkati doğrultusunda yeterlik kazandığı gerçeğini unutmamak gerekir. Nitekim araştırmada ders süresini "bu kitaba göre fazla bile" şeklinde görüş bildiren öğretmen olduğu gibi, "yapmak istediğim çok şey var, kitapta bir cümleyi bile kaçırsınlar istemiyorum, hepsi çok önemli" şeklinde görüş belirten öğretmen de bulunmaktadır. Bu

¹⁶ Uysal, Birgül. *Ortaokul Seçmeli Dersler Uygulamasının Okul Yöneticisi Öğretmen ve Öğrenci Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 60.

¹⁷ Bahçekapılı, *Yeni Eğitim Sisteminde Seçmeli Din Dersleri*, 198; Gürer & Keskiner, "Öğretmenlerin Görüşleri Doğrultusunda Din Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerine Dair Bir İnceleme", 231.

¹⁸ Çiftçi, Harun. *Ortaokul Din Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinin Öğretmen, Öğrenci ve Veli Görüşleri İle Değerlendirilmesi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 210.

¹⁹ Katipoğlu, İshak. *Liselerde (9. ve 10. Sınıf) Seçmeli Olarak Okutulan Hz. Muhammed'in Hayatı Dersinin Öğrenci ve Öğretmen Görüşleri Açısından Değerlendirilmesi (Samsun Örneği)*, 71.

öğretmenler aynı kitap aynı içerikten söz etmektedirler. Öğretmenlerin ders kitaplarını ve öğretim programlarını takip etmeme tutumlarının, eğitim durumlarının neredeyse her adımın planlandığı ve ders kitaplarının bu planlamaların vazgeçilmez unsurlarından biri kabul edildiği günümüz yaklaşımlarından uzak olduğu söylenebilir.

Öğretmenler derste kullanılacak materyalin az olmasının kendilerini klasik ders işleme yöntemlerini kullanmaya ittiğini ifade etmişlerdir. EBA'da yüklü olan görsel materyallerin amatör ve sistemsiz olması sebebiyle gerekli etkiyi yaratmadığı gibi kimi zaman konunun öğrenci nezdindeki ciddiyet ve önemine de zarar verdiğini belirtmişlerdir. Görür'in araştırmasında da öğretmenler, seçmeli derslerin materyallerinin geliştirilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir.²⁰ Benzer sonuçlara ulaşan Gürer-Keskiner'in konuyla ilgili tespitleri ise dikkate değerdir. Buna göre, öğretmenlerin materyallerin azlığından şikâyet etmelerine rağmen mevcut materyallerden habersiz olmaları düşündürücüdür.²¹ Öğretmenlerin gerek kendilerini geliştirmesi açısından gerek din ahlak ve değerler alanı seçmeli derslerinin tamamına yönelik olarak öğretim programlarını tanımaları açısından kurumsal organizasyonlar ve hizmet içi eğitim faaliyetleri düzenlenebilir.

Öğretmenlerin çoğunluğunun notun olumlu bir pekiştirici olarak kullanılması, öğrencilerin not yönünden "sıkıntıya, zora sokulmaması" kanaatinde oldukları anlaşılmıştır. Ancak bu konudaki öğretmen görüşleri ölçme değerlendirme ilkeleri ile uyuşmayabilir.

ÖNERİLER

Elde ettiğimiz veriler ve ulaşılan sonuçlar doğrultusunda aşağıdaki öneriler sunulabilir:

- Seçmeli Hz. Muhammed'in Hayatı dersinin, program geliştirmenin tüm unsurları açısından tekrar ele alınması ve düzenlenmesi gerektiği söylenebilir.
- Seçmeli derslerin seçiminde rehberlik servisinden etkin bir şekilde yararlanılması sürecin daha sağlıklı bir şekilde yürütülebilmesine katkı sağlayabilir.
- Hz. Muhammed'in Hayatı dersinin içeriği, güncel konular dikkate alınarak öğrenci ilgi ve ihtiyaçları doğrultusunda tekrar düzenlenmeli ve öğrenilen konular ile öğrencilerin hayatlarının azami derecede örtüşmesini sağlayacak niteliğe kavuşturulabilmelidir.

²⁰ Görür, Ümmügülüm. *Ortaokul Düzeyindeki Din Ahlak ve Değerler Alanındaki Seçmeli Derslerin Öğretmen-Öğrenci Görüşlerine Göre Program Açısından Değerlendirilmesi (Denizli Yatılı Bölge Ortaokulları Örneği)*, (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 56.

²¹ Gürer, & Keskiner, "Öğretmenlerin Görüşleri Doğrultusunda Din Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerine Dair Bir İnceleme", 252.

- Kitapların, 9. 10. 11. ve 12. sınıflara göre seri halinde 4 cilt kaynak kitap olacak şekilde hazırlanması öğrenciler için daha yararlı olabilir. Kitapların yılsonunda geri dönüşüm kutusu yerine öğrencilerin kitaplıklarında muhafazaya alacağı kaliteyi yakalamasına özen gösterilmelidir.
- Hz. Muhammed'in hayatı dersi bir geçme-kalma meselesine dönüştürülmeden değerlendirilmelidir. Dersin amacı Hz. Muhammed'in hayatını öğretmek, tanıtmak ve öğrencinin hayatında iz bırakmasını sağlamaktır. Not bu amaçlar arasında olmamalıdır. Ölçme değerlendirme hususunda yaşanan sorunun çözümü için sınav yerine performans değerlendirme sisteminin uygulanması seçmeli ders mantığına daha uygun görünmektedir.
- Kapsamlı değerlendirmelerin yapılabilmesi, alan uzmanları, öğretmen, öğrenci, eğitim yöneticisi ve veli görüşlerini inceleyen daha büyük örneklem grupları ile çalışılması derste yaşanan problemlerin en aza indirilip verimliliğinin artırılmasına yönelik adımların atılmasına ivme kazandıracaktır. Özellikle 2017'de Peygamberimizin Hayatı olarak ismi değiştirilen dersin revize edilen öğretim programı ile karşılaştırılmalı olarak inceleneceği yeni araştırmalar önem arz etmektedir.
- Bu derse girecek öğretmenlerin, ihtiyaç duyulan donanım ve yeterliliğe sahip olacak şekilde yetiştirilmesi yolunda, akademiye düşen görev, sorumluluk ve imkânların araştırıldığı çalışmaların yürütülmesi de araştırmamıza konu olan genelde din ahlak ve değerler alanı dersleri, özelde ise Hz. Muhammed'in hayatı dersinin öğrencilere ve topluma sunduğu bu önemli imkânın geleceğine yön verebilecektir.

KAYNAKÇA

- Akgül, Şükriye. *Hz. Muhammed'in Hayatı Öğretim Programının Amaçlarının ve İçeriğinin Alan Uzmanı Görüşlerine Dayalı Olarak Değerlendirilmesi*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Bahçekapılı, Mehmet. *Yeni Eğitim Sisteminde Seçmeli Din Dersleri*, İstanbul: İlke Yayınları, 2013.
- Baykara, Kevser. "İçeriğin ve Eğitim Durumlarının Düzenlenmesi", *Eğitimde Program Geliştirme*, Ed. Hasan Şeker, 163-183, Ankara: Anı Yayınları, 2012.
- Çiftçi, Harun. *Ortaokul Din Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinin Öğretmen, Öğrenci ve Veli Görüşleri İle Değerlendirilmesi*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Demirel, Özcan. *Eğitimde Program Geliştirme Kuramdan Uygulamaya*, Ankara: PegemA Yayıncılık, 2013.

Eğitim Reformu Girişimi (ERG). "Temel Eğitimin Kademelendirilmesi Sürecinin İzlenmesi Raporu", Erişim 09 Temmuz 2018. [https://:www.egitimreformuizlemegirisimi.org](https://www.egitimreformuizlemegirisimi.org)

Görer, Ümmügülsüm. *Ortaokul Düzeyindeki Din Ahlak ve Değerler Alanındaki Seçmeli Derslerin Öğretmen-Öğrenci Görüşlerine Göre Program Açısından Değerlendirilmesi (Denizli Yatılı Bölge Ortaokulları Örneği)*, Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Gündoğdu, Yunus Bahri. "Seçmeli Din Derslerini Tercih Eden Öğrencilerin Tercihlerini Etkileyen Faktörler (Ordu Örneği)". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/2 (2015), 121-155.

Gürer, Banu & Keskiner, Emine. "Öğretmenlerin Görüşleri Doğrultusunda Din Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerine Dair Bir İnceleme". *Route Educational and Social Science Journal* 8, (2016), 219-254.

Katipoğlu, İshak. *Liselerde (9. ve 10. Sınıf) Seçmeli Olarak Okutulan Hz. Muhammed'in Hayatı Dersinin Öğrenci ve Öğretmen Görüşleri Açısından Değerlendirilmesi (Samsun Örneği)*, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Kaymakcan, Recep ve Ark. *Seçmeli Din Eğitimi Dersleri İnceleme ve Değerlendirme Raporu*, İstanbul: DEM Yayınları. 2013.

Kotan, İlhami. *Ortaöğretimde Bazı Seçmeli Dini Derslere İlişkin Öğrenci Öğretmen ve Yönetici Görüşlerinin İncelenmesi*, Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Meydan, Hasan. "Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinin Öğrenci Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013), 219-250.

Meydan, Hasan. "Din Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinde Karşılaşılan Problemler (Öğretmen Görüşlerine Dayalı Nitel Bir Araştırma)", *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 3 (2015), 673-694.

MEB. Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programının Ünite ve Konuları, Ankara: *Tebliğler Dergisi* 2571 (2005).

MEB. *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı*, Ankara: Devlet Kitapları, 2010.

MEB. *Ortaöğretim Hz. Muhammed'in Hayatı Dersi Öğretim Programı*, Ankara: Talim Terbiye Kurulu Başkanlığı, 2012.

Resmi Gazete. *İlköğretim ve Eğitim Kanunu İle Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun 6287*, 2012.

Uysal, Birgül. *Ortaokul Seçmeli Dersler Uygulamasının Okul Yöneticisi Öğretmen ve Öğrenci Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Yıldırım, Ali & Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018.

Yücel, Hasan Ali. *Türkiye'de Ortaöğretim*, İstanbul: Devlet Basımevi, 1938.

Toplum Bilimleri Dergisi – Journal of Social Sciences

ISSN: 1306-7877 e-ISSN: 2147-5644

Aralık / December 2019, 27 : 676-699

**İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinde Din Sosyolojisi Dersi ve Kazanımları: Ağrı
Örneği**

Sociology of Religion Lesson and its Outcomes in The Faculty of Theology and The Faculty
of Islamic Sciences: The Example of Ağrı

Mustafa SAFA

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Sosyolojisi Öğretim Üyesi

Ağrı İbrahim Çeçen University, Faculty of Islamic Sciences, Sociology of Religion

Ağrı, Turkey

msafa@agri.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-6202-2315>

Makale Bilgisi / Article Information

<http://dx.doi.org/10.29228/tbd.2007.40188>

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 16 Kasım / November 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 30 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi / Published: 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2019

Cilt / Volume: 27

Sayfa / Pages: 676-699

Copyright © Published by Toplum Bilimleri Dergisi – Journal of Social Sciences.

All rights reserved. www.toplumbilimleri.com

İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinde Din Sosyolojisi Dersi ve Kazanımları: Ağrı Örneği

Öz: Din-toplum ilişkilerini ve dinin toplum, toplumun din üzerindeki etkilerini araştıran bir disiplin olan Din Sosyolojisi, İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinde zorunlu ders olarak okutulmaktadır. Ancak temel İslam bilimleriyle yan yana okutulan “Din Sosyolojisi” dersinin ismi, kredisi ve içeriği hem öğrenciler hem de akademisyenler arasında sürekli tartışma konusu olmuştur. Bu makalede Din Sosyolojisi dersiyle ilgili öğrencilerin önceki ön kabullerini ve dersi okuduktan sonraki kazanımlarını Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi öğrencileri üzerinden tespit etmeye çalıştık. Özellikle öğrencilerin bu dersten kazanımlarını tespit edebilmek için, fakülte 2, 3 ve 4. sınıf öğrencisi 257 öğrenciye açık uçlu soruların da bulunduğu geri bildirim anketi uyguladık. Alınan verilerin analizi neticesinde öğrencilerin içinde buldukları toplumu ve dini hayatı çözümleyebilecek bir bakış açısı ve sosyolojik düşünce becerisi kazanmalarında bu dersin faydalı olduğu bilgisine ulaşılmıştır. Ayrıca bu çalışmanın, İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinde öğrencilere daha verimli ve başarılı bir Din Sosyolojisi dersi verebilmek için gerekli değişiklik ve öngörülere katkı sağlaması da beklenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ağrı, İslami İlimler Fakültesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi, Dini Hayat.

Sociology of Religion Lesson and its Outcomes in The Faculty of Theology and The Faculty of Islamic Sciences: The Example of Ağrı

Abstract: Sociology of Religion is a discipline that investigates the relationship between religion and society and the effects of religion on society and vice versa, it is taught as a compulsory course in Theology and Islamic Sciences Faculties. However, ‘Sociology of Religion’ which is taught side by side with the basic Islamic sciences, has been the subject of constant debate among both students and academician. In this article, we tried to determine the pre-assumptions of the students about the sociology of religion course and their gains after taking the course through the students of the Faculty of Islamic Sciences of Ağrı İbrahim Çeçen University. We applied a feedback questionnaire including open-ended questions to 257 students from 2nd, 3rd and 4th years, in order to determine the students' gains from this course. As a result of the analysis of the data obtained, it was found out that this course is useful for students to gain a perspective and sociological thinking skills that can analyze their society and religious life. In addition, this study is expected to contribute to the necessary changes and predictions in order to teach the sociology of religion more efficiently and successfully to the students in the faculties of theology and Islamic sciences.

Keywords: Ağrı, Faculty of Islamic Sciences, Faculty of Theology, Sociology of Religion, Religious Life.

GİRİŞ

Sosyoloji bilimi pozitivist batı düşüncesinin üretimi bir disiplin olduğu için Müslüman bilim insanları bu bilime karşı soğuk ve uzak durdukları gibi, daha sonra özel bir sosyoloji olarak ortaya çıkan Din Sosyolojisi bilimine karşı da mesafeli durmuşlardır. Bugün de yükseköğretim düzeyinde din eğitim ve öğretimi yapan İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinde halen Din Sosyolojisi dersleri ehem mühim skalasında tartışma konusu olmaya devam etmektedir. İlahiyat ve İslami ilimler fakültelerine düz liseden gelen bazı öğrenciler sosyoloji dersi almış olsalar da Din Sosyolojisi dersi hakkında herhangi bir bilgiye sahip değiller. İmam-Hatip Liselerinde seçmeli dersler içinde yer alan felsefe ve sosyoloji dersleri için genellikle uzman öğretmen temin edilemediği için bu derslerin okutulmadığı bilinmektedir. Dolayısıyla öğrenci felsefe ve sosyoloji dersleri hakkında bir bilgi ve altyapıya sahip olmadan İlahiyat ve İslami İlimler fakültelerine gelmektedir. Hatta yüksek öğrenimde felsefe grubu derslerin İslami ilimlere hiç faydasının olmadığı, hatta inanç ve akideye zarar verici bilimler olduğu gibi düşüncelerin öğrencinin zihin dünyasında yaygın olduğu görülmektedir.

Halbuki İslam bilim geleneğinde İslam'ın bütün insanlığı hakikate davet eden son hak din olduğu gerçeği üzerinden İslam'ın evrensel özelliği sürekli vurgulanmıştır. Ancak ilk beş asırlık süreçte ortaya konulan ilmi miras daha sonraki yüzyıllarda aynı şekilde üretilip geliştirilememiş önceki mirasın tekrarı ile yetinmek zorunda kalan İslam düşünce ve ilim geleneği, 19. yüzyılda Batı'daki büyük dönüşüm ve gelişim sürecinde içine kapanmayı, hatta Batı'daki pozitivist bilimlere karşı durmayı tercih etmiştir. Halbuki Batı'da ortaya çıkan ve uygulamalı bir bilim olan Din Sosyolojisi disiplinini kiliseler çalışmalarında özellikle kullanmışlardır. Çünkü Din Sosyolojisi ile dini organizasyonlar arasında uyumlu bir birliktelik vardır. Yine İsveç, Norveç ve Finlandiya milli kiliseleri, kilise problemleriyle ilgili çalışmalar yürüten araştırma merkezleri kurmuşlardır (Furseth ve Repstad, 2011: 357). Amerika'daki birçok Hıristiyan grup da Hıristiyanlık değerlerine dayalı bir toplum yapısı oluşturmak gayesiyle sosyolojik araştırmaları yoğun bir biçimde kullanmaktadır. Fransız sosyolog Gabriel Le Bras Katolik Kilisesi'ni canlandırmak gayesiyle 1930'larda yürüttüğü popüler dindarlık araştırmalarıyla deneysel araştırmacıların ilklerinden olmuştur. Diğer ülkelerde de benzer dini sosyolojiler inşa edilmiştir. Yine özellikle Almanya'da din adamlarının rollerine ve dünya ile ilişki potansiyellerine odaklanan pastoral sosyoloji geliştirilmiştir (Furseth ve Repstad, 2011: 357).

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulduğu ilk yıllarda 3 Mart 1924 tarihinde yürürlüğe giren Tevhid-i Tedrisat Kanunu uyarınca lağvedilen medreselerin yerine kurulan modern din bilimleri ağırlıklı İstanbul Darülfünun İlahiyat Fakültesi, bir "sosyoloji fakültesi" olmakla itham edilmiştir. Sosyoloji fakültesi olmakla itham edilen modern din bilimleri ağırlıklı

Darülfünun, 31 Mayıs 1933 tarihli üniversite reformu yasası ile kapatılarak, 16 yıllık süreçte yüksek dini eğitim ve öğretim yapılamamıştır. Modern Türkiye’de ikinci defa 21 Kasım 1949 tarihinde Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi açılmıştır. 1959 yılında İstanbul’da Millî Eğitim Bakanlığı’na bağlı Yüksek İslam Enstitüsü açılmış, 1965 yılından sonra buna yenileri eklenmiştir (Öztürk, 2015: 32-33). Ayrıca 1971 yılında Erzurum Atatürk Üniversitesi bünyesinde İslami İlimler Fakültesi açılmış ve bu kurumlar 1982 yılına kadar yüksek dini eğitime devam etmişlerdir. Yükseköğretim Kurulu/YÖK’ün kurulmasıyla 1982 yılından itibaren Erzurum İslami İlimler Fakültesi ve Yüksek İslam Enstitüleri İlahiyat Fakültesi’ne dönüştürülmüştür (Okumuş, 2007: 60). Üniversitelerin üst kurulu olan Yükseköğretim Kurulu/YÖK, Avrupa’da ortak bir üniversite alanı oluşturma gayesiyle oluşturulmuş olan Bologna sürecine¹ 2001 yılında katılarak, Avrupa yükseköğretim sistemiyle ortak hareket etme sürecine girmiştir.

2007 yılından itibaren Türkiye genelinde bütün şehirlerde Üniversiteler kurulmuş ve yeni kurulan bu üniversitelerin hemen hemen tamamında İlahiyat ya da İslami İlimler Fakültesi adı altında yüksek dini eğitim kurumları açılmıştır. Bugün İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinin sayısı 100’den fazladır. Yeni dönemde teoloji fakültelerinin bu isim çeşitliliğiyle bu kadar çoğalması yeni tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Özellikle daha önceden var olan müfredatın içeriğiyle ilgili tartışmalar yeni bir boyut kazanmıştır. İlahiyat ve İslami İlimler Fakültesi arasında ne fark vardır? İslami İlimler Fakülteleri, İlahiyat Fakültelerine alternatif olarak mı açılmıştır? İslami İlimler Fakültelerinde Felsefe grubu dersler olmalı mıdır? tarzındaki sorular hem akademik çevreyi hem de kamuoyunu önemli ölçüde meşgul etmektedir. Halen aralarında isim farklılığı dışında hiçbir fark olmayan, aynı müfredatla eğitim-öğretim yapan bu fakülteler zaman zaman birbirine alternatif gibi görülebilmekte; İslami İlimler Fakültelerinde felsefe ve din bilimlerinden arındırılmış, temel İslam bilimleri eksenli bir eğitim yapılması gerektiği görüşünü dillendirenler olabilmektedir. Ya da İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinde müfredatın temel İslam bilimlerine dayalı dersler ekseninde oluşturulup, felsefe ve din bilimleri derslerinin asgari iki krediyi geçmeyecek şekilde müfredatta yer alması gerektiği tartışmaları öne çıkmaktadır (Bkz. Toktaş vd., 2016: 149-151).

Yüksek dini eğitimde temel İslam bilimleri ve felsefe grubu dersleri ilişkisi ve oranları tartışılırken, Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesindeki İlahiyat ve İslami İlimler Fakülteleri

1 Bologna Süreci’nin temelleri 1998 yılında Fransa, İtalya, Almanya ve İngiltere eğitim bakanlarının Sorbonne’da gerçekleştirdikleri toplantı sonunda yayımlanan “Sorbonne Bildirisi” ile atılmıştır. Avrupa’da ortak bir yükseköğretim alanı yaratma fikri ilk kez bu bildiri ile ortaya çıkmıştır. Ancak, Bologna Süreci resmi olarak 1999 yılında Bologna Bildirisi’nin 29 Avrupa ülkesinin yükseköğretimden sorumlu bakanları tarafından imzalanması ve yayımlanması ile başlamıştır. Bologna Bildirisi’nin yayımlanmasından iki yıl sonra, Türkiye, Hırvatistan ve Kıbrıs Rum Kesimi de bu sürece katılmıştır (uluslararası.yok.gov.tr, 2019).

de bölgenin geleneksel dini eğitim otoriteleri tarafından meşruiyet sorunuyla karşı karşıya bırakılabildiği bir zeminde, İslami İlimler Fakültesi öğrencilerinin felsefe grubu derslere karşı çekinceli hatta mesafeli durdukları görülmektedir. Aynı önyargı ve kabul lise eğitiminde felsefe dersleri almamış öğrencilerde de görülmektedir. Bölge medreselerinde temel İslam bilimlerinin temelinde olmazsa olmaz bir bilim kabul edilen mantık ve bu bilimin kitabı İsağocî'nin şerh ve haşiyeleri okutulmasına rağmen, medrese hocalarında felsefe grubu derslere karşı büyük bir önyargı ve karşıt duruş görülmektedir. Hatta bu bilimlerin temel İslam bilimlerine zarar verdiği düşüncesi yayılmaktadır. Bu çerçevede öğrencilerin Din Sosyolojisi dersine karşı tutumlarını ölçmek, hem de öğrenci ile ders arasındaki ilişkinin öğrenci açısından gözden geçirilmesini sağlamak amacıyla Din Sosyolojisi dersi ve temel İslam bilimleri içindeki fonksiyonunu konu edinen bu araştırmanın yapılma zarureti hasıl olmuştur.

Araştırmanın evrenini oluşturan Ağrı İslami İlimler Fakültesi, 2007 yılında kurulan Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi bünyesinde 2012-2013 Eğitim-Öğretim yılında açılarak eğitime başlamıştır. Fakültenin ismi bölgenin geleneksel dini ilimlere olan yaklaşım ve hassasiyeti göz önüne alınarak, "İslami İlimler Fakültesi" olarak belirlenmiş ve bu şekliyle resmileştirilmiştir. Üniversite genelinde olduğu gibi İslami İlimler Fakültesine de Ağrı ve civarı Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesi öğrencilerinin yoğun ilgisi görülmektedir. Ağrı'da açılan İslami İlimler Fakültesi, özellikle yaygın öğretim diyebileceğimiz medrese eğitimi alan öğrencilerin ve din görevlilerinin de lisans tamamlamak için tercih ettikleri, ilgi gösterdikleri bir fakülte haline gelmiştir.

1. AMAÇ VE ÖNEM

Bu çalışmada öğrencilerin İslami İlimler Fakültesine gelmeden önceki algılarını ve bu dersi aldıktan sonraki tutumlarını ölçmek; "İslami İlimler eğitimi sadece temel İslam bilimleri üzerine mi yoğunlaşmalı, yoksa genel din bilimleri arasında yer alan Din Sosyolojisi dersi ile desteklenmeli midir?" sorusu etrafında öğrencilerin algılarının ve bu dersle ilgili kazanımlarının neler olduğu inceleme konusu yapılmıştır. Vahyin evrenselliği ve günümüz dünyasının küreselliği dikkate alınır, din-evren, din-toplum ilişkilerinin dikotomik olarak bilinmesi açısından öğrencinin dini hangi ölçekte anlaması ve algılaması gerektiğine Din Sosyolojisi dersinin katkısı göz ardı edilemeyeceği için araştırmada bu katkıların tespit edilebilmesi önemlidir.

İnanç ve teoriye dayalı olarak öğretilen, üretilerek toplumda faydalı hale getirilmesi ve yayılması hedeflenen temel İslam bilimlerinin uygulanacağı toplumu ve toplumsal yapıyı küresel ölçekte, dini ve seküler boyutlarıyla bilmek ve bu ilişkileri tahlil edebilecek bir mantık yapısına ulaşabilmek için Din Sosyolojisi bilimine olan ihtiyaç aşikardır. Öğrencide farkındalık meydana getirme, sosyolojik düşünce ve bakış açısı kazandırma gayesinde olan bu dersin etkilerini ölçerek, öğrencinin durumunu tespit etmek gerekmektedir. Dersin

öğrenciye sağlaması gereken katkının daha etkin olabilmesi için öğrencinin önyargı, şüphe, dışlama, etkisiz hale getirme gibi derse karşı olumsuz düşünce ve davranışlarının tespit edilerek bunların izalesi ya da olumluya çevrilmesi için bu araştırma ile önemli tespitler elde edileceği umulmaktadır. Araştırmada eğitimin içinden İlahiyat ve İslami İlimler Fakültesi öğrencilerinin Din Sosyolojisi dersiyle ilgili önyargı ve düşüncelerinin öğrenilerek bir durum tespitinin yapılabileceği, bu dersle ilgili kazanımların öğrenilebileceği varsayımıyla hareket edilmiştir.

2. DİN SOSYOLOJİSİ BİLİMİ

Sosyal Bilimler Batı'da 17 ve 18. yüzyılda Voltaire, Montesquieu, Goethe, Ferguson gibi düşünürlerle gelişmeye başlamıştır (Sanay, 2014: 7). Özellikle sosyal bilimlerin gelişiminin ivme kazandığı 19. yüzyılın ilk yarısını kapsayan bir dönemde pozitivist karakteriyle sosyoloji bilimi müstakil bir bilim olarak ortaya çıkmıştır. Din sosyolojisi ise, önce felsefenin, arkasından diğer sosyal bilimler, insan bilimleri ve din bilimlerinin, özellikle de sosyolojinin içinde bir varlık alanı elde etmiş; 19. yüzyılın sonunda kendine has araştırma alanı, konuları, yöntem ve teknikleri olan bağımsız, müstakil bir alt disiplin olarak ortaya çıkmıştır. Din Sosyolojisi, değişik anlayış ve yönelimlere sahip Batı kültürü içinde gelişmiştir. Kurumsallaşma ve sistemleşmesini yine Batı'da ortaya atılan teori, araştırma yöntem ve teknikleriyle Batı ülkelerinin sorunlarına göre tamamlamıştır. Bu bakımdan Din Sosyolojisi, Batıların kültürel ve dini ortamında üretilen, onların dinleri, kültürleri, değerleri ve sorunlarıyla sıkı sıkıya ilişkili yöntem, teknik ve araştırma alanlarına bağlı bir bilim görüntüsüne sahiptir (Günay, 2009: 8).

İslam dünyasında ise, İslam'ın ilk birkaç yüzyılında Müslümanlar ortaya koydukları bilimlerle, hızla gelişen ve değişen sosyal şartlarda karşılaşılan problemlere çok canlı dinamik çözümler üretmeyi başarmışlardır. Öyle ki üretilen bilim sayesinde, içtihadı ihtiyaç kalmadığı görüş ve düşüncesiyle içtihat kapısının kapandığını söylemişlerdir. Fakat bu düşünce ve bakış açısı, İslam toplumunun içine kapanmasına, taklitçiliğe, gelenekselleşmeye, durağanlığa ve çöküntüye götüren statik bir zihniyetin egemen olmasına yol açmıştır (Günay, 2009: 11).

İslam dünyasında 15. yüzyılda İbn Haldun'un çalışmaları herhangi bir karşılık bulmadığı gibi, Osmanlı medreselerinde de Din Sosyolojisi diyebileceğimiz bir çalışmadan da bahsedilmiyor. Belki modern sosyolojiye hazırlık denilebilecek öncü çalışmalar mahiyetinde, Osmanlı'nın duraklama ve çöküş sürecine girdiği 17. yüzyıldan itibaren imparatorluğun sorunlarına eğilen bazı Türk mütefekkirlerinde İbn Haldun'un "Mukaddime" sine bir yönelim gözlemlenebilir. Çok zayıf olan bu yönelim, 19. yüzyılın sonuna kadar devam etmiş, ancak bir Din Sosyolojisi bilimi ortaya koyma istidadı gösterememiştir. Bu açıdan Din Sosyolojisi Osmanlı medreselerinde hiçbir zaman bir varlık alanı edinememiştir (Günay, 2009: 13-28).

3. İLAHİYAT VE İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTELERİNDE DİN SOSYOLOJİSİ ÖĞRETİMİ

19. yüzyılın sonu 20. yüzyılın başlarında Batı sosyolojisinin Türkiye'ye girmeye başladığını, ilk defa Ziya Gökalp'in 1916-1917 eğitim yılında Darülfünun Edebiyat şubesinde ilerlemiş öğrencilere Din Sosyolojisi dersi verdiğini biliyoruz. Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra 1924 yılında İstanbul'da Darülfünuna bağlı olarak kurulan İlahiyat Fakültesinin programına haftada iki saat "Dini İçtimaiyat" dersi konulmuş ve İsmail Hakkı Baltacıoğlu "Dini İçtimaiyat Müderrisi" olarak görevlendirilmiştir. O dönemde Din Sosyolojisi dersi birçok tartışmalara neden olmuş ve bu tartışmalar 1949 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin müfredatına Din Sosyolojisi dersi konulurken de gündeme gelmiştir. Darülfünun İlahiyat Fakültesinin "bir nevi sosyoloji fakültesi" yapıldığından yakınan Baltacıoğlu, Ankara'da açılacak ilahiyat fakültesinde "İslami bilgilerin esas, sosyolojik bilgilerin yardımcı olacağı" görüşünü beyan etmiştir. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Din Sosyolojisi derslerini felsefeci Mehmet Karasan okutmuş, daha sonra Alman sosyolog Hans Frayer 1959-1960 Eğitim-Öğretim yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Din Sosyolojisi dersi vermiştir. H. Frayer'in fakültede verdiği ders notları Türkçeye çevrilerek "Din Sosyolojisi" adı altında 1964 yılında ilk Din Sosyolojisi kitabı olarak yayınlanmıştır. H. Frayer'in öğrencisi olan Mehmet Taplamacıoğlu, Ankara İlahiyat başta olmak üzere Türkiye'deki ilahiyat fakültelerinde Din Sosyolojisi biliminin kurumsallaşmasına önemli katkılar sağlamıştır (Günay, 2009: 28-29).

1980'li yıllarda, başta Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi olmak üzere diğer yeni ilahiyatlarda Din Sosyolojisi kürsüleri, daha sonra Din Sosyolojisi Anabilim ve Bilim dalları kurumsallaşmıştır (Günay, 2009: 31). İçinde bulunduğumuz 2019-2020 Eğitim-Öğretim yılı itibarı ile İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinin sayısının 105 civarında olduğu bilinmektedir.² Genellikle fakültelerin müfredat programlarında Din Sosyolojisi zorunlu üç kredili bir ders olarak yer almaktadır. Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nde 2013-2014 Eğitim-Öğretim yılından itibaren uygulanan müfredat programında üçüncü yarıyılta iki kredi Sosyolojiye Giriş, dördüncü yarıyılta iki kredi Din Sosyolojisi dersi yer almakta idi. 2017-2018 Eğitim-Öğretim yılında düzenlenen pedagojik formasyonlu yeni müfredat programında Sosyolojiye Giriş dersi beşinci yarıyılta, Din Sosyolojisi dersi de altıncı yarıyıl bahar döneminde yer almıştır (Safa, 2017: 183).

² 2019-2020 Eğitim-Öğretim yılı için YÖK İlahiyat ve İslami ilimler Fakülteleri seçim kılavuzunda Türkiye'de öğrenci alan 68 İlahiyat Fakültesi sıralanmıştır. Türkiye dışında YÖK'e bağlı Kıbrıs Yakınoğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kıbrıs Sosyal Bilimler Üniversitesi Dini İlimler Fakültesi ve Kazakistan Hoca Ahmet Yesevi Üniversitesi Beşerî Bilimler Fakültesi'yle beraber öğrenci alan İlahiyat Fakültesi sayısı 71 olarak belirtilmiştir. İslami İlimler Fakültesi listesinde ise 20 tane devlet üniversitesinde, 4 tane de vakıf üniversitelerinde olmak üzere 24 İslami İlimler Fakültesi ismi yer almıştır. Toplam aktif eğitim yapan 95 adet İlahiyat ve İslami İlimler Fakültesi'nin olduğu bilinmektedir (yokatlas.gov.tr, 2019).

4. EVREN VE ÖRNEKLEM

Araştırmanın evrenini ve örneklemini, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi 2, 3 ve 4. sınıf öğrencileri oluşturmaktadır. Anket uygulaması Din Sosyolojisi dersi almamış olan hazırlık ve 1. sınıf öğrencileri dışında 2, 3 ve 4. sınıfların tamamına uygulandığı için küçük, belirli bir alanda uygulanan ve her birimin örnekleme katıldığı örneklem seçim tekniği olan tamsayı/doyma tekniği uygulanmıştır denilebilir. Anket uygulaması 2018-2019 eğitim-öğretim yılı bahar döneminde Mayıs ayının sonunda yapılmıştır. 2, 3 ve 4. sınıflar kız ve erkek sınıfları olmak üzere ikişer sınıftan oluşmaktadır. Buna göre örneklem grubunun 120 tanesini erkek öğrenciler; 137 tanesini de kız öğrenciler oluşturmaktadır. İslami İlimler Fakültesi Arapça hazırlık sınıfı ve birinci sınıfta okuyan öğrenciler araştırma kapsamına dahil edilmemiştir.

5. ARAŞTIRMANIN KAPSAM VE SINIRLARI

Din Sosyolojisi dersi, Türkiye'deki İlahiyat, İslami İlimler, Dini İlimler isimleriyle yüksek öğrenimde yer alan teoloji fakültelerinin programlarında da temel zorunlu derslerdendir. Öğrencilerin genel olarak Din Sosyolojisi dersine karşı benzer tutumlar gösterdikleri bilinmektedir. Araştırmada anket uygulaması Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi öğrencileriyle sınırlı tutulmuştur.

Ağrı İslami İlimler Fakültesi müfredat programında Din Sosyolojisi dersi 2. sınıf bahar döneminde okutulduğu için uygulamaya hazırlık sınıfları ve 1. sınıflar dahil edilmemiştir. Anket uygulaması daha önce Din Sosyolojisi dersini almış olan 3. ve 4. sınıf öğrencileriyle, Din Sosyolojisi dersini almakta olan ikinci sınıf öğrencilerine uygulanmıştır. Anket formları sınıflarda derse başlamadan önce öğrencilere dağıtılarak, cevaplandıktan sonra hemen toplanmıştır. Uygulamada herhangi bir güçlükle karşılaşmamış, anket uygulaması esnasında derste olmayan öğrenciler uygulamanın dışında kalmışlardır. Ayrıca bazı sınıflarda Din Sosyolojisi öğretim üyesinin bizzat kendi öğrencilerine anket uygulamasının bağımlı değişkenlere verilecek cevaplarda birtakım sapmalara yol açabileceği ihtimali gözden uzak tutulmamalıdır. Dağıtılan ve toplanan anket formlarından geçerli olarak değerlendirmeye alınan formlar 2, 3 ve 4. sınıf öğrencisi olan 257 örneklem öğrenciyle sınırlıdır.

6. ARAŞTIRMANIN HİPOTEZLERİ

Araştırmanın hipotezleri şu şekilde ifade edilebilir:

1. İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerine gelen öğrenciler Temel İslam Bilimleri dersleri hakkında genel bir bilgiye ve farkındalığa sahip olmalarına rağmen Din Sosyolojisi dersinin isminden, içeriğinden ve bu dersi niçin okumaları gerektiğinden habersizdirler.

2. İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinde zorunlu olarak okutulan Din Sosyolojisi dersinin İslam bilim geleneğinde yerinin olmadığı, tamamen modern Batı eğitim sisteminin

bir ürünü olduğu ön kabulünden hareketle öğrenciler, Din Sosyolojisi dersinin İslami ilimler için gerekli olmadığı hatta İslam inanç esaslarına zarar vereceği görüş ve düşüncesine sahiptirler.

3. Din sosyolojisi dersinde modern Batı düşüncesine ait kavramların kullanılmasından dolayı bu dersin kolay ve anlaşılır olmadığı, bu dersi anlayamayacakları ve başaramayacakları düşüncesi öğrencilerde yaygın bir önyargıdır.

4. Öğrenciler Din Sosyolojisi dersinin bugünün İslam toplumlarını ve mevcut problemlerini konu edinmeyen bir bilim olarak algılamadıkları ve dersin güncel ilgilerinin farkında olmadıkları; ayrıca Din Sosyolojisi dersinin insan için gönderilmiş olan dini, insan ve toplum üzerinden anlama, yorumlayabilme ve dinin teorik ve pratik düalizmini anlayabilme özelliği sağlayacağına farkında olmadıkları bilinmektedir.

5. Öğrenciler, İlahiyat ve İslami İlimler fakültelerinde okutulan Din Sosyolojisi derslerinin öğrenciye sosyolojik düşünebilme yeteneğini kazandıracağını; dışa açılma, olayları farklı pencereden yorumlama imkânı vereceğini bilmediklerinden ve bu dersin dini gerçeklik algısı kazandırma özelliğinin farkına varamadıklarından dolayı öğrencilerin Din Sosyolojisi dersini gereksiz, faydasız, hatta zararlı gördükleri gözlemlenmektedir.

7. YÖNTEM VE TEKNİKLER

Bu çalışmada karma yöntem diyebileceğimiz nicel ve nitel araştırma yöntemleri bir arada kullanılmaya çalışılmıştır. Nicel yöntem, gözlem ve ölçmeye dayalı, tekrarlanabilen, objektif araştırma yaklaşımıdır. Nitel yöntem ise, gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel veri toplama yöntemlerinin kullanıldığı, algıların ve olayların doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konmaya yönelik sürecin izlendiği araştırmadır. Nitel araştırmanın amacı bireylerin toplumsal dünyalarını nasıl oluşturduklarını anlamak ve içinde yaşadıkları toplumsal dünyayı nasıl algıladıklarını yorumlamaya çalışmaktır. Nitel araştırma, Ne? Nasıl? Niçin? sorularına yanıt arar (Kurt, 2013: 9). Bu bağlamda İslami İlimler Fakültesi öğrencilerinin Din Sosyoloji dersiyle ilgili önceki düşünceleri, bu dersi okurken derse olan yaklaşımları, bu ders sayesinde temel İslam bilimlerine ve dini yorumlamada farkındalık meydana getirip getirmediğinin anlaşılması için kapalı anket sorularıyla beraber açık uçlu sorularla da zenginleştirilmiştir. Ayrıca, eğitimin içinde olan araştırmacının yıllar içinde yaşadığı tecrübeler de öğrencilerin tutumlarını anlamada ve çözümlenmede önemli rol oynamıştır.

Ağrı İslami İlimler Fakültesi ders müfredatına göre öğrenciler ikinci sınıf güz döneminde haftada iki kredili Sosyolojiye Giriş; bahar döneminde ise iki kredili Din Sosyoloji dersi almaktadırlar. Sosyolojiye Giriş ve Din Sosyolojisi derslerini okumuş, Din Sosyolojisi dersi hakkında değerlendirme yapabilecek deneyime sahip olduğu düşünülen ikinci, üçüncü ve dördüncü sınıf öğrencilerine beşli likert ölçeğine göre hazırlanmış "Din Sosyolojisi Geri Bildirim Anketi" uygulanmıştır. Araştırmada öğrencilere 19 kapalı uçlu, iki

tane de açık uçlu soru sorularak, doğrudan gözlem yöntemiyle anket uygulama tekniği kullanılmıştır. Ankette beşli likert kullanılmakla beraber, Din Sosyolojisi dersinin kaçınıcı sınıfta okutulmasının daha faydalı olacağı; Din Sosyolojisi dersi yerine hangi ders okutulsa daha faydalı olur şeklinde açık uçlu iki soru sorulmuştur. Ayrıca öğrencilerin varsa, konuyla ilgili görüş ve kanaatlerini belirtmeleri de istenmiştir.

Bu çalışmada araştırmanın bağımsız değişkeni olan İslami İlimler Fakültesi öğrencilerinin Din Sosyolojisi dersine karşı tutumları; sınıf seviyeleri, cinsiyetleri, mezun oldukları lise ve ailelerinin yaşadığı köy, ilçe, şehir ve büyükşehir gibi bağımsız değişkenlere göre veriler değerlendirilmeye çalışıldı. Bağımlı değişken sorular üç kategoride ele alındı. İlk üç soruda öğrencinin Fakülte öncesi Din Sosyolojisi bilimi ve dersi ile ilgili farkındalığını tespit etmeye yönelik sorular soruldu. İkinci kategorideki dokuz soruda Din Sosyolojisi dersi okuyan öğrencilerin bu ders ve bilimle ilişkisel tutumları ölçülmeye çalışıldı. Diğer üçüncü kategorideki yedi soruyla öğrencinin okuduğu temel İslam bilimlerine ve hayata sosyolojik bakışında ve düşünce dünyasında var olan kazanımlar tespit edilmeye çalışıldı.

Yapılan uygulamada 5'li likert ölçeğine göre her madde için "Tamamen Katılıyorum", "Katılıyorum", "Fikrim Yok", "Katılmıyorum" ve "Hiç Katılmıyorum" seçenekleri kullanıldı. Elde edilen veriler, SPSS-25 paket programı yardımıyla analiz edilmeye çalışıldı. Araştırmada demografik veriler ve ölçek dışı değerlendirilen sorular frekans dağılımı yardımıyla incelendi. İki grup arasındaki ilişkilerde t-testi kullanıldı.

8. ÖRNEKLEMİN OLGUSAL DURUMU

Örneklem grubunu oluşturan öğrencilerin olgusal durumuyla ilgili bağımsız değişken dediğimiz kişisel özellikleri, kız-erkek, İmam-Hatip Lisesi ya da normal lise mezunu olma, ailesinin oturduğu yerleşim yeri yani öğrencinin yetiştiği köy, ilçe, şehir, büyükşehir, şu anda kaçınıcı sınıfta olduğu gibi olgusal durumlara bağlı özellikler, öğrencinin Din Sosyolojisine bakış açısını, yaklaşımını, ders ile ilişkilerini anlamada önemli katkı sağlayacak değişkenlerdir. Bundan dolayı araştırmanın konusuna uygun olarak örneklem grubunun olgusal durumu olarak öğrencinin cinsiyeti, sınıfı, mezun olduğu lise, yaşı ve ailesinin oturduğu yer bağımsız değişkenler olarak ele alınmıştır. Örnekleme oluşturan öğrencilerin kişisel bilgileriyle ilgili durumları aşağıdaki üç tabloda olduğu gibi belirlenmiştir:

8.1. Örneklem Grubunun Sınıf ve Cinsiyet Dağılımı

Tablo 1: Örneklemen sınıflara ve cinsiyete göre dağılımı

Sınıflar	Erkek		Kız		Toplam	
	f	%	f	%	f	%
2. Sınıf	55	56,7	42	30,7	97	100,0
3. Sınıf	40	33,3	41	29,9	81	100,0
4. Sınıf	25	20,8	54	39,4	79	100,0
Toplam	120	46,7	137	53,3	257	100,0

Araştırmaya katılan 257 öğrencinin %53,3'ünü kız ve %46,7'sini erkek öğrenciler oluşturmaktadır. Öğrencilerin %37,7 si ikinci sınıf, %31,6'sı üçüncü sınıf, %30,7'si dördüncü sınıf öğrencisidir. Ağrı İslami İlimler Fakültesinde kız öğrencilerin oranının erkeklerden fazla olduğu görülmektedir. Eskiden beri Ağrı merkezi, ilçeleri ve köylerinde ilköğretim ve lise eğitiminde Ağrılıların kızları da erkekler gibi ayırım olmaksızın okuttukları bilinmektedir (Safa: 2013; 2016). Ağrı'da kızların üniversite eğitimine de yoğun olarak katıldığı gözlemlenmektedir. Örneklemi oluşturan 257 öğrencinin sınıflara dağılım yüzdeleri %30-37 aralığında birbirine yakındır.

8.2. Örneklem Grubunun Mezun Olduğu Liseye Göre Dağılımı

Tablo 2: Örneklemen mezun olduğu lise

	2. Sınıf		3. Sınıf		4. Sınıf		Toplam	
	f	%	f	%	f	%	f	%
İmam-Hatip Lisesi	56	57,7	52	64,2	46	58,2	154	60,0
Diğer Liseler	41	42,3	29	35,8	33	41,8	103	40,0
Toplam	97	100,0	81	100,0	79	100,0	257	100,0

Ankete katılan öğrencilerin %60'ını İmam-Hatip Lisesi mezunu öğrenciler oluştururken, %40'ını normal lise ve diğer meslek lisesi mezunu öğrenciler oluşturmaktadır. Türkiye genelinde olduğu gibi Ağrı'da da İslami İlimler eğitimini tercih eden öğrencilerin %60 oranında İmam-Hatip Lisesi mezunu öğrencilerden oluştuğu görülmektedir.

8.3. Örneklemenin Ailesinin Oturduğu Yerleşim Birimine Göre Dağılımı

Tablo 3: Örneklemenin ailesinin oturduğu yerleşim birimi

	Erkek		Kız		Toplam	
	f	%	f	%	f	%
Köy	44	36,7	24	17,5	68	26,4
Kasaba	2	1,7	2	14,4	4	1,6
İlçe	25	20,8	36	26,3	61	23,7
Şehir	33	27,5	46	33,6	79	30,8
Büyükşehir	16	13,3	29	21,2	45	17,5
Toplam	120	100,0	137	100,0	257	100,0

Ankete katılan 257 örneklem öğrenciden %28,0 oranında 72 öğrencinin ailesi köy ve kasabada oturmaktadır. İlçe merkezinde oturan öğrenci aileleri ise 61 olup %23,7 oranındadır. 124 öğrencinin ailesi, %48,3 oranında şehir ve büyükşehirde oturmaktadır. Dolayısıyla öğrencilerin yarıya yakınının şehir ve büyükşehir merkezinde oturan ailelerin şehirde yetişmiş çocukları olduğu dikkat çekmektedir. 2018 yılı Türkiye İstatistik Kurumu verilerine göre Türkiye'nin 82,003882 olan nüfusunun %92,3 oranında ilçe ve şehir merkezlerinde oturduğu; %7,7 oranında nüfusun da kasaba ve köylerde oturduğu tespit edilmiştir (tuik, 2018). Ağrı İslami İlimler Fakültesinde ailesi köy ve kasabada oturan öğrenci oranı Türkiye ortalamasının 3,6 katı oranındadır. Köy ve kasabadan gelen erkek öğrenciler %36,7 oranla kızların iki katından fazladır.

9. FAKÜLTE ÖNCESİ ÖĞRENCİLERİN DİN SOSYOLOJİSİYLE İLGİLİ FARKINDALIKLARI

Temel İslam bilimleri alanı dışında felsefe ve din bilimleri alanında yer alan Din Sosyolojisi bilimi ve dersiyile ilgili öğrencilere 2. sınıfta okudukları Din Sosyolojisi dersi hakkında, İslami İlimler Fakültesine gelmeden önce bilgi sahibi olup olmadıklarını ölçmek amacıyla tablo 4'teki farkındalık sorusu sorulmuştur. Tablo 5'te Din Sosyolojisi dersiyile ilgili kanaatlerinin ve temel İslam bilimleri içinde bu ders ve bilim dalıyla ilgili algı ve anlayışlarını ölçmek için; "Din Sosyolojisinin faydasız ve dini inancı zedeleyen zararlı bir etkinlik olduğunu düşünüyordum." Sorusu sorulmuştur. Tablo 6'da dini ilimlerle genel sosyoloji biliminin ilişkisine dönük daha önce ne düşündükleri ölçülmeye çalışılmıştır.

Tablo 4: "İslami İlimler Fakültesine gelmeden önce Din Sosyolojisinin ne olduğunu ve konusunu biliyordum." sorusuyla ilgili bulgular:

	İmam-Hatip Lisesi Mezunu		Lise Mezunu		Toplam	
	f	%	f	%	f	%
Tamamen Katılıyorum	16	10,4	14	13,6	30	11,7
Katılıyorum	58	37,6	43	41,8	101	39,3
Fikrim Yok	30	19,5	10	9,7	40	15,5
Katılmıyorum	32	20,8	27	26,2	59	23,0
Hiç Katılmıyorum	18	11,7	9	8,7	27	10,5
Toplam	154	100,0	103	100,0	257	100,0

Tablo 4'de "İslami İlimler Fakültesine gelmeden önce Din Sosyolojisinin ne olduğunu ve konusunu biliyordum." sorusuna; İmam-Hatip Lisesi mezunu öğrencilerin ancak %10,4 tamamen katıldığını belirtirken, %37,7'si katıldığını belirtmiştir. Soruya %9,7 oranında lise mezunu öğrenci "Fikrim Yok" seçeneğini işaretlerken, İmam-Hatip Lisesi mezunu öğrencilerin lise mezunlarının iki katı oranda %19,5 olarak cevap verdikleri gözlemlenmiştir. Lise mezunu öğrencilerin %13,6 tamamen katılıyorum ve %41,8 oranında katıldıklarını belirtmeleri İmam-Hatip mezunu öğrencilerden daha yüksek olduğu gözlemlenirken; fikrim

yok seçeneğini daha az işaretlemiş olmaları görüşlerini daha rahat ve açık bir şekilde ortaya koyabildiklerini göstermektedir.

Tablo 5: “Din Sosyolojisinin faydasız ve dini inancı zedeleyen zararlı bir etkinlik olduğunu düşünüyordum.” sorusuyla ilgili bulgular:

	İmam-Hatip Lisesi Mezunu		Lise Mezunu		Toplam	
	f	%	f	%	f	%
Tamamen Katılıyorum	4	2,6	1	1,0	5	1,9
Katılıyorum	9	5,9	8	7,8	17	6,7
Fikrim Yok	13	8,4	9	8,7	22	8,6
Katılmıyorum	49	31,8	30	29,1	79	30,7
Hiç Katılmıyorum	79	51,3	55	53,4	134	52,1
Toplam	154	100,0	103	100,0	257	100,0

Tablo 5’de “Din Sosyolojisinin faydasız ve dini inancı zedeleyen zararlı bir etkinlik olduğunu düşünüyordum.” sorusuna İmam-Hatip mezunu öğrenciler %83,1 oranında katılmıyorum ve hiç katılmıyorum seçeneğini işaretleyerek dersin ve bilimin faydasız, dini inancı zedeleyen zararlı bir etkinlik olduğunu düşünmediklerini ifade etmişlerdir. Lise mezunu öğrencilerin bu soruya İmam-Hatip mezunlarından daha yüksek oranda “Fikrim Yok” seçeneğini işaretlemeleri, Tablo 4’deki Din Sosyolojisinin konusunu bilme oranlarının yüksekliği ve düşük oranda “Fikrim Yok” seçeneğini işaretlemeleriyle çelişmektedir. Lise mezunlarının İmam-Hatip mezunlarıyla neredeyse aynı oranda %82,5, Din Sosyolojisinin dini inancı zedeleyen zararlı bir etkinlik olduğunu düşünmediklerini, katılmıyorum ve hiç katılmıyorum olarak belirtmiş olmaları, bu öğrencilerin geçmişe dönük bu soruya şu andaki kanaatleri üzerinden fikir beyan etmiş olabileceklerini akla getirmektedir.

Tablo 6: “Dini ilimlerle sosyoloji biliminin hiçbir ilişkisi olamayacağını düşünüyordum.” sorusuyla ilgili bulgular:

	İmam-Hatip Lisesi Mezunu		Lise Mezunu		Toplam	
	f	%	f	%	f	%
Tamamen Katılıyorum	7	4,5	1	1,0	8	3,1
Katılıyorum	15	9,7	11	10,7	26	10,1
Fikrim Yok	13	8,5	9	8,8	22	8,6
Katılmıyorum	52	33,8	32	31,0	84	32,7
Hiç Katılmıyorum	67	43,5	50	48,5	117	45,5
Toplam	154	100,0	103	100,0	257	100,0

Tablo 6’da genel sosyoloji ile İslami ilimler arasında ilişki olup olmadığıyla ilgili öğrencilerin farkındalıklarını ölçmek için sorulan “Dini ilimlerle sosyoloji biliminin hiçbir ilişkisi olamayacağını düşünüyordum.” olumsuz sorusuna verilen cevapları içermektedir.

İmam-Hatip mezunu öğrenciler bu soruya %14,2 oranında tamamen katılıyorum ve katılıyorum şeklinde cevap verirken; lise mezunları %11,7 oranında tamamen katıldıklarını ve katıldıklarını belirtmişlerdir. Her iki grupta fikrim yok seçeneğini işaretleyenlerin oranı hemen hemen aynıdır. Sosyoloji bilimiyle İslami ilimler arasında ilişki olabileceğini düşünme oranı ise İmam-Hatip mezunlarında %77,3 oranında iken, lise mezunlarında yakın oranda %79,5'tir. Bu soruya verilen cevaplar ele alındığında yine öğrencilerin fakülte öncesi fikir ve düşünceleriyle ilgili mevcut kanaatleri üzerinden cevap verdikleri anlaşılmaktadır.

10. ÖĞRENCİLERİN DİN SOSYOLOJİSİ DERSİNE KARŞI TUTUMLARI

Felsefeden doğmuş, Felsefe ve Din bilimleri bölümünde yer alan, Felsefe bilimiyle eş tutulan Din Sosyolojisi bilimine ve dersine karşı öğrencilerin tutumlarını ölçmek için olumsuz mahiyette 6 soru sorulmuştur. Ayrıca aynı konuyla ilgili iki tane de olumlu çapraz soru sorulmuştur. Öğrencilerin sınıf seviyelerine göre bu sorulara verdikleri cevaplar aşağıdaki tablolarda şu şekillerde ortaya konulmuştur:

Tablo 7: "Din Sosyolojisinin dini kavramamda hiçbir katkısı olmadığını düşünüyorum." sorusuyla ilgili bulgular:

	2. Sınıf		3. Sınıf		4. Sınıf		Toplam	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Tamamen Katılıyorum	1	1,0	0	0,0	5	6,3	6	2,3
Katılıyorum	9	9,3	5	6,2	4	5,1	18	7,0
Fikrim Yok	13	13,4	7	8,6	10	12,7	30	11,7
Katılmıyorum	33	34,0	26	32,1	23	29,1	82	31,9
Hiç Katılmıyorum	41	42,3	43	53,1	37	46,8	121	47,1
Toplam	97	100,0	81	100,0	79	100,0	257	100,0

Tablo 7'de "Din Sosyolojisinin dini kavramamda hiçbir katkısı olmadığını düşünüyorum." sorusuna %79,0 oranında katılmıyorum ve hiç katılmıyorum seçeneğiyle öğrenciler Din Sosyolojisinin dini kavramaya katkısının olduğunu ifade etmişlerdir. Olumsuz yargıyı, 3. sınıf öğrencilerinin 2. sınıf öğrencilerinden yaklaşık %10 daha yüksek düzeyde olumsuzladıkları yani olumluya çevirdikleri görüldüğü halde, 4.sınıf öğrencilerinin 2.sınıf düzeyinde olumsuzlamaları, 4.sınıf öğrencilerine Din Sosyolojisi dersinin daha katılımcı düzeyde anlatılmadığı; öğrencinin iki yıl önce okuduğu ders ile diğer dini ilimler arasında ilişki kurma becerisini gösteremediği anlaşılmaktadır.

Tablo 8: “Din Sosyolojisi dersini benim davranışlarımı konu edinmediği için anlamsız ve gereksiz buluyorum.” sorusuyla ilgili bulgular:

	2. Sınıf		3. Sınıf		4. Sınıf		Toplam	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Tamamen Katılıyorum	1	1,0	0	0,0	2	2,5	3	1,2
Katılıyorum	5	5,1	5	6,2	3	3,8	13	5,0
Fikrim Yok	9	9,3	6	7,4	7	8,9	22	8,6
Katılmıyorum	38	39,2	22	27,2	28	35,4	88	34,2
Hiç Katılmıyorum	44	45,4	48	59,2	39	49,4	131	51,0
Toplam	97	100,0	81	100,0	79	100,0	257	100,0

Tablo 8’de “Din Sosyolojisi dersini benim davranışlarımı konu edinmediği için anlamsız ve gereksiz buluyorum.” olumsuz sorusunu 2. sınıf öğrencileri %84,6; 3. sınıf öğrencileri %86,4; 4. sınıf öğrencileri %84,8 oranında katılmıyorum ve hiç katılmıyorum şeklinde cevap vermişlerdir. Öğrenciler bütün sınıflarda yaklaşık oranlarda Din Sosyolojisi dersini anlamsız ve gereksiz bulmadıklarını belirtmişlerdir. Ayrıca Din Sosyolojisinin ferden davranışlarıyla ilgili bir bilim olmadığını, bu yönüyle Sosyal psikolojiden ayrıldığını zımnen büyük bir oranla belirtmişlerdir.

Tablo 9: “Din Sosyolojisinin İslami ilimlere karşıt bir etkinlik olduğunu düşünüyorum.” sorusuyla ilgili bulgular:

	2. Sınıf		3. Sınıf		4. Sınıf		Toplam	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Tamamen Katılıyorum	2	2,1	0	0,0	3	3,8	5	1,9
Katılıyorum	3	3,1	3	3,7	6	7,6	12	4,7
Fikrim Yok	11	11,3	3	3,7	2	2,5	16	6,2
Katılmıyorum	35	36,1	26	32,1	26	32,9	87	33,9
Hiç Katılmıyorum	46	47,4	49	60,5	42	53,2	137	53,3
Toplam	97	100,0	81	100,0	79	100,0	257	100,0

Daha önce tablo 5’de öğrencilere Fakülteye gelmeden önceki düşünceleriyle ilgili sorulan “Din Sosyolojisinin faydasız ve dini inancı zedeleyen zararlı bir etkinlik olduğunu düşünüyordum.” olumsuz sorusuna 2. sınıf öğrencileri %80,4; 3. sınıf öğrencileri %85,2; 4. sınıf öğrencileri ise %83,5 oranında katılmıyorum ve hiç katılmıyorum seçeneğini işaretleyerek toplamda %82,9 oranında Din Sosyolojisinin İslami ilimlere zarar veren bir etkinlik olmadığını belirtmişlerdi. Burada tablo 9’da “Din Sosyolojisinin İslami ilimlere karşıt bir etkinlik olduğunu düşünüyorum.” olumsuz sorusuna 2. sınıf öğrencileri %83,5; 3. sınıf öğrencileri %82,6; 4. sınıf öğrencileri %86,1 oranında katılmıyorum ve hiç katılmıyorum seçeneğini işaretleyerek genelde %87,2 oranında Din Sosyolojisinin İslami ilimlere karşıt bir etkinlik olmadığını belirtmişlerdir. Öğrencilerin önceki düşünceleriyle şu andaki düşünceleri arasındaki %4,6 oranında bir fark görülmektedir. Bu da öğrencilerin Fakülte öncesi

düşünceleriyle ilgili verdikleri cevaplarda şu andaki görüş ve kanaatlerinin etkisinde kaldıkları kanaatini oluşturmaktadır.

Tablo 10: “Din sosyolojisi dersini konusu ve içeriği açısından sıkıcı buluyorum.” sorusuyla ilgili bulgular:

	2. Sınıf		3. Sınıf		4. Sınıf		Toplam	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Tamamen Katılıyorum	10	10,3	3	3,7	5	6,3	18	7,1
Katılıyorum	16	16,5	9	11,1	17	21,5	42	16,3
Fikrim Yok	13	13,4	11	13,6	9	11,4	33	12,8
Katılmıyorum	46	47,4	34	42,0	27	34,2	107	41,6
Hiç Katılmıyorum	12	12,4	24	29,6	21	26,6	57	22,2
Toplam	97	100,0	81	100,0	79	100,0	257	100,0

Tablo 10’da “Din sosyolojisi dersini konusu ve içeriği açısından sıkıcı buluyorum.” sorusuna öğrencilerin %7,1’inin tamamen katılıyorum; %16,3’ünün katılıyorum; %12,8’inin fikrim yok seçeneğini işaretlediğini görüyoruz. Fikir beyan etmekten kaçınarak fikrim yok seçeneğini işaretleyenleri de bu soruyu olumluyanlar olarak değerlendirirsek, öğrencilerin genellikle %36,2’sinin dersi sıkıcı bulduğu neticesine ulaşılır. Bu oran 2. sınıf öğrencilerinde %40,2; 3. sınıf öğrencilerinde %28,4; 4. sınıf öğrencilerinde %39,2 olarak görülmektedir. Sınıf seviyelerine göre oran 3. sınıfa göre, 2. sınıf ve 4. sınıfta %11,8 ile %10,8 oranında yüksek çıktığı görülmektedir. Dersin öğrencinin aktif sosyal hayatına ve eğitim hayatına daha çok dokunacak şekilde canlı aktarılması gerektiği sonucuna ulaşılmaktadır.

Tablo 11: “Ne kadar çok çalışsam da Din Sosyolojisi dersinden düşük not alıyorum.” sorusuyla ilgili bulgular:

	2. Sınıf		3. Sınıf		4. Sınıf		Toplam	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Tamamen Katılıyorum	3	3,1	2	2,5	5	5,3	10	3,9
Katılıyorum	16	16,5	10	12,3	13	16,4	39	15,2
Fikrim Yok	5	5,1	5	6,2	4	5,1	14	5,4
Katılmıyorum	39	40,2	28	34,6	26	33,0	93	36,2
Hiç Katılmıyorum	34	35,1	36	44,4	31	39,2	101	39,3
Toplam	97	100,0	81	100,0	79	100,0	257	100,0

Tablo 11’de “Ne kadar çok çalışsam da Din Sosyolojisi dersinden düşük not alıyorum.” sorusuna öğrencilerin %36,2’si katılmadıklarını; %39,3’ü hiç katılmadıklarını belirterek, %75,5 oranında düşük not almadıklarını belirtmişlerdir. Ankete katılan 120 erkek öğrencilerin %75,8’i; 137 kız öğrencinin %85,8’i bu soruyu olumsuzlayarak düşük not

almadıklarını belirtmişlerdir. Ankete katılan 154 İmam-Hatip mezunu öğrenciden %68,1'i, 103 lise mezunu öğrencinin %86,4'ü bu yargıya katılmadıklarını belirtmişlerdir.

Tablo 12: "Din sosyolojisi dersinin konularını anlamakta zorluk çekiyorum." sorusuyla ilgili bulgular:

	2. Sınıf		3. Sınıf		4. Sınıf		Toplam	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Tamamen Katılıyorum	5	5,1	2	2,5	3	3,8	10	3,9
Katılıyorum	18	18,6	14	17,3	9	11,4	41	15,9
Fikrim Yok	7	7,2	5	6,2	9	11,4	21	8,2
Katılmıyorum	49	50,5	28	34,5	36	45,6	113	44,0
Hiç Katılmıyorum	18	18,6	32	39,5	22	27,8	72	28,0
Toplam	97	100,0	81	100,0	79	100,0	257	100,0

Tablo 12'de "Din sosyolojisi dersinin konularını anlamakta zorluk çekiyorum." sorusuna 2. Sınıf öğrencilerinin %69,1'i, 3. sınıf öğrencilerinin %74,0'ü, 4. sınıf öğrencilerinin %73,4'ü katılmadıklarını ve hiç katılmadıklarını belirtmişlerdir. Ankete katılan 154 İmam-Hatip Lisesi mezunu öğrenci %68,1 oranında; 103 lise mezunu öğrenci ise, %77,6 oranında bu yargıya katılmadığını belirtmiştir. Din sosyolojisi dersini anlama hususunda lise mezunlarının İmam-Hatip mezunlarına göre daha az zorluk çektikleri gözlemlenmektedir. Bu soruya katılmadığını ve hiç katılmadığını belirten erkek öğrencilerin oranı %68,8 iken, kız öğrencilerin oranı %75,2'dir. Bu durum kız öğrencilerin derse daha ilgili olduklarını göstermektedir.

Tablo 13: "Din Sosyolojisi dersini kolay ve anlaşılır bir ders olduğu için seviyorum." sorusuyla ilgili bulgular:

	2. Sınıf		3. Sınıf		4. Sınıf		Toplam	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Tamamen Katılıyorum	8	8,2	10	12,3	9	11,4	27	10,5
Katılıyorum	33	34,0	33	40,7	29	36,7	95	37,0
Fikrim Yok	18	18,6	20	24,7	12	15,2	50	19,4
Katılmıyorum	28	28,9	16	19,8	22	27,8	66	25,7
Hiç Katılmıyorum	10	10,3	2	2,5	7	8,9	19	7,4
Toplam	97	100,0	81	100,0	79	100,0	257	100,0

Tablo 13'de "Din Sosyolojisi dersini kolay ve anlaşılır bir ders olduğu için seviyorum." sorusuna 257 öğrencinin %10,5 tamamen katılıyorum; %37,0'si katılıyorum seçeneğini işaretleyerek %47,5 oranında derse sevdiklerini belirtmişlerdir. Öğrencilerden %19,4'ü fikrim yok seçeneğini işaretlemiştir. Bu oran katılmayan ve hiç katılmayanlarla beraber değerlendirildiğinde %52,5 olarak ortaya çıkmaktadır. Ankete katılan 120 erkek

öğrenciden %38,3'ü, 137 kız öğrenciden %55,5'i bu yargıya katıldıklarını ifade ederek, erkeklerden daha yüksek oranda dersi kolay ve anlaşılır bulduklarını belirtmişlerdir.

Tablo 14: "Din Sosyolojisi dersini konuları ve içeriği açısından zevkli buluyorum." sorusuyla ilgili bulgular:

	2. Sınıf		3. Sınıf		4. Sınıf		Toplam	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Tamamen Katılıyorum	9	9,3	18	22,2	19	24,0	46	17,9
Katılıyorum	40	41,2	40	49,4	26	33,0	106	41,2
Fikrim Yok	20	20,6	9	11,1	13	16,4	42	16,4
Katılmıyorum	18	18,6	13	16,0	11	14,0	42	16,3
Hiç Katılmıyorum	10	10,3	1	1,3	10	12,6	21	8,2
Toplam	97	100,0	81	100,0	79	100,0	257	100,0

Tablo 14'de "Din Sosyolojisi dersini konuları ve içeriği açısından zevkli buluyorum." sorusuna 2. sınıf öğrencileri %50,5 oranında; 3. sınıf öğrencileri %71,6 oranında; 4. Sınıf öğrencileri ise %57,0 oranında tamamen katıldıklarını ve katıldıklarını belirtmişlerdir. Tablo 10'da "Din Sosyolojisi dersini konusu ve içeriği açısından sıkıcı buluyorum" çapraz sorusuyla karşılaştırıldığında; 2. sınıf öğrencileri %59,8 oranında; 3. sınıf öğrencileri %71,6 oranında; 4. sınıf öğrencileri %60,8 oranında sıkıcı bulmadıklarını belirtmişlerdir. İmam-Hatip mezunları %57,3; lise mezunları %64,0 oranında Din Sosyolojisi dersini konuları ve içeriği açısından zevkli bulduğunu belirtmiştir. Bu oran erkek öğrencilerde %50,8 iken, kız öğrencilerde %66,4 olarak görülmektedir.

11. DİN SOSYOLOJİSİ DERSİ ÖĞRENCİ KAZANIMLARI

Öğrencilerin Din Sosyolojisi dersinden kazanımlarıyla ilgili görüşlerini ölçmek için anket formunda yedi soru yer almıştır. Öğrencilerin kazanım farkındalıkları sınıf seviyelerine göre değerlendirildiği gibi cinsiyet ve mezun olunan lise açısından da değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

Tablo 15: "Din Sosyolojisi dersinin olumsuz etkisi sebebiyle temel İslam bilimlerinden öğrenebileceğim sağlam ve sistematik bilgilere sahip olmadığımı düşünüyorum." sorusuyla ilgili bulgular:

	2. Sınıf		3. Sınıf		4. Sınıf		Toplam	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Tamamen Katılıyorum	0	0,0	0	0,0	4	5,1	4	1,6
Katılıyorum	11	11,3	2	2,5	4	5,1	17	6,6
Fikrim Yok	12	12,4	8	9,9	7	8,8	27	10,5
Katılmıyorum	48	48,5	38	47,0	24	30,4	110	42,8
Hiç Katılmıyorum	26	26,8	33	40,7	40	50,6	99	38,5
Toplam	97	100,0	81	100,0	79	100,0	257	100,0

Öğrencilerin Din Sosyolojisi dersine karşı tutumlarıyla ilgili bölümde tablo 9'da öğrencilerin "Din Sosyolojisinin İslami ilimlere karşıt bir etkinlik olduğunu düşünüyorum." çapraz sorusuna %87,2 oranında katılmıyorum ve hiç katılmıyorum cevabıyla Din Sosyolojisi dersinin İslami ilimlere karşıt bir bilim olmadığını düşündükleri belirtilmişti. Tablo 15'de "Din Sosyolojisi dersinin olumsuz etkisi sebebiyle temel İslam bilimlerinden öğrenebileceğim sağlam ve sistematik bilgilere sahip olamadığımı düşünüyorum." sorusuna da öğrenciler %81,3 oranla katılmıyorum ve hiç katılmıyorum seçeneklerini işaretleyerek Din Sosyolojisi dersinin temel İslam bilimlerini sağlam ve sistematik anlamalarına engel olmadığını belirtmişlerdir. Bu oran erkek öğrencilerde %75,8 oranında iken kız öğrencilerde %86,1 oranındadır. İmam-Hatip Lisesi mezunu öğrenciler %79,9 oranında, lise mezunu öğrenciler ise %83,5 oranında Din Sosyolojisinin olumsuz bir etkisinin olmadığını düşündüklerini belirtmişlerdir.

Tablo 16: "Din Sosyolojisi dersinde öğrendiğim bilgilerin diğer dersleri kavramama katkı sağladığımı düşünüyorum." sorusuyla ilgili bulgular:

	2. Sınıf		3. Sınıf		4. Sınıf		Toplam	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Tamamen Katılıyorum	15	15,5	20	24,7	18	22,8	53	20,6
Katılıyorum	49	50,5	42	51,8	41	51,9	132	51,4
Fikrim Yok	18	18,6	7	8,7	5	6,3	30	11,7
Katılmıyorum	11	11,3	10	12,3	8	10,1	29	11,3
Hiç Katılmıyorum	4	4,1	2	4,5	29	36,7	13	5,0
Toplam	97	100,0	81	100,0	79	100,0	257	100,0

Tablo 16'da "Din Sosyolojisi dersinde öğrendiğim bilgilerin diğer dersleri kavramama katkı sağladığımı düşünüyorum." sorusuna 2. sınıf öğrencileri %66,0; 3. sınıf öğrencileri %76,5; 4. sınıf öğrencileri %74,7 oranında tamamen katılıyorum ve katılıyorum seçeneğini işaretleyerek olumlu cevap vermişlerdir. 3 v 4. Sınıf öğrencilerinde yaklaşık %10 oranında katılım daha fazla görülmektedir. Bu durum öğrencilerin ilerleyen sınıflarda Din Sosyolojisi dersinden istifade ettiklerinin farkında olduklarını göstermektedir. Fikrim yok diyerek kararsız kalan ya da olumlu cevap vermek istemeyen öğrenciler %28,0 oranında Din Sosyolojisinin diğer derslerin kavranmasına bir katkı sağlamadığını belirtmiştir. Din Sosyolojisi dersinin diğer dersleri kavramaya katkısı, erkek öğrencilerin %64,1, kız öğrencilerin ise %78,8 oranında olumlulukları görülmektedir. İmam-Hatip Lisesi mezunu öğrencilerin %70,1, lise mezunlarının %74,7 oranında olumlulukları görülmüştür.

Tablo 17: “Din Sosyolojisi dersinin dini daha iyi kavramayı sağlayan bir etkinlik olduğunu düşünüyorum.” sorusuyla ilgili bulgular:

	2. Sınıf		3. Sınıf		4. Sınıf		Toplam	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Tamamen Katılıyorum	17	17,5	24	29,6	16	20,2	57	22,2
Katılıyorum	44	45,4	37	45,7	36	45,6	117	45,5
Fikrim Yok	13	13,4	10	12,4	14	17,7	37	14,4
Katılmıyorum	20	20,6	9	11,1	4	5,1	33	12,9
Hiç Katılmıyorum	3	3,1	1	1,2	9	11,4	13	5,0
Toplam	97	100,0	81	100,0	79	100,0	257	100,0

Tablo 17’de “Din Sosyolojisi dersinin dini daha iyi kavramayı sağlayan bir etkinlik olduğunu düşünüyorum.” sorusunu öğrenciler %67,7 oranında olumlarken, fikrim yok diyerek cevap vermek istemeyenlerle beraber %32,3 oranında öğrenci katılmıyorum ve hiç katılmıyorum seçeneğini işaretleyerek soruyu olumsuzlamıştır. Soruyu olumlama oranı İmam-Hatip mezunlarında %67,5, lise mezunlarının %68,0 oranındadır. Erkek öğrenciler %63,3 oranında tamamen katılıyorum ve katılıyorum şeklinde onaylarken, kız öğrenciler aynı soruyu %71,0 oranında onaylamışlardır.

Tablo 18: “Din Sosyolojinin beni fikren zenginleştirdiğini ve dini inancımı geliştirdiğini düşünüyorum.” sorusuyla ilgili bulgular:

	2. Sınıf		3. Sınıf		4. Sınıf		Toplam	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Tamamen Katılıyorum	13	13,4	18	22,2	17	21,5	48	18,7
Katılıyorum	40	41,3	38	47,0	34	43,0	112	43,6
Fikrim Yok	23	23,7	13	16,0	15	19,0	51	19,8
Katılmıyorum	14	14,4	12	14,8	3	3,8	29	11,3
Hiç Katılmıyorum	7	7,2	0	0,0	10	12,7	17	6,6
Toplam	97	100,0	81	100,0	79	100,0	257	100,0

Tablo 18’de “Din Sosyolojinin beni fikren zenginleştirdiğini ve dini inancımı geliştirdiğini düşünüyorum.” sorusuna 2. sınıf öğrencileri %54,7; 3. sınıf öğrencileri %69,2; 4. sınıf öğrencileri %64,5 oranında tamamen katılıyorum ve katılıyorum seçeneklerini işaretleyerek olumlu cevap vermişlerdir. Soruyu olumlama oranı İmam-Hatip mezunlarında %57,8 iken, lise mezunlarında %68,9 oranındadır. Erkek öğrenciler %57,5 olumlarken, kız öğrencilerde bu oran %66,4’e yükselmektedir. Ayrıca soruyu olumlama oranı 3. sınıflarda 2. sınıftan %14,5 daha yüksek orandadır. 3. sınıf öğrencilerinin 2. sınıflara göre daha sosyolojik, çeşitli açılardan topluma ve dine bakabilme becerisini kazanmaya başladıklarını görülmektedir.

Tablo 19: “Din Sosyolojisinin bana kazandırdığı dine sosyolojik bakış açısı sayesinde bilgilerimin daha tutarlı ve sistematik olduğunu düşünüyorum.” sorusuyla ilgili bulgular:

	2. Sınıf		3. Sınıf		4. Sınıf		Toplam	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Tamamen Katılıyorum	23	23,7	22	27,2	19	24,0	64	24,9
Katılıyorum	43	44,3	39	48,1	34	43,0	116	45,1
Fikrim Yok	19	19,6	15	18,5	13	16,5	47	18,3
Katılmıyorum	9	9,3	5	6,2	6	7,6	20	7,8
Hiç Katılmıyorum	3	3,1	0	0,0	7	8,9	10	3,9
Toplam	97	100,0	81	100,0	79	100,0	257	100,0

Tablo 19’de “Din Sosyolojisinin bana kazandırdığı dine sosyolojik bakış açısı sayesinde bilgilerimin daha tutarlı ve sistematik olduğunu düşünüyorum.” sorusuna 2. sınıf öğrencileri %68,0; 3. sınıf öğrencileri %75,3; 4. sınıf öğrencileri %67 oranında tamamen katılıyorum ve katılıyorum seçeneğini işaretleyerek toplamda %70,0 oranında sosyolojik bakış ve düşünceyle ilgili birtakım bilgilere sahip oldukları gözlemlenmektedir. Bu soruya verilen cevapları cinsiyet bağımsız değişkeni açısından değerlendirdiğimizde soruya erkek öğrencilerden %65,8 oranında olumlu cevap verilirken, kız öğrencilerden %73,7 oranında olumlu cevap verilmiştir. Öğrencileri ortaöğretim mezuniyetlerine göre değerlendirdiğimizde, İmam-Hatip Lisesi mezunlarının %66,8’i olumlu cevap verirken, bu oran lise mezunlarında %74,7 olarak daha yüksektir.

Tablo 20: “Din Sosyolojisi dersi sayesinde edindiğim sosyolojik bakış açısının günlük hayatta karşılaştığımız dini olayları yorumlamamıza katkı sağladığını düşünüyorum.” sorusuyla ilgili bulgular:

	2. Sınıf		3. Sınıf		4. Sınıf		Toplam	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Tamamen Katılıyorum	30	30,9	33	40,7	32	40,5	95	37,0
Katılıyorum	47	48,4	39	48,2	30	38,0	116	45,1
Fikrim Yok	9	9,3	7	8,7	7	8,9	23	9,0
Katılmıyorum	9	9,3	1	1,2	4	5,0	14	5,4
Hiç Katılmıyorum	2	2,1	1	1,2	6	7,6	9	3,5
Toplam	97	100,0	81	100,0	79	100,0	257	100,0

Tablo 20’de “Din Sosyolojisi dersi sayesinde edindiğim sosyolojik bakış açısının günlük hayatta karşılaştığımız dini olayları yorumlamamıza katkı sağladığını düşünüyorum.” sorusuna 2. sınıf öğrencileri %79,3; 3.sınıf öğrencileri %88,9; 4.sınıf öğrencileri %78,5 oranında tamamen katılıyorum ve katılıyorum seçeneğini işaretlemişlerdir. Öğrencilerin %82,1 oranında soruya katıldıkları görülmektedir. İmam-Hatip Lisesi mezunu öğrenciler %79,9 oranında soruyu onaylarken, lise mezunları %85,4 oranında katılmışlardır. Erkek öğrenciler %79,2 oranında, kız öğrenciler de %84,7 oranında Din Sosyolojisinin

kazandırdığı sosyolojik bakış açısıyla olayları yorumlayabileceğini düşünmektedir. Örneklem öğrencilerinin ailelerinin yerleşim birimine göre bu soruya verdikleri cevapları değerlendirdiğimizde; ailesi köy ve kasabada oturan 72 öğrencinin %75'i; ailesi ilçe merkezinde oturan 61 öğrencinin %83,6'sı; aileleri şehir ve büyükşehirde oturan 124 öğrencinin %90,3'ü bu soruya olumlu cevap vererek, Din Sosyolojisi dersinin günlük hayatta karşılaşılan dini olayları yorumlamaya katkı sağladığını belirtmişlerdir.

12. DİN SOSYOLOJİSİ DERSİ KAÇINCI SINIFTA OKUTULMALIDIR?

Öğrencilere “Din Sosyolojisi dersininsınıfta okutulması daha faydalı olur.” şeklinde sorulan açık uçlu bir soru sorulmuştur. Öğrenciler bırakılan boşluğa sınıf tercihlerini yazmışlardır. Bu soruyla ilgili öğrencilerin tercihleri tablo 21'deki gibidir:

Tablo 21: “Din Sosyolojisi dersininsınıfta okutulması daha faydalı olur.” sorusuyla ilgili bulgular:

	2. Sınıf		3. Sınıf		4. Sınıf		Toplam	
	f	%	f	%	f	%	f	%
1. sınıfta okutulması	41	42,2	33	40,7	20	25,3	94	36,6
2. sınıfta okutulması	22	22,7	22	27,2	16	20,3	60	23,3
3. sınıfta okutulması	12	12,4	12	14,8	34	43,0	58	22,6
4. sınıfta okutulması	22	22,7	14	17,3	9	11,4	45	17,5
Toplam	97	100,0	81	100,0	79	100,0	257	100,0

Din Sosyolojisi dersinin hangi sınıfta okutulmasının daha faydalı olacağı sorusuna öğrenciler çok farklı cevaplar vermişlerdir. 2. sınıf öğrencilerinin %42,2'si dersin 1. sınıfta okutulmasının daha iyi olacağını belirtmiştir. 3. sınıf öğrencilerinin %40,7'si dersin 1. sınıfta okutulmasının daha faydalı olacağı görüşünü ileri sürmüşlerdir. 4. sınıf öğrencilerinin %43,0'ü Din Sosyolojisi dersinin 3. sınıfta okutulmasının daha faydalı olacağını belirtmişlerdir. Genel sonuç itibarı ile 257 örneklem öğrencisinin %36,6'sı 1. sınıfta okutulmasını; %23,3'ü 2. sınıfı tercih etmiştir. %22,6'sı 3. sınıfta okutulmasını öne sürerken, %17,5 oranında 4. sınıfta okutulmasının daha faydalı olacağı görüşü ortaya çıkmıştır.

İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinde zorunlu dersler müfredat programına yerleştirilirken öncelik ve sonralık sıralaması öğrencinin derse intibakı açısından oldukça önemlidir. Öğrencinin dersle bütünleşebilmesi, dersi anlayabilmesi için gerekli alt yapıyı oluşturacak dersleri okumuş olması gerekmektedir. Din Sosyolojisi dersinin, Mantık, Felsefe Tarihi, Din Felsefesi ve Dinler Tarihi derslerinden sonra okutulacak şekilde müfredat programında yer alması ve bu derslerden sonra okutulması, öğrencinin dersi anlaması ve dersle bütünleşmesi açısından çok önemlidir.

SONUÇ

Ağrı İslami İlimler Fakültesi öğrencilerinin büyük çoğunluğu Ağrı ili ve civarı Doğu ve Güneydoğu bölgesi öğrencilerinden oluşmaktadır. Öğrenciler cinsiyet dağılımına göre, %47 erkek; %53 oranında kız öğrencilerden oluşmaktadır. Kız öğrencilerin oranı, %6 daha fazladır. Ağrı civarı Doğu Anadolu bölgesinde kızların lise ve üniversite okuma oranları oldukça yüksektir. Yine öğrenci velilerinin kız öğrencilerin İmam-Hatip Lisesinde ve yükseköğretim olarak İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinde okumalarına önem verdikleri görülmektedir. Bölgede kız öğrencilerde lise ve üniversite okuma oranının yüksekliği dikkat çekmektedir. Ayrıca kız öğrencilerin erkeklerden daha çok İmam-Hatip Lisesi ve İslami İlimler Fakültesini öncelikle tercih ettikleri görülmektedir.

Öğrenciler İslami İlimler Fakültesine gelmeden önce Din Sosyolojisi dersinden ve Din Sosyolojisinin konusundan; İmam-Hatip Lisesi mezunlarının %45 oranında, Lise mezunlarının da %55 oranında haberdar oldukları belirlenmiştir. Yine fakülteye gelmeden önce %83'lük bir oranla Din Sosyolojisi dersinin dini inanca zarar veren faydasız bir bilim olduğunu düşünmediklerini belirtmişlerdir.

Din Sosyolojisi dersine karşı öğrencilerin düşünce ve tutumlarıyla ilgili sorularda öğrenciler; Din Sosyolojisi dersinin dini kavramaya katkısının olduğunu (%79), İslami ilimlere karşıt bir bilim olmadığını (%87), Din Sosyolojisi dersinin konu ve içeriği açısından sıkıcı (%64) olmadığını, dersin konularını anlamakta zorluk çekmediklerini (%72), dersin kolay, anlaşılır ve sevilen bir ders olduğunu (%48), konuları ve içeriği açısından zevkli bulduklarını (%60) belirtmişlerdir.

Din Sosyolojisi dersi kazanımlarıyla ilgili sorulara öğrenciler; dersin olumsuz etkisi sebebiyle temel İslam bilimlerinden öğrenebilecekleri sağlam ve sistematik bilgilere sahip olmadıkları gibi bir düşünce taşımadıklarını (%87), bu derste öğrendiklerinin diğer dersleri kavramaya katkı sağladığını (%72), dersin dini daha iyi kavramayı sağlayan bir etkinlik olduğunu (%67), din ve toplum ilişkilerini kavramaya yardımcı olduğu için dersi sevdiklerini (%77), dersin fikren zenginleştirdiğini ve dini inancı geliştirdiğini (%62), dersin kazandırdığı dine sosyolojik bakış sayesinde daha tutarlı ve sistematik bilgiye sahip olduklarını (%70), dersin kazandırdığı sosyolojik bakış açısı sayesinde günlük hayatta karşılaştıkları dini olayları yorumlayabildiklerini (%82) belirtmişlerdir.

Araştırmanın hipotezlerinde sürdürdüğümüz; İslami İlimler Fakültesine gelen öğrencilerin Din Sosyoloji dersinin konusu ve içeriğinden haberdar olmadıkları hipotezi, araştırma verilerinde Fakülteye gelen öğrencilerin neredeyse yarıya yakınının Din Sosyolojisinden ve bu dersin içeriğinden ve konusundan haberdar oldukları anlaşılmıştır. Fakülteye gelmeden önce ortaöğretimde Felsefe ve Sosyoloji dersi almamış olan öğrencilerin çoğunlukta olduğu Fakültelerde öğrencilerin Sosyoloji bilimini anlamaları ve Din Sosyolojisine intibakları için bir dönem Sosyolojiye Giriş dersi okumaları ve bu derste öğrencilerin Din Sosyolojisine hazırlanmaları gerekmektedir. Ortaöğretimde felsefe ve

sosyoloji dersi almış olan öğrenciler, Sosyolojiye Giriş dersine çabuk intibak ettikleri gibi Din Sosyolojisi dersine de daha kolay intibak etmektedirler. Öğrenciler Din Sosyolojisi dersini faydalı ve gerekli bir ders olarak benimsedikleri halde, dersin Batı kaynaklı terminolojisine karşı mesafeli durmakta; daha yerli bir Din Sosyolojisi beklentisini hissettirmektedirler.

KAYNAKÇA

Furseth, Inger- Repstad, Pal (2011). *Din Sosyolojisine Giriş: Klasik ve Çağdaş Kuramlar*, Çev. İ. Çapçioğlu; H. Aydınalp. Ankara: Birleşik Yayınevi.

Günay, Ünver (2006-2009). "Türkiye'de Din Sosyolojisi: Teorik ve Metodolojik Meseleler". *Toplum Bilimleri Dergisi*. (1-3). ss. 7-46.

Kurt, Adile Aşkı (Editör, 2013). *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.

Okumuş, Ejder (2007). İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problemleri -Dicle Üniversitesi Örneği-. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 5(13), ss. 59-94.

Öztürk, Mustafa (2015). İlahiyatın Adı ve Amaçları. *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? Sorunlar ve Çözümleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat. ss. 29-59.

Safa, Mustafa (2013). Kafkasya'dan Ağrı'ya Göçen Karapapakların Yaşadığı Yazılı Köyünün Toplumsal Yapısı. *Kafkasya Üniversiteler Birliği Uluslararası Ağrı Sosyal Bilimler Kongresi Bildiri Kitabı*, ss. 373-382.

Safa, Mustafa (2016). Kalender Köyü Monografisi. *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi II. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi*, E-Kitap. ss. 625-640.

Safa, Mustafa (2017). Kuruluşunun 6. Yılında Ağrı İslami İlimler Fakültesi, *Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD)*, 1(1), ss. 173-185.

Sanay, Eyüp (2014). *Sosyoloji*, Ankara: Nobel Yayıncılık.

Taşkıran, Ayşe (2013). İlahiyat Fakültesi Müfredatında Felsefe Ve Din Bilimleri Bölümü Derslerinin Yeri Ve Fonksiyonlarına Dair Bir Araştırma (İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği). *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* (22). ss. 238-266.

Toktaş, Fatih vd. (2016). Felsefeli İlahiyat, Felsefesiz İslami İlimler: Türkiye Geneli Öğrenci Anketi, *DEÜİFD* (18). ss. 143-181.

Online Kaynaklar

<https://yokatlas.yok.gov.tr/lisans> E. T. 30.11.2019

<https://uluslararasi.yok.gov.tr/uluslararasilasma/bologna/temel-bilgiler/bologna-sureci-nedir> E. T. 25.11.2019

<http://www.tuik.gov.tr/UstMenu.do?metod=temelist> E. T. 06.12.2019

9. Sınıf Coğrafya Ders Kitaplarına Teknoloji Odaklı Bir Bakış: Kare Kod Uygulaması

A Technology Focused View On 9th Grade Geography Course Books: Qr Code Application

Fatih AKBAŞ

Uzm. Coğrafya Öğretmeni, Akören Ali Aşık Çok Programlı Anadolu Lisesi,
Efficient Teacher of Geography, Akören Ali Aşık Multi Programmed Anatolian High School,
Konya, Turkey
fth.akbas@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-3275-630X>

Recep BOZYİĞİT

Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Coğrafya Eğitimi Ana Bilim Dalı,
Asst. Prof. Dr. Necmettin Erbakan University, Department of Geography Education,
Konya, Turkey
fethiye.kemer@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9790-1168>

Makale Bilgisi / Article Information

<http://dx.doi.org/10.29228/tbd.2007.37017>

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 13 Eylül / September 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 15 Kasım / November 2019

Yayın Tarihi / Published: 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2019

Cilt / Volume: 27

Sayfa / Pages: 700-727

Copyright © Published by Toplum Bilimleri Dergisi – Journal of Social Sciences.

All rights reserved. www.toplumbilimleri.com

9. Sınıf Coğrafya Ders Kitaplarına Teknoloji Odaklı Bir Bakış: Kare Kod Uygulaması*

Öz: Bu çalışma, 9. sınıf coğrafya ders kitaplarında yer alan kare kod uygulamalarının öğrenci başarısına etkisini ve öğretmenler ile öğrencilerin karekod uygulamasıyla ilgili farkındalıklarını ortaya koymayı hedeflemektedir. Hazırlanan öğrenci ve öğretmen anketi, 12 coğrafya öğretmeni ve 44 öğrenci üzerinde uygulanmıştır. Araştırma kapsamında kontrol ve deney gurubu oluşturulmuştur. Kontrol gurubunda 5 E modeline göre ders işlenirken, deney gurubunda 5 E modeline göre ders işlenmiş ve ayrıca kare kod uygulaması da eğitim öğretim faaliyetleri içerisinde kullanılmıştır. Gruplar arasında ön test ve son test uygulanmıştır. Son test itibari ile gruplar arasında bir fark oluşup oluşmadığına ve anlamlılığına bakılmıştır.

Kontrol ve deney gurubuna ait bulgulara bakıldığında; kontrol gurubuna uygulanan ön testte öğrenci ortalaması 9,79 iken son testte öğrenci ortalaması 14,37'ye yükselmiştir. Deney gurubuna uygulanan ön testte öğrenci ortalaması 9,4 iken son testte öğrenci ortalaması 15'e yükselmiştir. Kare kod uygulamasını kullanan ve kullanmayan öğrenciler arasındaki başarı puanları farklarının istatistiksel olarak anlamlı olup olmadığını tespit etmek amacı ile Mann-Whitney U testi yapılmış ve puanlar açısından farkın anlamlı olmadığı gözlenmiştir.

Anket sonuçlarına göre; kare kod uygulaması; zamanın verimli ve doğru kullanımını sağlamakta, öğrencileri mutlu etmekte, derse olan bakışlarını olumlu etkilemekte, öğrenci motivasyonunu arttırmakta, öğrenci için ilgi çekici olmaktadır. Kare kodların en önemli farklılıklarından birisi de zamana ve mekâna bağlı olmaksızın öğrenme sağlaması, anında geri dönüt vermesidir. Yine araştırma sonucunda kare kod destekli ders işlenen deney gurubunda öğrenci başarısının kontrol gurubuna göre arttığı görülmektedir. Fakat bu ayrışma anlamlı bir ilişki oluşturmamıştır.

Ele alınan bu çalışma göstermektedir ki coğrafya öğretiminde kare kod uygulaması öğrenci ilgi, istek ve yeteneklerine göre uygun öğrenme ortamları ve yöntemleri sunmaktadır. Bu bağlamda kare kod uygulamasının yaygınlaştırılarak hemen hemen her konu ekseninde eba ile entegrasyonunun sağlanması ve zenginleştirilmesi gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Coğrafya eğitimi, Ders Kitabı, Teknoloji, Mobil Öğrenme, Kare kod.

* Bu makale 8-10 Kasım 2018 tarihlerinde, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesinde düzenlenen I. Uluslararası Coğrafya Eğitimi Sempozyumunda sözlü olarak sunulan bildiri den türetilmiştir. This article has been produced from an article presented verbally during the I. International Geography Education Symposium between 8-10 November 2018 in Nevşehir Hacı Bektaş Veli University.

A Technology Focused View On 9Th Grade Geography Course Books: Qr Code Application

Abstract: This study aims to present the effect of the QR Code applications in the 9th Grade Geography course books, on students' achievement and the awareness of teachers and students about the QR Code application. The student and teacher questionnaire was applied to 12 geography teachers and 44 students. The control group have taken the classes with 5e model and experimental group have taken the classes with 5e model and QR Codes. Pre and post tests have been conducted and it has been analyzed if there is a difference and whether that difference is significant or not.

The control group have scored 9.79 on the pre-test and 14.37 on the post-test. Experiment group have scored 9.4 on the pre-test and 15 on the post-test. In order to see that if the difference between control and experiment group is significant, Mann – Whitney U test has been applied and seen that the difference is not significant.

According to survey results; QR Codes, enable us to use time effectively and well, make students happy, positively affect students' attitude towards the lesson, increase students' motivation and are interesting for students. One of the most important differences of QR Codes is that they enable learning without time and place limit and give immediate feedback. The results also have shown that, the success of experiment group is higher than the control group but there is no significant difference.

This study shows that, QR Codes present appropriate educational environments and methods according to the students' interests, requests and talents. Within this context, QR Codes should be spread, integrated with EBA with almost every topic and enriched.

Keywords: Geography Education, Course Book, Technology, Mobile Learning, QR code.

GİRİŞ

Çağımız bilgi-iletişim çağı olarak değerlendirilmektedir. Bu da bilgiyi temel alan, değerlendiren ve kullanan teknoloji, sanayilerle anlam kazanır. Başka bir ifadeyle, bilgi günümüzün temel belirleyicisi konumundadır. Özellikle ileri teknolojiye dayalı sanayi, biyo-teknoloji, haberleşme ve iletişimdeki hızlı gelişmeler; sosyal, siyasi, kültürel ve ekonomik yapılarda değişimleri gündeme getirmektedir (Karabağ, 2007' den; Akt: Teyfur, 2009: 1).

Günümüzde bilgisayar teknolojilerinde meydana gelen değişimler ve gelişmeler bireylerin her türlü ihtiyaçlarına cevap verecek duruma gelmiştir. Bireyin istediği herhangi bir nesne, bilgi ve ya gereksinime bu teknolojik gelişmeler sayesinde erişim

sağlayabilmektedir. Teknoloji sadece günlük hayatı kolaylaştırmakla kalmayıp küreselleşen ve gelişen dünyaya entegre olmayı da beraberinde getirmektedir.

21. yüzyılda okulların, bilgi toplumuna ayak uydurabilecek bir gençlik oluşturmada yetersiz kalmaları ve hızla değişen bilgi teknolojisinin, okulun bilgi aktarma işlevini üstlenmeye başlaması, okulların toplumun ihtiyaçlarını karşılayacak biçimde yeniden yapılandırılmaları gerektiği konusunu gündeme getirmiştir (Yalçınkaya, 2004: 22). Bu noktada devreye eğitimde teknoloji kullanımı girmiştir. Teknolojinin gelişmesi uzaktan eğitimde kullanılan yöntem ve tekniklerin değişmesine, internet ağları ve mobil cihazların giderek artmasına ve farklı öğrenme yollarının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Eğitim; kişinin kendi yaşantısını bu gelişmelere uygun olarak düzenlemesi olarak tanımlanabilir. Böylece kişi gelişmelere ayak uydurabilir ve hayatına bu doğrultuda yön verebilir. Eğitim; davranış ve yetenek geliştirme, bilgi-beceri ve tutum kazanma sürecidir (Alkan, 2005).

Eğitim-öğretim faaliyetlerini zenginleştirmek ve kalitesini artırmak için teknolojik araç, gereçler ve unsurların kullanımı özellikle 21. yüzyılın başlarından itibaren çok hızlı bir şekilde artmış ve artmaya da devam etmektedir. Bilgisayar destekli öğrenme özellikle internet erişimi ile beraber öğrenme faaliyetlerine büyük katkı sunmaktadır. Web siteleri, www, web ya da W3 (World Wide Web), yazı, resim, ses, film, animasyon gibi pek çok yapıdaki verilere kompakt ve etkileşimli bir şekilde ulaşmayı sağlayan çoklu hiper ortam sistemidir. Hiper ortam, bir dokümandan başka bir dokümanın çağırılmasına olanak sağlar (Kaya, 2005: 354).

Sanal bir ortam üzerinden öğrenmeye ve öğretmeye katkı sunmanın en önemli araçlarından birisi hiç şüphesiz mobil araçlardır. Mobil cihazların eğitim ortamında kullanılmaya başlaması ile birlikte mobil öğrenme ortaya çıkmıştır. Mobil kelimesi Türk Dil Kurumu (TDK) sözlüğünde hareketli, taşınabilir kelimelerine karşılık gelmektedir. O'Connell ve Smith (2007) mobil cihazları tanımlarken; küçük ekranlı, cebe sığabilen gibi kavramlar kullanarak ortaya daha somut bir tanım çıkarmıştır.

Ozan (2013) mobil öğrenmenin faydalarını şöyle özetlemiştir:

- 1.Eğitimde fırsat eşitliğini sağlar.
- 2.Bireyselleştirilmiş öğrenmeyi kolaylaştırır.
- 3.Anlık değerlendirme ve geribildirim sağlar.
- 4.Zamandan ve mekândan bağımsız öğrenme sağlar.
- 5.Sınıfta etkili zaman kullanımı sağlar.

- 6.Yeni öğrenme toplulukları oluşturmayı sağlar.
- 7.Durumlu öğrenmeyi destekler.
- 8.Formal ve informal öğrenme arasında köprü olur.
- 9.Engelli bireylerin öğrenmesine katkıda bulunur.
- 10.İletişim ve yönetim süreçlerini iyileştirir
- 11.Maliyet etkinliğini (cost-efficiency) arttırır.

Her teknolojik unsurun olumlu ve faydalı yönleri olduğu gibi olumsuz yönleri de olabilmektedir. Mobil cihazlarında dezavantajlarından bahsetmek mümkündür. Mobil cihazların dezavantajlarının iki eksenden kaynaklandığından bahsedilebilir. Birincisi kullanıcı temelli dezavantajlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu faktör insani boyutla ilgili olup mobil cihazların ve teknolojinin verimli bir şekilde kullanımı ile ilgilidir. İkincisi ise mobil cihazlar ile ilgili olup, yazılımsal ve donanımsal sorunlar olarak ele alınabilir.

Corbell ve Valdes-Corbell (2007: 54)'de yaptıkları araştırmada öğrenenler açısından mobil öğrenmenin dezavantajlarını aşağıdaki gibi özetlemişlerdir:

- 1.Sınıf içinde kopya çekmeyi kolaylaştırır.
- 2.Teknolojiyi daha yakın takip eden öğrencileri diğerlerine göre avantaj sağlar.
- 3.Teknik olmayan öğrencilerin öğrenme ortamından kopmasını kolaylaştırır.
- 4.Çoklu ortamı mobil araçlara uygun biçimde yeniden tasarlamayı gerektirebilir.
- 5.Hızlı gelişim gösterdiği için her aracın eğitim potansiyelleri ayrıntılı bilinmemektedir.
- 6.Teknik olmayan öğrenciler için mobil araçları öğrenebilmeleri açısından ön eğitime ihtiyaç olabilir.

Sur (2011)'a göre eğitimciler, mobil öğrenmenin bireyler üzerinde nasıl gerçekleştiğini savundukları öğrenme yaklaşımlarıyla özgün bir şekilde açıklayabilirler. Örneğin, davranışçı yaklaşımda örneklerin sık sık tekrar edilmesi ve etkileşim ön plana çıkmaktadır. Bu noktada davranışçı yaklaşımın temelindeki tekrar öğesi mobil öğrenme için dikkat çekicidir. Bilişselci yaklaşıma göre, mobil araçlarla yapılan tekrarlar zihnin çalışma süreci ile ilişkilendirilmiştir. Yapılandırmacı yaklaşıma göre, mobil öğrenmede deney ve problem çözme becerileri ele alınmış ve sosyal öğrenme kuramına göre de, mobil öğrenmenin sosyal yönü öne çıkmaktadır.

Mobil öğrenmenin hiç şüphesiz son yıllarda karşımıza çıkan en önemli teknolojik unsuru kare kod olmuştur. Kare kodlar 1994 yılında bir Japon şirket olan Japon Denso-Wave tarafından, otomotiv sektöründe üretim süreçlerin takibi için tarayıcı aracılığıyla kolayca

okunabilen bir sembol olarak geliştirilmiştir (Akın, 2014: 12). Kare kod, bilgiyi hem yatay, hem de dikey olmak üzere iki boyutlu kodlayan gelişmiş bir barkoddur (Şekil-1).



Şekil 1: Kare kod örneği ve veri eksenleri (<https://www.qrcodematic.com>).

Eğitimde karekod kullanımına ilişkin en kapsamlı çalışmalardan ilki Law (2010) tarafından gerçekleştirilmiştir. “Eğitimde kare kodlar” isimli çalışmada Law: Geleneksel aktivitelerin dışında öğrencilerin yeni aktiviteler hakkında meraklı olduğu ve kare kodun eğitimsel potansiyel taşıdığı sonucuna ulaşmıştır.

Kare kod teriminin ülkemize girişi ilk defa eczacılık alanındaki kullanımı ile gerçekleşmiştir. Terim, ilk defa Sağlık Bakanlığı tarafından hazırlanan bir kılavuzda ‘datamatrix’ teriminin Türkçe karşılığı olarak önerilmiştir (Acartürk, 2012: 2).

Kare kodun cep telefonu ile birlikte kullanımı incelendiğinde, içerisinde depolanmış bilgi türüne göre kare kod; cep telefonu ile web adresine bağlanma, ekstra metin sağlama, telefon numarası sağlama ve telefon numarasına SMS metni gönderme gibi 4 temel görevin gerçekleştirilmesini sağlamaktadır. Bu görevler çerçevesinde kare kodun eğitim ortamlarında kullanım potansiyeli bulunmaktadır (Çelik, 2012: 52).

Eğitimde karekod kullanımına ilişkin en kapsamlı çalışmalardan ilki Law (2010) tarafından gerçekleştirilmiştir. “Eğitimde karekodlar” isimli çalışmada, karekod kullanıcılarının özellikleri, karekod oluşturma ve okutma süreçleri, karekodun ticari amaçlı uygulamaları ve karekod kullanılan eğitimsel uygulamalara ilişkin literatür taramasına yer vermiştir. Araştırmada karekodun eğitim ortamlarına uyarlanabilirliği test edilmek üzere ilköğretim öğrencileri için 3 farklı aktivite hazırlanmış ve uygulanmıştır. Öğrencilerle yapılan görüşmeler sonucunda, geleneksel aktivitelerin dışında öğrencilerin yeni aktiviteler hakkında meraklı olduğu ve karekodun eğitimsel potansiyel taşıdığı sonucuna ulaşılmıştır. Araştırmacı bütün öğrencilerin cep telefonlarının karekod ile uyumlu çalışmasını beklemenin doğru olmadığı, bu yaştaki öğrencilerin karekod okutma konusunda eğitime ihtiyaç duydukları ve eğitimcilerin Wi-Fi bağlantısını tercih ederek iletişim ücretlerini en aza indirebilecekleri önerileri sunmuştur (Law, 2010’dan ; Akt: Çelik, 2012: 57).

Kitap, dergi vb. kaynakların yerini tamamen elektronik kaynaklara bırakacağına dair görüşler “bilgi çağı” olarak adlandırılan 21. yüzyıl dünyası toplumlarında bile henüz mümkün görünmemektedir. Sanal ortamda yer alan elektronik bilgi kaynaklarının basılı materyallere entegre olarak kullanılması eğitim alanında öğrenme başarısını artırabilecek potansiyele sahip görünmektedir. Çelik (2012, 54) yaptığı çalışmada bu durumdan bahsederek; genel olarak bakıldığında basılı ders kitaplarının kare kod yardımıyla desteklenmesi, öğrenme ortamında çoklu ortam araçlarının değerini önemli ölçüde arttıracak potansiyele sahip olduğundan ve böylece öğrenen ders kitabındaki metinsel ve statik bilgilerin çoklu ortam araçlarıyla desteklenerek zenginleştirildiği daha dinamik ve etkileşimli öğrenme ortamlarında eğitim alma fırsatına sahip olunabileceğinden bahsetmektedir.

Özdemir (2010)’e göre uzaktan eğitim ve yüz yüze eğitim ortamlarında mobil araçların karekod destekli basılı ders kitaplarında kullanılmasıyla hem daha etkili öğrenme ortamları oluşturulabilir hem de öğrenme ortamındaki bilişsel yük sorunu aşılabilir.

Genel olarak bakıldığında basılı ders kitaplarının kare kod yardımıyla desteklenmesi, öğrenme ortamında çoklu ortam araçlarının değerini önemli ölçüde arttıracak potansiyele sahiptir. Böylece öğrenen ders kitabındaki metinsel ve statik bilgilerin çoklu ortam araçlarıyla desteklenerek zenginleştirildiği daha dinamik ve etkileşimli öğrenme ortamlarında eğitim alma fırsatına sahip olabilir (Çelik, 2012: 54).

Bilginin hızlı bir şekilde çoğaldığı ve paylaşıldığı günümüzde toplumların bu yeni duruma uyum sağlaması ve özellikle eğitim alanında bu uyumun gerçekleşmesi çağın en önemli gereksinimlerindedir (Teyfur, 2009: 1). Bu açıdan son yıllarda coğrafya eğitiminde kare kod kullanımı yaygınlaşmış, ders kitaplarında kare kod uygulamalarına yer verilmeye başlanmıştır. Kare kodlar coğrafya 9. sınıf ders kitaplarında da kendine yer bulmaya başlamıştır. Bir mobil öğrenme aracı olarak kare kodlar, FATİH (Fırsatları Artırma ve Teknolojiyi İyileştirme Hareketi) projesi kapsamında son 3 yıl içerisinde hazırlanan MEB ve özel yayım evlerine ait kitaplarda dikkat çekici bir şekilde yerlerini almışlardır.

2012 yılında ortaya konulan FATİH projesi (Fırsatları Arttırma ve Teknolojiyi İyileştirme Hareketi Projesi) ile birlikte ilk, orta ve lise düzeyindeki bütün okulları fiber internet alt yapısı ile desteklemek, her sınıfa akıllı tahta, eğitimcilere ve öğrencilere tablet bilgisayarların dağıtılması amaçlanmıştır. Eğitimde kullanılan cihazların hepsi (bilgisayar, projeksiyon, akıllı tahta, tablet bilgisayar, akıllı telefonlar) birbirleriyle iletişim kurabilmektedir. Özellikle internet alt yapısının iyileştirilmesi ile birlikte iletişim hızı giderek artmaktadır. Bu bağlamda kare kodların bilgi saklama kapasitelerinden yola çıkarak derslerle ilgili içeriklere öğrencilerin sürekli yanında taşıdığı mobil cihazlar sayesinde ulaşabilmelerinin, öğrencilerin okul dışı öğrenmelerini destekleyebileceği, öğrenme-öğretme

süreci içerisinde ihtiyaç duyulan çevrimiçi kaynaklara erişmede kolaylık sunacağı düşünülmektedir. Coğrafya 9. sınıf ders kitaplarında yer alan kare kodlar öğrenme ortamını kitap aracılığı ile sanal ortama taşımıştır. Özellikle ilköğretim kademesinden ortaöğretim kademesine geçen öğrencilerin coğrafi soyut konuları öğrenmeleri ve ölçme değerlendirme çalışmaları yapabilmelerini için kullanılan kare kod uygulamaları eba (Eğitim Bilişim Ağı) ile de senkronize edilmiştir. Böylelikle teknoloji odaklı ders kitapları oluşturulmaya çalışılmıştır (Akın, 2014: 18).

Bu çalışma; 9. sınıf coğrafya ders kitaplarında yer alan kare kod uygulamalarının öğrenci başarısı ve öğretim faaliyetlerine etkisi açısından araştırılıp bu yeni teknolojik unsurun etkinliğinin ön test-son test yöntemi ile sınanması ve kare kod destekli öğretim üzerine öğretmen-öğrenci görüşlerinin tespiti amaçlanarak yürütülmüştür. Böylece kare kod uygulamalarının eğitime ilişkin potansiyel güçleri etkili bir öğrenme ortamı için saptanacak, kare kod uygulamalarının eğitim aracı olarak kullanılmasında gerekli olan unsurlar tespit edilecektir. Aynı zamanda bu çalışma ile kare kod uygulamalarının avantaj ve dezavantajları ortaya konularak eksikleri giderilecektir. Gerçekleştirilen bu çalışmanın konu ile ilgili olarak yapılacak çalışmalara kaynak niteliği taşıyacağı düşünülmektedir.

1. PROBLEM

9. sınıf coğrafya ders kitaplarında yer alan kare kod uygulamalarının öğrenci başarısı üzerindeki etkinliği ve öğretmenler ile öğrencilerin kare kod uygulamasına karşı farkındalıkları ne durumdadır?

1.1. Alt Problemler

1. Kontrol gurubuna uygulanan ön test-son test arasındaki fark anlamlı mıdır?
2. Deney gurubuna uygulanan ön test-son test arasındaki fark anlamlı mıdır?
3. Kontrol ve deney gurupları arasındaki son test sonuçları arasındaki fark anlamlı mıdır?
4. Coğrafya dersinde kare kod uygulaması kullanımına ait öğrenci görüşleri nelerdir?
5. Coğrafya dersinde kare kod uygulaması kullanımına ait öğretmen görüşleri nelerdir?

2.YÖNTEM

2.1. Araştırmanın Modeli

Araştırma modeli hem deneysel model hem de betimsel model desenlerinin kullanıldığı nicel araştırma modelidir. Bu kapsamda ön test-son test yöntemi ve betimsel model kapsamında anket uygulaması kullanılmıştır. Deneme modelleri neden sonuç

ilişkilerini belirlemeye çalışmak amacı ile doğrudan araştırmacının kontrolü gözlenmek istenen verilerin üretildiği araştırma modelidir (Karasar, 2002: 87). Fraenkel, Wallen ve Hyun (2012)'a göre tüm deneysel araştırmaların altında yatan düşünce en basit anlamında "bir takım şeyleri denemek ve nasıl sonuçlandığını sistematik bir şekilde gözlemleme" bakış açısıdır. Deneysel modelli çalışmalarda bağımsız değişkenlerdeki planlı değişikliklerin, bağımlı değişkenleri nasıl etkilediği saptanmaya çalışılır (Fraenkel, Wallen ve Hyun, 2012).

2.2. Evren ve Örneklem

Araştırmanın örneklemini 2018-2019 eğitim öğretim yılında Akören Ali Aşık Çok Programlı Anadolu Lisesi 10. sınıfta öğrenim gören 44 öğrenci ve Konya il sınırları içerisinde görev yapan 12 coğrafya öğretmeni oluşturmuştur. Öğrencilerin % 57'si (25) kız, % 43'ü (19) ise erkektir. Öğrencilerin yaş ortalaması ise 15,5'dir.

2.3. Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırma kapsamında ilk olarak gerekli literatür taranmış ve daha önceki benzer ve ya ilişkili çalışmalar gözden geçirilerek konunun bilimsel literatürdeki yeri ve genel hatları ortaya konulmuştur. Elde edilen veriler genel gözlem verilerine de dayanılarak çözümlenmiştir.

Araştırma kapsamında öğrencilerin ve öğretmenlerin coğrafya dersinde kare kod kullanımına ilişkin görüşlerini belirlemek amacı ile 5'li Likert tipi iki anket hazırlanmıştır. Anketler Teyfur (2009)'un gerçekleştirmiş olduğu doktora tezinde kullanmış olduğu anketten yola çıkılarak hazırlanmıştır. Anketlerin hazırlanma sürecinde 2 uzmandan görüş alınmış ve ölçme niteliği olmayan 1 madde öğrenci anketinden çıkarılmıştır. Öğrenci anketinde bulunan 2 maddenin faktör yükü tam sınırdan 0,33 olarak bulunmuş, fakat anketin bütünlüğünü bozmama adına bu maddeler anketten çıkarılmamışlardır.

15 maddeden oluşan öğrenci anketi Konya Akören Ali Aşık Çok Programlı Anadolu Lisesi 10.sınıf düzeyinde 2 şubede uygulanmıştır. Şubelerde toplam öğrenci sayısı 44'dür. Fakat 2 öğrencinin anket günü raporlu olması nedeni ile anket 42 öğrenciye uygulanmıştır. Ankete yönelik 15,0 Spss programında Cronbach's Alpha güvenilirlik analizi yapılmış ve ölçek 0,614 değer ile güvenilir bulunmuştur.

Betimsel yöntemle ilgili kalınarak nicel verilere ulaşmak için öğretmen eksenli anket çalışması yapılmıştır. Konya Konevi Anadolu Lisesinde görev yapan 2, Konya Akören Ali Aşık Çok Programlı Anadolu Lisesinde görev yapan 2, Konya Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesinde görev yapan 4, Konya Selçuklu Anadolu Lisesinde görev yapan 1, Konya Meram Fen Lisesinde görev yapan 1 ve Özel Öğretim Kursunda görev yapan 2 coğrafya öğretmeni üzerinde 11 maddeden oluşan 5'li Likert tipi bir anket uygulanmış Cronbach's Alpha güvenilirlik analizi yapılmış ve anket 0,929 değer ile güvenilir bulunmuştur. Ayrıca sonuçlar

Spss 15.0 programında çözümlenmiş ve araştırmanın amacına uygunluğu ortaya konulmuştur (Tablo-1).

Tablo 1: Öğrenci anketi ve öğretmen anketi uygulanan okullara ait sayısal veriler.

Kurum	Öğretmen Sayısı	Öğrenci Sayısı	Toplam
Konya Akören Ali Aşık Çok Programlı Anadolu Lisesi	2	44	46
Konya Konevi Anadolu Lisesi	2	-	2
Konya Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi	4	-	4
Konya Selçuklu Anadolu Lisesi	1	-	1
Konya Meram Fen Lisesi	1	-	1
Özel Öğretim Kursu	2	-	2
Genel Toplam	12	44 (2 öğrenci raporlu)	56

Deneyel yöntem kapsamında ön test ve son test deneyel desen gerçekleştirilmiştir. Deneyel desen gerçekleştirilmeden önce 25 soruluk bir ön test hazırlanmış, hazırlanan bu test 2 uzman gözetiminden geçirildikten sonra 5 soru çıkarılarak 20 soruluk bir test haline getirilmiştir. Kontrol ve deney gurubu Konya Akören Ali Aşık Çok Programlı Anadolu Lisesinde öğrenim gören ve coğrafya dersi alan iki farklı şubeden seçilmiştir. Kontrol gurubu; 10 erkek (%42), 14 kız (%58) toplam 24 kişi, deney gurubu ise; 9 erkek (%45), 11 kız (%55) toplam 20 kişiden oluşmaktadır (Tablo-2).

Tablo 2: Deney ve kontrol gurubunda yer alan öğrencilerin cinsiyete göre dağılımı.

Cinsiyet	Deney Gurubu		Kontrol Gurubu		Toplam	
	N	%	N	%	N	%
Kız	11	55	14	58	25	57
Erkek	9	45	10	42	19	43
Genel Toplam	20	100	24	100	44	100

Hazırlanan test öncelikle bir ön uygulamaya tabi tutulmuştur. Ön uygulama Konya Konevi Anadolu Lisesinde okuyan 34 öğrenci üzerinde yapılmıştır. Elde edilen veriler Microsoft Excelde tablolanmış, madde analizi yapılmış ve ayrıca Cronbach's Alpha güvenilirlik analizi sonucu test 0,724 değer ile güvenilir bulunmuştur (Tablo-3).

Tablo 3: Kullanılan teste ilişkin madde analizi tablosu.

Madde	Doğru Cevap Sayısı	Yanlış Cevap Sayısı	Madde Güçlük İndeksi	Madde Ayırt Edicilik Gücü İndeksi
1	19	15	0,54	0,33
2	20	14	0,58	0,33
3	17	17	0,50	0,44
4	24	10	0,70	0,55
5	10	24	0,29	0,77
6	12	22	0,35	0,66
7	18	16	0,52	0,44
8	19	15	0,55	0,66
9	14	20	0,41	0,33
10	18	16	0,52	0,44
11	25	9	0,73	0,33
12	24	10	0,70	0,33
13	19	15	0,55	0,55
14	23	11	0,67	0,55
15	27	7	0,79	0,33
16	11	23	0,32	0,77
17	17	17	0,50	0,44
18	14	20	0,41	0,55
19	21	13	0,61	0,44
20	18	16	0,52	0,55
21	7	27	0,20	0,66

Kontrol ve deney guruplarının oluşturulması ve deneyin gerçekleştirilmesi belirli bir programa göre gerçekleşmiştir. Uygulamanın ilk haftasında deney ve kontrol gurubundaki öğrencilere ön test uygulanmış ve genel bilgilendirmeler yapılmıştır. Ayrıca ilk hafta deney grubunda yer alan öğrencilere, gerekli olan kare kod okuma yazılımı, bu yazılımın mobil cihazlara yüklenmesi ve kullanımı anlatılmıştır. Mobil cihazlara QR Kod Reader programı yüklenmiş ve ilk uygulama yapılmıştır. Yine ilk hafta gerekli anket çalışmaları hem öğretmenlere hem de deney ve kontrol gurubunda ki öğrencilere uygulanmıştır (Tablo-4).

Kontrol ve deney gurubunda işlenen derslerde 2005 yılından itibaren eğitim sistemimizde uygulanmakta olan yapılandırmacı yaklaşımın uygulama şekillerinden olan 5E modeli kullanılmıştır. Yapılandırmacılık, bilginin öğrenci tarafından yapılandırılmasını anlatmaktadır. Yani bireyler bilgiyi aynen almamakta, kendi bilgilerini yeniden oluşturmaktadırlar. Kendilerinde var olan bilgiyle beraber yeni bilgiyi, yine kendi öznel durumlarına uyarlayarak öğrenmektedirler (Özden, 2003:46). 5E modeli beş aşamadan oluşan bir modeldir. Bu aşamalar sırası ile; girme, keşfetme, açıklama, derinleştirme ve değerlendirme şeklindedir.

İkinci ve üçüncü hafta ise öğrencilere ilk olarak önceki hafta işlenen konuya ait hatırlatıcı sorular sorulmuş ve dönüt verilmiştir. Daha sonra işlenecek konuya ait ön bilgiler yoklanmış, öğrencinin bilgiyi keşfetmesi sağlanmış, gerekli açıklamalar yapılmıştır. Böylelikle bilginin derinleşmesi sağlanmış ve değerlendirme yapılmıştır. 5 E modeline göre hareket edilen derste deney gurubuna, kontrol gurubundan farklı olarak özellikle açıklama, derinleşme ve değerlendirme kısımlarında kare kod uygulaması kullanılmıştır. Gerek mevcut işlenen kitapta, gerekse kullanılan diğer 9. sınıf coğrafya ders kitapların da ve önceki yıllarda kullanılan kitaplarda yer alan kare kodlar basılı bir şekilde de verilmiştir.

Ayrıca guruplar arası ön test ve son test farkının anlamlı olup olmadığının anlaşılabilmesi için t testi yapılmış, elde edilen veriler öğrenci gelişimi açısından anlamlı olup olmadığına göre değerlendirilmiştir.

Tablo 4: Uygulama sürecinin zamansal gelişimi.

Tarih	Araştırma Gurupları	Yapılan Uygulamalar
1. Hafta (16 Ekim-2018)	Kontrol Gurubu	Anket uygulaması yapıldı. Ön test uygulaması yapıldı. 5 E modeline göre ders işlendi.

	Deney Gurubu	Anket uygulaması yapıldı. Ön test uygulaması yapıldı. Mobil cihazlara kare kod uygulaması yüklendi ve kullanım bilgisi verildi. 5 E modeline göre Kare kod ile ilk ders işlendi.
2. Hafta (23 Ekim-2018)	Kontrol Gurubu	5 E modeline göre ders işlendi.
	Deney Gurubu	5 E modeline göre Kare kod ile ders işlendi.
3. Hafta (30 Ekim-2018)	Kontrol Gurubu	5 E modeline göre ders işlendi. Son test uygulandı.
	Deney Gurubu	5 E modeline göre Kare kod ile ders işlendi. Son test uygulandı.

3. BULGULAR VE YORUMLAR

Coğrafya öğretiminde de asli kaynak olarak öğretim faaliyetlerinde ders kitabı kullanılmaktadır. Ortaöğretim 9. sınıf coğrafya ders kitabı 2017 öğretim programı değişikliğine bağlı olarak reforma uğramış bir yapıya sahiptir. 2017 yılı değişikliklerinden sonra 9. sınıf ders kitabına ilişkin teknolojik bir yenilik olan kare kod uygulaması gelmiştir. Ders kitabı içerisinde kare kod performans görevlerinde, projelerde, eba bağlantılı simülasyon temelli keşfetme basamaklarında ve hatta ölçme bölümlerinde dahi yer almaktadır (Şekil-2).



Şekil 2: MEB 2018-2019 eğitim öğretim yılı 9. sınıf coğrafya ders kitabına ait örnek kare kod (MEB, 2018).

Yeni bir teknolojik çalışma olarak kare kod uygulamasının öğrenci başarısını hangi ölçüde etkilediğini öğrenmeye yönelik olarak gerçekleştirilen deney ve kontrol gurubu desenli çalışma, konu ile ilgili net bilgiler vermektedir.

Kontrol gurubuna uygulanan ön testte öğrencilerin ortalaması 9,79 olarak görülmektedir. Son testte ise öğrencilerin ortalaması yükselmiş ve 14,37 doğru olarak gerçekleşmiştir. Ortalamanın 4,58 puan arttığı görülmüştür. Ön testte standart sapma 3,07 olurken, son testte standart sapma 2,97 olarak gerçekleşmiştir (Tablo-5). Aritmetik ortalamada yaşanan yükselmenin anlamlı olup olmadığının anlaşılması için Willcoxon işaretli sıralar testi uygulanmış ve yükselmenin anlamlı olduğu sonucuna varılmıştır. Ayrıca 20 öğrencinin doğru sayısını son testte ön teste göre artırdığı, 1 öğrencinin doğru sayısının değişmediği 3 öğrencinin ise doğru sayısının azaldığı gözlemlenmiştir (Tablo-6).

Tablo 5: Kontrol gurubuna ait betimsel istatistikler.

Test	N	̄	SS
Ön Test	24	9,79	3,07838
Son Test	24	14,37	2,97544

Tablo 6: Kontrol gurubuna ilişkin Willcoxon işaretli sıralar testi sonuçları.

N		Mean Rank	Sum of Ranks	ST-ÖT		
ST-ÖT	Negative Ranks	3 ^a	3,83	11,50	Z	-3,865 ^b
	Positive Ranks	20 ^b	13,23	264,50	Asymp. Sig. (2-tailed)	,000
	Ties	1 ^c				
	Total	24				

a. ST < ÖT

b. ST > ÖT

c. ST = ÖT

Deney gurubuna uygulanan ön testte öğrencilerin ortalaması 9,4 olarak görülmektedir. Son testte ise öğrencilerin ortalaması yükselmiş ve 15 doğru olarak gerçekleşmiştir. Son test ve ilk test arası fark 5,6 olarak gerçekleşmiştir. Ön testte standart sapma 2,56, son testte ise 2,73 olarak gerçekleşmiştir (Tablo-7). Aritmetik ortalamada yaşanan yükselmenin anlamlı olup olmadığının anlaşılması için Willcoxon işaretli sıralar

testi uygulanmış ve yükselmenin anlamlı olduğu sonucuna varılmıştır ($p < 0,05$). Ayrıca 17 öğrencinin doğru sayısını son testte ön teste göre artırdığı 1 öğrencinin doğru sayısının değişmediği 2 öğrencinin ise doğru sayısının azaldığı gözlemlenmiştir (Tablo-8).

Tablo 7: Deney gurubuna ait betimsel istatistikler.

Test	N	\bar{X}	SS
Ön Test	20	9,4	2,56289
Son Test	20	15	2,73380

Tablo 8: Deney gurubuna ilişkin Willcoxon işaretli sıralar testi sonuçları.

		N	Mean Rank	Sum of Ranks		ST-ÖT
ST-ÖT	Negative Ranks	2 ^a	1,50	3,00	Z	-3,716 ^b
	Positive Ranks	17 ^b	11,00	187,00	Asymp. Sig. (2-tailed)	,000
	Ties	1 ^c				
	Total	20				

a. $ST < ÖT$

b. $ST > ÖT$

c. $ST = ÖT$

Kare kod uygulamasını kullanan ve kullanmayan öğrenciler arasındaki başarı puanları farklarının istatistiksel olarak anlamlı olup olmadığını tespit etmek amacı ile Mann-Whitney U testi yapılmış ve puanlar açısından farkın anlamlı olmadığı gözlenmiştir ($p > 0,05$).

Kare kod uygulaması ile ders işlenen deney gurubu, kare kod uygulaması olmadan ders işlenen kontrol gurubundan pozitif anlamda ayrılmıştır. Fakat bu ayrışma anlamlı bir ilişki oluşturmamıştır. Öğrencilerin bilgiyi elde etme açısından kare kod uygulaması kullanımı farklar ortaya çıkarmakla beraber kare kod uygulaması kullanılmadan işlenen derslere nazaran büyük çapta bir farklılık ortaya koyamamaktadır (Tablo-9).

Tablo 9: Kontrol ve deney guruplarına ilişkin Mann-Whitney U testi sonuçları.

Guruplar		N	Mean Rank	Sum of Ranks	Puan	
Puan	KG	24	21,17	508,00	Mann-Whitney U	208,000
	DG	20	24,10	482,00	Wilcoxon W	508,000
	Total	44			Z	-,761
					Asymp. Sig. (2-tailed)	,447

Kare kod ile coğrafya dersi işlemenin öğrenci başarısına ilişkin yapılan Likert tipi öğrenci anketine ait istatistiksel sonuçlar göstermektedir ki; öğrencilerin neredeyse tamamında en az bir mobil cihaz bulunmaktadır. Ayrıca öğrenciler mevcut mobil cihaz veya cihazlarını düzenli olarak kullanmaktadırlar. Bu durum 21. Yüzyıl gerçekleri ile de örtüşmektedir. Öğrencilerin; mobil aracımı öğrenim faaliyetleri içerisinde kullanım maddesine verdikleri cevaplar dikkat çekicidir. Öğrencilerin yalnızca % 24'lük bölümü mobil araçlarını öğrenim faaliyetleri içerisinde kullanırlarken, %57'lik bölümü ise mobil araçlarını öğrenim faaliyetleri içerisinde kullanmadıklarını belirtmişlerdir. Yine bu madde ile ilgili olarak öğrencilerin %22'si mobil araçlarını öğrenim faaliyetleri içerisinde nasıl kullanacaklarını bildiklerine katılırlarken, %57'lik bir oranda öğrenci bu maddeye katılmadıklarını, yani mobil araçlarını öğrenim faaliyetleri içerisinde nasıl kullanacaklarını bilmediklerini beyan etmişlerdir. Öğrencilerin %24'ü kare kod uygulaması hakkında yeterli bilgiye sahip olduklarını belirtirken, %50'si ise yeterli bilgilerinin olmadığını beyan etmiştir. Bu maddede dikkat çeken %26 ile kararsızların oranının yüksek olmasıdır. Öğrencilerin %67'si kare kod uygulaması ile işlenen dersin başarılarını arttırdığını düşünmektedir. Katılmayanlar %19, hiç katılmayanlar ise %5'dir. Öğrencilerin %77'si kare kod kullanımının kendilerini mutlu ettiğini beyan etmişlerdir. Hiç şüphesiz bu durumda teknolojik bir unsurun ders kitabında yer almasının verdiği imaj etkili olmuştur. Nitekim katılmıyorum veya hiç katılmıyorum diyenlerin oranı toplamda % 17'de kalmıştır. Öğrencilerin yine %77 gibi büyük bir kısmı kare kod ile ders işlemenin eğlenceli olduğu sonucuna varmışlardır. Öğrencilerin %62'si kare kod ile ders işlemenin dikkatlerini dağıtmayacağını belirtse de %38 gibi yadsınamaz bir oran kare kod ile ders işlemenin dikkatlerini dağıtabileceğini beyan etmişlerdir. Bu durumda etkili olan sebebin sosyal bir yara haline gelen teknolojik aletlerin kullanımına ait bilinçsizlikten kaynaklandığı gerçeği ile ilişkilendirilmiştir. Zira yapılan

çalışmalar göstermektedir ki ülkemizde özellikle mobil araçların kullanımı Avrupa ülkelerinin oldukça üzerinde ve bilinçsiz-plansız bir yapıdadır. Danışmalık kuruluşu Deloitte'nin yaptığı "Global mobil kullanıcı" araştırmasına göre de; Avrupa'da günde ortalama telefona bakma sıklığı 48 iken bu rakam Türkiye'de 78 ve her 13 dakikada bir cep telefonuna bakan Türk kullanıcıların %66'sı telefonu gereğinden fazla kullandıklarını kabul etmişlerdir (CnnTürk, 2018). Kare kod uygulaması sosyal ilişkilerimi zayıflatır maddesine verilen cevapların oranı aslında öğrencilerin bu durumun farkında olduklarını ama her hangi bir çözüm de üretmediklerini göstermektedir. Zira cevaplar kare kod uygulaması dikkatimi dağıtır maddesine verilen cevaplar ile örtüşmektedir. Öğrencilerin %67 gibi büyük bir kısmı kare kod ile ders işlenmesinin bilgilerini unutmasına neden olmayacağını düşünmektedir. "Kare kod uygulaması ile ders işlenmesi beni tembelleğe iter" maddesine öğrencilerin %62'si katılmasa da %14 gibi yadsınamaz bir oranının tamamen katılıyorum, %17 gibi oranının ise katılıyorum demesi dikkat çekicidir. Öğrenciler kare kod uygulamasının bir açıdan hazırcılık olduğunu, kitap ve ansiklopedi karıştırmanın azaldığını ve hatta internette bilgiyi arama ve elde etmenin bile azalacağını varsaymaktadırlar. Öğrencilerin %64 gibi büyük bir kısmı ise görsel unsurların öğreniminde kare kod uygulamasının verimli olacağını düşünmektedir. Zira kare kodların ders kitaplarına göre çok seçenekli görseller sunması ve görselin zihinsel yapılanmasını artırması açısından bu görüş kabul edilmiş olarak görülmektedir. "İnternetin limitli olması kare kod destekli öğrenmeyi olumsuz etkiler" maddesine katılanların oranı %71 gibi oldukça yüksek bir oranda iken, katılmayanların oranı yalnızca %17'de kalmıştır. "Telefon ekranlarının küçük boyutlu olması video, metin vb. öğelerin görünümünü olumsuz etkiler" maddesinde öğrencilerin verdikleri cevaplar birbirine oldukça yakın görünmektedir. Öğrencilerin %48'i bu maddeye katılırken %40'ı katılmamış, %12'si ise kararsız kalmıştır. "Okul yönetimi ve öğretmenlerin, okulda kare kod kullanma ve mobil öğrenmeye karşı tutumlarını olumlu buluyorum" maddesine öğrencilerin yalnızca %24'ü katılırken, katılmayanların oranı oldukça yüksek bir şekilde %69 çıkmıştır. (Tablo-10).

Tablo 10: Coğrafya dersinde kare kod uygulaması kullanımına ait öğrenci anketi.

Kare Kod ile Coğrafya Dersi İşlenmesine İlişkin Tutum Maddeleri	Tamamen Katılıyorum		Kısmen Katılıyorum		Kararsızım		Katılmıyorum		Hiç Katılmıyorum	
	Sayı	Oran (%)	Sayı	Oran (%)	Sayı	Oran (%)	Sayı	Oran (%)	Sayı	Oran (%)
En az bir mobil cihaza sahip olup, düzenli bir şekilde kullanmaktayım.	38	%90	4	%10	0	0	0	0	0	0
Mobil aracımı öğrenim faaliyetleri içerisinde kullanırım.	4	%10	6	%14	8	%19	16	%38	8	%19
Mobil aracımı öğrenim faaliyetleri içerisinde nasıl kullanacağımı biliyorum.	4	%10	5	%12	9	%21	16	%38	8	%19
Kare kod uygulaması hakkında yeterli bilgiye sahibim.	3	%7	7	%17	11	%26	12	%29	9	%21
Kare kod uygulaması ile işlenen dersin başarıımı artıracığını düşünüyorum.	16	%38	12	%29	4	%9	8	%19	2	%5
Kare kod uygulaması ile işlenen coğrafya dersi beni mutlu eder.	18	%43	14	%33	3	%7	5	%12	2	%5
Kare kod uygulaması ile ders işlemek eğlencelidir.	18	%43	14	%33	3	%7	5	%12	2	%5
Kare kod uygulaması ile ders işlenirken dikkatim	4	%10	6	%14	6	%14	16	%38	10	%24

dağılır.

Kare kod uygulaması ile ders işlenmesi sosyal ilişkilerimi zayıflatır.	4	%9	7	%17	4	%9	15	%36	12	%29
-------------------------------------------------------------------------------	---	----	---	-----	---	----	----	-----	----	-----

Kare kod uygulaması ile ders işlenmesi bilgilerimi çabuk unutmama neden olur.	3	%7	7	%17	4	%9	15	%36	13	%31
--------------------------------------------------------------------------------------	---	----	---	-----	---	----	----	-----	----	-----

Kare kod uygulaması beni bilgiyi arama konusunda tembelleğe itmektir.	6	%14	7	%17	3	%7	15	%36	11	%26
------------------------------------------------------------------------------	---	-----	---	-----	---	----	----	-----	----	-----

Kare kod uygulaması ile ders işlenmesi özellikle görsel unsurları daha iyi öğrenmemi sağlar.	13	%31	15	%36	6	%14	6	%14	2	%5
-----------------------------------------------------------------------------------------------------	----	-----	----	-----	---	-----	---	-----	---	----

İnternetin limitli olması kare kod destekli öğrenmeyi olumsuz etkiler.	18	%43	12	%28	5	%12	7	%17	0	%0
-------------------------------------------------------------------------------	----	-----	----	-----	---	-----	---	-----	---	----

Telefon ekranlarının küçük boyutlu olması video, metin vb. öğelerin görünümünü olumsuz etkiler.	8	%19	12	%29	5	%12	11	%26	6	%14
--------------------------------------------------------------------------------------------------------	---	-----	----	-----	---	-----	----	-----	---	-----

Okul yönetimi ve öğretmenlerin, okulda kare kod kullanma ve mobil öğrenmeye karşı tutumlarını olumlu buluyorum.	4	%7	7	%17	6	%7	11	%29	14	%40
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---	----	---	-----	---	----	----	-----	----	-----

Kare kod ile coğrafya dersi işlemenin öğrenci başarısına ilişkin yapılan Likert tipi öğretmen anketine ait istatistiksel veriler göstermektedir ki; öğretmenlerin %66'sı mobil araçların eğitim-öğretim faaliyetleri içerisinde kullanılmasını desteklemektedir. Öğretmenlerin %26'sı kararsız kalırken, desteklemeyenlerin oranı ise sadece %8'dir. Fakat bu oranların aksine "mobil araçların eğitim-öğretim faaliyetleri içerisinde nasıl

kullanılacağını bilirim” maddesine katılanların oranı ile katılmayanların oranı birbirine yakın görülmektedir. Öğretmenlerin yalnızca %17’si tamamen katılırken, %32’si katılıyorum, %17’si kararsızım, %17’si katılmıyorum ve %17’si de hiç katılmıyorum seçeneklerine yönelmişlerdir. En dikkat çekici sonuçlardan birisi “kare kod uygulamasını ders anlatırken planlı ve düzenli bir şekilde kullanırım” maddesine verilen cevaplarda gizlidir. Öğretmenlerin yalnızca %8’i tamamen katılıyorum seçeneğine yönelirken, %17’si katılıyorum, %42’si katılmıyorum, %33’ünde hiç katılmıyorum seçeneklerine yönelmiştir. Öğretmenlerin %75’lik büyük bir kısmı kare kod uygulamasının zamansal tasarruf sağladığını düşünmektedir. Yine benzer oranda öğretmen kare kod uygulamasının klasik ders kitabına dayalı öğrenme ortamından sıyrılıp öğrenme ortamını zenginleştirme açısından başarılı bulmaktadır. En dikkat çekici sonuç kare kod uygulamasının soyut konuların öğrenimini kolaylaştırdığı maddesindedir. Öğretmenlerin %92’si bu görüştedir. Hiç şüphesiz “Dünyanın Şekli ve Hareketleri” ile “Mutlak Konum” gibi konuların öğreniminin öğrenci açısından çok soyut kalması ve öğretmede görselliğin gerekmesi bu durumu ortaya çıkarmıştır. Çünkü kare kod uygulaması öğrenciler için zengin bir görselliği beraberinde getirmektedir. Öğretmenlerin %58’i kare kod uygulamasının öğretmen açısından kolaycılık olmayacağını belirtse de, %25’lik oran hiçte yabana atılmaz. Öğretmenlerin %75’i kare kod uygulaması ile ders işlemenin öğrencilerde kalıcı bilgi oluşturacağını beyan etmiştir. Kare kod uygulaması ile ders işlenmesi öğrenciyi gerçek ortamdan koparır maddesinde öğrencilerin kararsız kalması ve her iki guruba dengeli dağılması dikkat çekicidir. Öğretmenler kare kodların öğrenciyi sınıf ortamından koparıp, teknolojik sanal bir ortama sürükleyebileceği, eğer durum kontrol altında tutulmaz ise öğrencilerin yeniden sınıf ortamına entegrasyonunun zor olacağı düşüncesindedirler. Fakat genel olarak öğretmenlerin %75’i kare kodların öğrenci başarısını artıracığını düşünmektedir. Katılmayanların ise oranı %0 olarak gerçekleşmiştir (Tablo-11).

Tablo 11: Coğrafya dersinde kare kod uygulaması kullanımına ait öğretmen anketi.

Kare Kod ile Coğrafya Dersi İşlenmesine İlişkin Maddeler	Tamamen Katılıyorum		Katılıyorum		Kararsızım		Katılmıyorum		Hiç Katılmıyorum	
	4	%33	4	%33	3	%26	1	%8	0	%0
Mobil araçların eğitim-	4	%33	4	%33	3	%26	1	%8	0	%0

öğretim faaliyetleri içerisinde kullanılmasını desteklerim.											
Mobil araçların eğitim-öğretim faaliyetleri içerisinde nasıl kullanılacağını bilirim.	2	%17	4	%32	2	%17	2	%17	2	%17	
Kare kod uygulamasını ders anlatırken planlı ve düzenli bir şekilde kullanırım.	2	%8	3	%17	0	%0	5	%42	2	%33	
Kare kod uygulaması ile ders işlenmesi zamansal tasarruf sağlar.	4	%42	5	%33	2	%17	1	%8	0	%0	
Kare kod uygulaması ile ders işlenmesi öğrenme ortamını zenginleştirir.	4	%42	5	%34	1	%8	1	%8	1	%8	
Kare kod uygulaması ile ders işlemek özellikle soyut konuların öğrenimini kolaylaştırır.	6	%50	5	%42	1	%8	0	%0	0	%0	
Kare kod uygulaması ile ders işlemek öğrenciyi öğrenmeye motive eder.	3	%25	5	%42	2	%17	1	%8	1	%8	
Kare kod uygulaması ile ders işlenmesi öğretmeni kolaycılığa iter.	1	%8	2	%17	2	%17	4	%33	3	%25	
Kare kod uygulaması ile ders işlenmesi bilgilerin kalıcı olmasını sağlar.	5	%42	4	%33	2	%17	0	%0	1	%8	
Kare kod uygulaması ile ders işlenmesi öğrenciyi gerçek ortamdan koparır.	2	%17	3	%25	3	%25	2	%17	2	%17	

Kare kod uygulaması ile

ders işlenmesi öğrenci 5 %42 4 %33 3 %25 0 %0 0 %0
başarısını artırır.

SONUÇ, TARTIŞMA VE ÖNERİLER

Sonuç ve Tartışma

Bu çalışmada deneysel bir desen çalışması yapıp, kontrol ve deney gurupları oluşturulmuş ayrıca öğretmen anketi ve öğrenci anketi uygulanmıştır. Sonuç ve tartışma 3 kategoride ele alınmıştır:

1. Kontrol ve deney guruplarına uygulanan son testler göstermektedir ki; hem deney hem de kontrol guruplarının puanlarında bir artış olmuştur. Deney guruplarında uygulanan kare kod temelli öğretim faaliyeti sonucunda öğrencilerin başarı puanlarında kontrol guruba oranla gözle görülür net bir artış olmuştur. Fakat deney gurubu lehine gerçekleşen bu artış anlamlı bir ilişki oluşturmamıştır. Bu durum üzerinde kontrol gurubu öğrencilerinin coğrafya dersine olan ilgi ve isteklerinin deney gurubu öğrencilerinden daha fazla olmasının etkili olduğu ve bu nedenle farkın anlamlı çıkmadığı düşünülebilir. Karadeniz (2009)'de "Kağıt, web ve mobil temelli değerlendirmenin öğrencilerin başarıları ve algıları üzerindeki etkileri" isimli çalışmasında benzer bir sonuca ulaşmıştır. Çalışmasını toplam 32 öğrenciye uygulayıp, 3 hafta boyunca deney grubu öğrencilerine kâğıt, web ve mobil temelli değerlendirme uygulanmış, kontrol grubuna ise sadece kâğıt tabanlı değerlendirme uygulamıştır. Araştırmasının sonucunda deney ve kontrol grubu öğrencilerinin başarıları yönünde anlamlı bir farklılık bulunmadığını ancak öğrencilerin internet temelli ve mobil temelli değerlendirme sistemlerine karşı; kullanım kolaylığı, kapsamlı oluşu ve anında geri bildirim sağlanması nedeniyle olumlu görüş bildirdiklerini belirlemiştir.

Araştırma konusu ile ilgili yapılan az sayıda çalışma içerisinde farklı sonuçlar bulan araştırmacılar da vardır:

Mconatha, Praul, and Lynch (2008) "Mobile learning in higher education: An empirical assessment of a new educational tool" isimli çalışmalarında "Learning Mobile Author" isimli mobil programın öğrencilerin akademik başarısına etkisini incelemiştirlerdir. Araştırmada öğrenciler mobil aracı kullanıp kullanmama konusunda serbest bırakılmış, mobil ortamda faydalanmayan öğrenciler ise sınıftaki geleneksel yöntemlerle öğrenmeye devam etmişlerdir. Araştırma sonucunda, sınavlara cep telefonu kullanarak hazırlanan öğrencilerin akademik başarıları, kontrol grubundaki öğrencilerden daha yüksek bulunmuştur.

Chen, Teng, Lee ve Kinshuk (2011) "*Dijital materyallere ve yapılandırılmış sorulara direk erişim sağlayarak kağıt-temelli öğrenme aktivitesini iyileştirme*" isimli çalışmalarında kare kod ile desteklenen kağıt üzerinden okuma aktivitelerinde öğrencilerin okuduklarını anlama düzeylerini karşılaştırmışlardır. Araştırmada okuma parçasıyla ilişkili dijital kaynaklara erişim kare kod ve cep telefonu ile sağlanmıştır. Araştırma sonucunda, kare kodun kullanıldığı okuma parçalarında öğrenenlerin okuduğunu anlama başarısında anlamlı bir artış olmadığı görülmüştür. Araştırmaya katılan öğrencilerin büyük çoğunluğu kağıt üzerinden kare kod ile dijital kaynaklara erişebilmekten dolayı olumlu görüş bildirmişlerdir.

2. Öğrencilere uygulanan Likert tipi ankette dikkat çekici sonuçlar ortaya koymuştur. Anlaşılacağı üzere kare kod uygulaması öğrencileri mutlu etmekte, derse olan bakışlarını olumlu anlamda etkilemekte, öğrenci motivasyonunu artırmakta, öğrenci için ilgi çekici olmakta ve hatta interaktif öğrenme ortamı hazırlamaktadır. Öğrenci ders işlerken eğlenmekte ve bilgilerini daha kalıcı hale getirmektedir. Özdemir (2010)'de "*Basılı kitapları multimedya ile destekleme: Mobil teknolojiyi öğrenme için kullanmanın yeni bir yolu*" isimli İngiliz Teknoloji dergisinde yayımlanan çalışmada benzer sonuçlara ulaşarak; uzaktan eğitim ve yüz yüze eğitim ortamlarında mobil araçların kare kod destekli basılı ders kitaplarında kullanılmasıyla hem daha etkili öğrenme ortamlarının oluşturulabileceğinden hem de öğrenme ortamındaki bilişsel yük sorunu aşılabileceğinden bahsetmektedir.

Yine anket sonucuna göre; günümüz dünyasının teknolojik ihtiyaçlarına ve şartlarına uygun olarak öğrencilerin her birinin en az bir mobil cihaza sahip olduğu ve bunu düzenli bir şekilde kullandığı sonucu ortaya çıkmıştır. Fakat asıl önemli olan durum öğrencilerin sahip olduğu mobil araçları öğrenim faaliyetleri içerisinde çok az hatta hiç kullanmadığı, daha da öte öğrenimsel faaliyetlerde mobil araçlarını nasıl kullanacağını dahi bilmediği sonucunda gizlidir. Günümüz bireylerinin en büyük sorunu olan, teknolojiyi efektif bir şekilde kullanmaktan uzak ve tamamen vakit geçirmeye yönelik "sosyallik" algıları mobil araçların kullanım amacının dışına taşmıştır. Öğrenciler bu durumun doğal bir sonucu olarak mobil araçlarını eğitim-öğrenim faaliyetleri içerisinde kullanmaktan bihaberdirler. Artık ders kitaplarında da bulunan kare kod uygulaması hakkında yeterli bilgiye sahip olanlarının oranının düşüklüğü bu durumu daha da iyi göstermektedir. Ramsden, (2010) "*Kare kodlara öğrencinin katılım düzeyi: Kurumsal bir anketten elde edilen bulgular*" isimli üniversite öğrencilerinin kare kod farkındalığını ölçtüğü çalışmada, benzer sonuçlara ulaşmış ve önemli sayıda öğrencinin kullandığı cep telefonu özelliklerini bilmediğini ortaya koymuştur.

Öğrenciler tarafından kare kod uygulamasının kullanımına yönelik olarak bir takım olumsuzluklarda dile getirilmiştir. Anket sonuçlarına göre öğrenciler: İnternetin limitli olmasının kare kod uygulamasının kullanımını olumsuz etkilediğini beyan etmişlerdir. Tabi

ki burada asıl önemli olan nokta; ülkemizde hala Wireless alt yapılarının çok az okulda olmasına ve öğrencilere açık olmamasına bağlı olduğudur. Ayrıca mobil internet paketlerinin fiyatının Avrupa ülkelerine göre yüksek olması da bir nedendir. Telefon ekranlarının küçük boyutlu olmasının video, metin vb. öğelerin görünümünü olumsuz etkilediği bir diğer sonuç olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu konuda Corbell ve Valdes-Corbell (2007) "*Mobil öğrenime hazır mısınız?*" isimli çalışmalarında benzer bir sonuca ulaşarak; akıllı telefonların küçük ekranlarının, internette gezinme ve metinleri okumayı güçleştirdiğinden bahsetmişlerdir.

Öğrencilerin kare kod kullanma noktasında karşılaştıkları bir diğer sorun olarak okul yönetimi ve öğretmenlerin, okulda kare kod kullanma ve mobil öğrenmeye karşı tutumlarının olumsuz olmasından ileri gelmektedir. Bu noktada en önemli pay okul idarelerininindir. Özellikle kendi eğitim-öğretim hayatlarında daimici ve esasici anlayışa bağlı olarak yetişmiş olan okul müdürleri teknolojik unsurların okul içerisinde kullanılmasına karşı hala yeterince anlayış göstermemekte hatta yasaklama yoluna gitmektedirler. Corbell ve Valdes-Corbell (2007) "*Mobil öğrenime hazır mısınız?*" isimli çalışmalarında mobil araç ne olursa olsun öğrencilerin tüm gün okulda yanlarında taşıdıkları cep telefonlarını yasaklamadan onlardan yararlanmaya başlamamız gerekliliğinden bahsetmektedirler. Brown, (2009) "*Avustralya okullarında etik ve dijital teknoloji politikaları: Zorluklar, ikilemler, uyum ve kontrol söylemleri*" isimli çalışmasında; mobil telefonların öğrenme potansiyeline sahip olduğu tartışılmaz bir gerçek olmasına rağmen, Avustralya'daki birçok okulda, mobil araçların potansiyel olarak okuldaki öğrenme ortamına zarar verici olarak görüldüğü ve yasaklandığını belirtmiştir. Avustralya örneğine karşın Susono ve Shimomura, (2006) "*Sınıf değerlendirmesi için cep telefonlarını ve Kare kodları kullanma*" isimli çalışmasında Japonya'da eğitimde kare kod kullanımının yoğun olduğunu ve Japonya'daki okullarda eğitimin kalitesini arttırmak amacıyla öğrencilere belirli sürelerle ilgili dersin değerlendirme formlarının doldurtulduğundan bahsetmektedirler.

3. Öğretmen anketi bulguları da farklı sonuçları doğurmuştur. Öğretmenlerin büyük bir bölümü mobil araçların eğitim-öğretim faaliyetleri içerisinde kullanılmasını desteklemektedir. Fakat ankete katılan öğretmenlerin yalnızca yarısı mobil araçların eğitim-öğretim faaliyetlerinde nasıl kullanıldığını bildiğini belirtmiştir. Ancak öğretmenler arasında kare kod uygulamasını ders anlatırken planlı ve düzenli bir şekilde kullananların oranı oldukça azdır. Öğretmenlerin kare kod uygulamasına karşı bakış açılarının olumlu olmasına karşın uygulamada eksikliklerin olduğu görülmektedir. Bu durum üzerinde etki olan faktörün yeni teknolojik unsurlara karşı öğretmenlerin bir takım soru işaretleri ve kuşku ile yaklaşmaları gösterilebilir. Nitekim Baik (2010) ve Kuşkonmaz (2011)'da yaptıkları çalışmalarda benzer sonuçlara ulaşmışlardır. Kuşkonmaz (2011) "*İlköğretim okullarındaki*

öğretmenlerin mobil öğrenmeye yönelik algı düzeylerinin belirlenmesi” isimli çalışmasında; öğretmenlerin büyük bir bölümünün mobil öğrenmeye karşı algı düzeylerinin olumlu yönde olduğu gözlemlenmiştir. Baik, (2010) “Kare kodu yeniden düşünmek: Dijital dünyaya analog portal. Multimedya araçları ve uygulamaları” isimli çalışmasında; kare kodun öğretim ortamındaki hangi aktivitelerde, nasıl kullanılacağı ve hangi sonuçları doğuracağı üzerine yapılmış kapsamlı bir araştırmanın yapılmamış olması, kare kod ile ilişkili olabilecek öğrenme teorilerinin belirsizliği, eğitimcilerin öğrenme kare kod kullanmaya karşı ön yargılı davranmasına sebep olduğunu ileri sürmektedir.

Ayrıca öğretmenlere göre; kare kod ile ders işlenmesi zamansal tasarruf sağlamakta ve özellikle öğrenilmesi zor ve soyut konuların öğrenimini hızlandırarak zamanı etkili kullanmayı sağlamaktadır. Yapılandırmacı anlayışa bağlı kalınarak kare kodlar öğrenme ortamına yeni öğretim teknikleri sunmakta ve öğrencilerin bilgiyi elde etme yolunda seçenekler doğurmaktadır. Böylelikle öğrenciler kendilerine en uygun öğrenme biçimine yönelebilmektedirler.

Öğrencilerin farklı ve yeni bir teknolojik unsur olan kare kod uygulaması ile öğrenmeye başlaması, klasik ders kitabına dayalı anlayışı esnetmekte ve öğrenci ilgi, istek ve yeteneklerine bir pencere açmaktadır. Böylelikle öğrenci 21. yüzyıl dünyasının gereklerine yönelmekte ve kendisini bu yeni teknolojik siber dünyaya hazırlayabilmektedir. Zira geleceğin dünyası teknolojik araç gereç kullanımının temel ihtiyaç olduğu bir dünya olmaya doğru gitmektedir.

Öneriler

Araştırmaya ait öneriler aşağıda maddeler halinde verilmiştir:

1.Coğrafya ders kitaplarında yer alan kare kodlar daha da artırılabilir ve içerikleri zenginleştirilebilir.

2.Kare kod uygulamasının ders dışı öğrenmede sağlaması için öğrenciler teşvik edilebilir ve uygun yayım evlerinin internet sitelerinde ki kare kodları kullanması öğrencilere önerilebilir.

3.Kare kod uygulamasının etkin ve verimli bir şekilde kullanılabilmesi için Milli Eğitim Bakanlığınca öğretmenler ve hatta idareciler bilgilendirilebilir ve hizmet içi eğitimler organize edilebilir.

4.Öğretmenlerin kendi hazırladıkları ders sunumlarına kare kod yerleştirerek öğrenme ortamını zenginleştirilmesi ve ilgi çekici hale getirmesi sağlanabilir.

5.Kare kodlar, eba gibi öğrenme ortamları ve portallara her konuda entegre edilebilir.

6.Coğrafya biliminin görsel ve somut yönünün fazla olması nedeni ile coğrafya öğrenimi açısından kare kodlara; simülasyon, video ve harita gibi sunumların olduğu ağlar tanımlanmalıdır.

KAYNAKÇA

Acartürk, Cengiz. *Barkod teknolojilerinin eğitimde kullanımı: Bilişsel bilimler çerçevesinde bir değerlendirme*. Akademik Bilişim Konferansı (Uşak Üniversitesi, Türkiye-Uşak, 1-3 Şubat, 2012).

Akın, Tayfun. *Kare Kod Destekli Öğrenme Materyalinin Erişi Kalıcılığa Etkisi*. Hacettepe Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Alkan, Cevat. *Eğitim teknolojisi*, Ankara: Anı Yayıncılık, 2005.

Baik, Senongbok. *"Rethinking QR code: Analog portal to digital world. Multimedia Tools and Applications"*. Massachusetts: Kluwer Academic Publishers Hingham, 2 (2010), 427-434.

Brown, Bernard. *Ethics and digital technologies policies in Australian schools: Challenges, dilemmas, and the discourse of compliance and control*. Paper presented at the Australian Association for Research in Education Conference, (Australia-Canberra, 1-5 December, 2011)

Chen, Nian Shing., Teng, Daniel Chia.,-E., Lee, Cheng Han., and Kinshuk, Cheng Han. *Augmenting paper-based reading activity with direct access to digital materials and scaffolded questioning*. Computers & Education, 2 (2011), 1705-1715.

Corbell, Rene and Valdes Corbell, Maria. *Are you ready for mobile learning?"*. Cambridge: Educause Quarterly, 2 (2007), 51-58.

Çelik, Ahmet. *Yabancı Dil Öğreniminde Karekod Destekli Mobil Öğrenme Ortamının Aktif Sözcük Öğrenimine Etkisi ve Öğrenci Görüşleri: Mobil Sözlük Örneği*. Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.

Fraenkel, Jack., Wallen, Norman., and Hyun, Helen. *How to Design and Evaluate Research in Education (8th Edition)*. Boston: McGraw Hill Education, 2012.

Karabağ, Servet. *Küreselleşme Ulus-Devlete Karşı mı?*. Jeopolitik Aylık Strateji Dergisi, Online Basım, 1/1, (2002), 10.

Karadeniz, Şirin. *The impacts of paper, web and mobile based assessment on students' achievement and perceptions"*. Journal of Scientific Research and Essay, 4/10 (2009), 984-991.

Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2002.

Kuşkonmaz, Haludun. *İlköğretim Okullarındaki Öğretmenlerin Mobil Öğrenmeye Yönelik Algı Düzeylerinin Belirlenmesi*. Bahçeşehir Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Kaya, Zeki. *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme*. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2005.

Law, Ching Yin. *QR Codes in Education*. Journal of Educational Technology Development and Exchange 3 (2010), 85-100.

Mcconatha, Douglas., Praul, Matt., and Lynch, Michael. *Mobile learning in higher education: An empirical assessment of a new educational tool*. The Turkish Online Journal of Educational Technology, 3 (2008), 15-21.

Milli Eğitim Bakanlığı. *Ortaöğretim Coğrafya Ders Kitabı 9*, Ankara: MEB Yayınları, 2018.

O'Connel, Margaret. and Smith, John. *A Guide to working with m-Learning Standard*. Department of Education, Science and Training, 4/1 (2007).

Ozan, Özlem. *Bağlantıcı Mobil Öğrenme Ortamlarında Yönlendirici Destek*. Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

Özdemir, Selçuk. *Supporting printed books with multimedia: A new way to use mobile technology for learning*. British Journal of Educational Technology, 6 (2010), 135-138.

Özden, Yüksel. *Öğrenme ve Öğretme*. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2003.

Ramsden, Andrew. *The level of student engagement with QR codes: Findings from a cross institutional survey*. University of Bath, 5 (2010), 1-12.

Sur, Erhan. *Mobil öğrenme ve web destekli öğrenme yöntemlerinin karşılaştırılması (Sinop Üniversitesi Gebze Meslek Yüksekokulunda Bir Uygulama)*. Gazi Üniversitesi, Bilişim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Susono, Hitoshi. and Shimomura, Tsutomu. *Using mobile phones and QR Codes for formative class assessment*. Current Developments in Technology-Assisted Education, 2 (2006), 1006-1010.

Teyfur, Emine. *9. Sınıf Coğrafya Dersinde Bilgisayar Destekli Öğretimin Öğrenci Başarısı ve Tutumuna Etkisi*. Dokuz Eylül Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.

Yalçınkaya, Münevver. *Okul Merkezli Yönetim*. Ege Eğitim Dergisi, 5 (2004), 2-34.

<https://www.qrcodematic.com> , [Erişim Tarihi: 25.03.2019]

<https://www.cnnturk.com/yasam/akilli-telefona-en-bagimli-ulke-turkiye-13-dakikada-bir-ekrana-bakiyoruz?page=2> , [Erişim Tarihi: 22.10.2019]

Toplum Bilimleri Dergisi – Journal of Social Sciences

ISSN: 1306-7877 e-ISSN: 2147-5644

Aralık / December 2019, 27 : 728-743

Ahmet Hamdi Tanpınar'ın "Her Şey Yerli Yerinde" Şiiri Üzerine Bir İnceleme

An Analysis about the Poem of "Her Şey Yerli Yerinde" of Ahmet Hamdi Tanpınar

Özcan BAYRAK

Doç. Dr., Fırat Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe Eğitimi Bölümü,

Assoc. Prof. Dr., Fırat University, Faculty of Education,

Department of Turkish Language Education

Elazığ, Turkey

ozcanbayrak@firat.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-3392-5021>

Ayşe ÇEVİK

Yüksek Lisans Öğrencisi, Fırat Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü,

Graduate Student, Fırat University, Institute of Educational Sciences,

Elazığ, Turkey

cevikayse714@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-3739-9118>

Makale Bilgisi / Article Information

<http://dx.doi.org/10.29228/tbd.2007.40226>

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 18 Kasım / November 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 25 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi / Published: 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2019

Cilt / Volume: 27

Sayfa / Pages: 728-743

Copyright © Published by Toplum Bilimleri Dergisi – Journal of Social Sciences.

All rights reserved. www.toplumbilimleri.com

Ahmet Hamdi Tanpınar'ın "Her Şey Yerli Yerinde" Şiiri Üzerine Bir İnceleme

Öz: Ahmet Hamdi Tanpınar, çok yönlü bir sanatçı olarak makale, deneme, hikâye, roman, edebiyat tarihi, şiir vb. birçok türde eserler vermiş önemli bir şahsiyettir. Bu türler içerisinde ele alacağımız şiir, Ahmet Hamdi Tanpınar için ayrı bir yere sahiptir. Şiirlerinde yerli sanatçılardan Ahmet Haşim ve hocası Yahya Kemal; yabancı sanatçılardan Valery, Bergson, Baudelaire etkisinde kaldığı başta sayılacak isimler arasındadır. Ahmet Hamdi Tanpınar, şiirlerinde özellikle rüya, zaman, musiki, ayna, eşya imajları üzerinde durur. Şiirlerine genel bir çerçeveden bakıldığında bu sayılan imajlar doğrultusunda, şiirlerinin hepsinin tek bir şiir olarak algılanabileceği görülecektir. Üzerinde duracağımız "Her Şey Yerli Yerinde" şiirini incelerken yer yer şiire bu noktadan bakılarak sanatçının diğer şiirleri ile bağlantılar kurulacak ve açıklamalar getirilecektir. Yazdığı şiirlerinde bireysel konulara eğilen Ahmet Hamdi Tanpınar his ve hayallerini ön planda tutmuştur. Estetik kaygı ile her zaman mükemmeli yakalama peşinde koşmuştur. Şiirlerinde dış âlemin kendisine yansımalarını aktarmaya çalışmıştır. Bu aktarmalarda "Her Şey Yerli Yerinde" de olduğu gibi eşyaya ve tabiata ayrı bir önem vermiştir. Zaman ile uğraşarak onu farklı şekillere sokmuş ve onu tanımaya çalışmıştır. Zaman mefhumunu birçok şiirinde ana tema olarak işlemiş, bazen överek bazen de ondan çekinerek sırrını çözmeye çalışmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ahmet Hamdi Tanpınar, rüya, zaman, eşya, musiki

An Analysis about the Poem of "Her Şey Yerli Yerinde" of Ahmet Hamdi Tanpınar

Abstract: As a versatile artist Ahmet Hamdi Tanpınar who gave works in many types such as article, essay, story, novel history of literature poetry etc. is an important figure. The poem we handle among these types has a distinct place for Ahmet Hamdi Tanpınar. Local artists Ahmet Haşim and his teacher Yahya Kemal; foreign artists Valery, Bergson, Baudelaire are among the names to be first counted whom he was impressed. Ahmet Hamdi Tanpınar, emphasizes especially images of dream, time, music, mirror, goods in his poems. When it is looked at his poems in general frame, in accordance with these images it will be seen that all of his poems can be perceived as a single poem. While we are analyzing the poem "Her Şey Yerli Yerinde" which we will dwell on, we will sometimes look at the poem from this

point. It will be got in touch with the other poems of the artist and explanations to be given. Ahmet Hamdi Tanpınar who gives same thought to individual topics in his poems gave particular importance to his feelings and dreams. with aesthetic concern He always pursued capturing perfection. He tried to transfer the reflections of oute world on him in his poems. As in "Her Şey Yerli Yerinde" he placed a particular importance to goods and nature in these transfers. Dealing with time, he put it in different shap and tried to get to know it. He handled the concept of time as the main theme in his many poems, he tried to crack the secret of it sometimes with praise sometimes with abstaining.

Keywords: Ahmet Hamdi Tanpınar, dream, time, goods, music

GİRİŞ

Türk edebiyatında kendini en iyi şekilde yetiştirmeyi başarmış ender şahsiyetlerden biri olan Ahmet Hamdi Tanpınar edebiyatın kaynağından beslenerek kendisinden önce yetişen sanatçılardan faydalanmasını bilmiştir. Özellikle Türk edebiyatında önemli yerleri olan Yahya Kemal ve Ahmet Haşim, Ahmet Hamdi Tanpınar'ın kendisini yetiştirerek çizgisini bulmasında önemli katkıları olan sanatçıların başında gelir. Bunu Tanpınar, "Şiirde ve fikirde ilk ve galiba yüzünü gördüğüm son hocam Yahya Kemal oldu. Haşim'i daha evvel okumuş ve sevmişim,¹ "Yahya Kemal'in üzerimdeki asıl tesiri şiirindeki mükemmeliyet fikri ile dil güzelliğidir. Dilin kapısını bize o açtı"² diyerek belirtir. Onların tasından su içmeyi başarabilen sanatçı, aldıklarını bünyesinde eriterek kendine has bir üslup yaratmıştır.

Edebi kişiliğinde Ahmet Haşim'in sembolizmi, Yahya Kemal'in de şiirdeki mükemmeliyetçiliği sanatçıya fırtınaların ortasında sığınacağı bir liman oluşturmuştur. Dünya edebiyatından da birçok sanatçıyla ilgilenen Ahmet Hamdi Tanpınar özellikle Fransız sanatçılardan etkilenmiştir. Bunlardan Valery, Bergson, Bachelard başta gelen isimlerdendir. Psikanalizin önde gelen isimlerinden Freud'un etkisi de açık bir şekilde görülmektedir. Ahmet Hamdi Tanpınar üzerinde sıklıkla durduğu "rüya" temi konusunda "Rüya meseleleri beni Freud'a ve psikanalistlere

¹ İnci Enginün - Zeynep Kerman, Günlüklerin Işığında Tanpınar'la Baş Başa, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2015, 25

² İnci Enginün - Zeynep Kerman, 2015, 25-27

de göturdüler."³ Böylece Tanpınar'ın Batı'daki sanatçı, filozof ve psikanalistlerden de faydalanarak kendisini yetiştirmiş olduğu görülür.

Edebi kişiliğinde Klasik Türk edebiyatının mührü bulunan Ahmet Hamdi Tanpınar, Doğu ve Batı edebiyatını kendi potasında birleştirerek özgün ürünler vermeyi başarmıştır. Edebiyata başladığı dönemin durumunu, "Biz şiire başladığımız zaman iki kişi vardı: Yahya Kemal ve Ziya Gökalp: Aruz ve hece. Biz ortadaydık"⁴ diyerek yansıtmaya çalışır ve burada kendi bulunduğu pozisyonunu da belirtir.

Güzel sanatlarla da yakından ilgilenen Tanpınar'ın eserlerinde "Resim onun şiirini besleyen önemli bir epistemolojik kaynaktır."⁵ Bu yüzden de şiirlerinin geneline bakıldığında bir tablo havası hissedilmektedir. Güçlü tasvir ve kelime oyunları ile bu havayı yakalamayı başarabilmiştir.

Ahmet Hamdi Tanpınar şiirde mükemmelin peşindedir ve bu bağlamda, şiirlerini kaleminden ilk çıktığı gibi bırakmamış onlara estetik düzen kazandırana kadar sürekli üzerlerinde oynamıştır. Eserlerini tamamlamak için hiç acele etmemiş en olgun haline gelene kadar üzerinde zaman harcamıştır. Verdiği uzun çabaya rağmen hiçbir zaman "zaman" onun için yeterli gelmemiştir. Bu yüzden şiirlerinin temel ekseninde "zaman" kavramı bulunmaktadır. Ahmet Hamdi Tanpınar "Şiir ve sanat anlayışında Bergson'un zaman telakkisinin mühim bir yeri vardır"⁶ diyerek zaman konusunda Bergson'un üzerindeki etkisini aktarır.

Eserleri arasında şiirlerinin sayısı fazla olmamakla birlikte bunlar çok başarılıdır. Ahmet Hamdi Tanpınar eserleri konusunda çok fazla eleştirel olan bir sanatçı kişiliğine sahip olduğu için bu sayının az olması şaşırtıcı gelmemektedir. Sanatçının eleştirelilik konusunda günlüğünde, kendime nasihatler diye saydıkları arasında " – Sanatkârın kendisini tenkidi intihar şekline gitmemelidir"⁷ sözü de dikkate şayandır.

Ahmet Hamdi Tanpınar yakından ilgilendiği güzel sanatlarla şiiri "Şiir, güzel sanatlar içinde maddesinin tabiatı itibarıyla başlı başına bir hususiyet teşkil eder"⁸ diyerek ayırır ve bunu aralarındaki malzemenin farklı oluşuna bağlar. " Şiirin güzel

³ İnci Enginün - Zeynep Kerman, 2015, 28

⁴ Turan Alptekin, Bir Kültür, Bir İnsan, Nakışlar Yayınevi, İstanbul, 1975, 19

⁵ Ali İhsan Kolcu, Zamana Düşen Çılgılık, Akçağ Yayınları, Ankara, 2002, 242

⁶ İnci Enginün - Zeynep Kerman, 2015, 28

⁷ İnci Enginün - Zeynep Kerman, 2015, 233

⁸ Ahmet Hamdi Tanpınar, Edebiyat Üzerine Makaleler, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2005, 14

sanatlar arasında garip bir talihi vardır. Örgüsünü veren malzeme -yani lisan – itibarıyla hemen herkes için olan bu sanat, gene bu yüzden hudutları en dar olan sanattır.”⁹ Güzel sanatların diğer dallarındaki malzeme farklılığı, onları şiirden ayırarak hudutlarının daha geniş olmasını sağlar. “Yalnız şiirdir ki yazıldığı lisanın malıdır. O lisanda okunmak şartıyla güzelliklerine sahiptir, vardır. Çünkü şiir dilin özüdür, kokusudur, lezzetidir, musiki kabiliyetidir, yahut bunlardan doğan hususî bir şekildir”¹⁰ diyerek Tanpınar şiirin bulunduğu dildeki bağlayıcılığını ve sınırlılıklarını aktarır.

Dil insanları bağladığı kadar da ayırıştırılmaktadır. Aynı dili konuşan insanları birbirine bağlar, farklı dildeki insanları ise ayırıştırır, çünkü dil ortak kodlar sistemidir. Şiir de dil ile oluşturulduğu için büyük oranda kendi sınırları içerisinde anlaşılır ve kabul görür. Her ne kadar şiirde ortak olan duygu olsa da dilde bir ayırım söz konusu olur. Bunun şiirde ortaya çıkardığı sonuç ise Ahmet Hamdi Tanpınar'ın da ifade ettiği gibi “Şiir yazıldığı dilin içindedir”¹¹ şeklinde görülür.

Ahmet Hamdi Tanpınar nesrin yanında da şiiri ayrı bir yere koyar. Bunu “Şiir bir söz sanatıdır, fakat ölçü fikri vardır; ölçülü sözdür. Dilin hususi tasarrufudur; bazı kaidelerin tasarrufu ile yapılmıştır. Şiirin âhengi, birtakım zaruretlerin içinden geçer. Şiir, nesrin dışında bir söz sanatıdır. Mükemmeliyet şartının önde yürüdüğü bir söz sanatıdır. Yani, mânâyı ikinci plâna alıyoruz ve mükemmellik fikri, boşalan yere geçiyor”¹² sözleriyle ifade eder.

Buradan Ahmet Hamdi için şiir ile nesrin arasındaki o ince çizgiyi yaratan noktalardan birinin nesirde mana kaygısı, şiirde ise mükemmeliyet kaygısı olduğu anlaşılmaktadır. Şiir az söz ile çok şey anlatmaya çalışır ve bunu da en az çaba ile kendini yormadan, içinden geldiği gibi ve belirli kurallar çerçevesinde yapar. Şiirde anlatılmak istenen düşünce ya da görüş değildir, önemli olan duygunun ifadesidir. Duygu ve hayaller için gece ya da gündüz hiç fark etmez, uygun saat mefhumu yoktur. Bundan dolayıdır ki şiire duyulan belirli bir ihtiyaç zamanı yoktur. Duyguların vurduğu saatte kalp ritmi hızlanır. İşte şiir duyguların bu zor zamanında onların yardımına koşar.

⁹ Ahmet Hamdi Tanpınar, Edebiyat Üzerine Makaleler, 2005, 40

¹⁰ Ahmet Hamdi Tanpınar, Edebiyat Üzerine Makaleler, 2005, 40

¹¹ Ahmet Hamdi Tanpınar, Edebiyat Üzerine Makaleler, 2005, 41

¹² Ahmet Hamdi Tanpınar, Edebiyat Dersleri, (Hazırlayan: Abdullah Uçman) Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004, 51

"Şiir kendisi için, roman hayat ve insan içindir diyebiliriz."¹³ Nesir zihin işçisidir ve hayata dokunur, şiir ise tam bir duygu işçisidir yani insanın içine dokunur. "Şiirlerinde 'hayal eden' Ahmet Hamdi Tanpınar, romanlarında, daha çok 'düşünen adam' dır."¹⁴ Şair ve romancı kimliklerinin ise kendisindeki ilişkisini "Denilebilir ki romancıyla şair bende aynı evde oturan ve birbirlerini az çok rahatsız eden, bazan da yardım eden, birbirleriyle geçinmeye mecbur iki kardeş gibidir"¹⁵ sözleriyle ifade eder.

Her sanatçının evrensele ulaşma, sınırlarını aşma, her yerde tanınıp sevilme arzusu vardır. Fakat duyguların bütün insanlar için ortak olduğu kabul edilse de duyguları oluşturan bir de geçmiş vardır. Geçmiş duygulara şekil verir ve onları besler, büyütür, kendi mührünü vurur. En özgün ifadeyle duyguların şiire yansımaları ile can bulur. Bu yüzden şiir sadece kendi çerçevesinde ve kuralları dâhilinde kabul görür ve anlaşılır. Tanpınar bu konuda "Tercümesi ile sevilen şair hemen hemen yoktur."¹⁶ "Bir roman, tek bir tercüme ile on beş günde sahibini tanıtır"¹⁷ der. Bu durum güzel sanatların diğer dallarıyla uğraşan sanatçılar için de söz konusu olabilir. "Fakat bir şairin bu şöhreti kazanması imkânsızdır."¹⁸ "Buna mukabil yaşadığı memleketin dışında şöhretini yapan tek şair yoktur. Hiç bir millet, büyük bir şairini başka bir milletin yardımıyla tanımamıştır. Şiirde şöhret, yerinde teşekkül eder."¹⁹ Çünkü şiir oluşturulduğu milletin duygularından kopmuş aynı tarihi ve aynı acıları yaşamış, aynı zincirler ile bağlanmış bir toplumun malıdır. Tercüme bir şiir tıpkı yama gibi bulunduğu yere ait değildir.

Ahmet Hamdi Tanpınar'da "zaman" kavramının yanında "rüya, ölüm, sevgi, tabiat" kavramları da şiirlerinin en temel malzemeleri arasında yer almıştır. Hocası Yahya Kemal gibi hep mükemmeli yakalama peşine düşmüştür. Farklı vezin türlerinde şiirler kaleme alan "Tanpınar, şiirindeki estetik kaygıları yaşamının sonuna kadar korumuştur."²⁰ İnceleyeceğimiz "Her Şey Yerli Yerinde" adlı şiiri de bu kaygı çerçevesinde ve Ahmet Hamdi Tanpınar'ın sanat poetikasını yansıtır tarzda bir eseridir.

¹³ Ahmet Hamdi Tanpınar (1977), Yaşadığım Gibi, (Hazırlayan: Birol Emil), Dergâh Yayınları, İstanbul, 1977, 323

¹⁴ Ahmet Kabaklı, Türk Edebiyatı 3, Türk Edebiyatı Yayınları, İstanbul, 1978, 238

¹⁵ Ahmet Hamdi Tanpınar, Yaşadığım Gibi, (Hazırlayan: Birol Emil), 324

¹⁶ Ahmet Hamdi Tanpınar, Edebiyat Üzerine Makaleler, 2005, 41

¹⁷ Ahmet Hamdi Tanpınar, Edebiyat Üzerine Makaleler, 2005, 41

¹⁸ Ahmet Hamdi Tanpınar, Edebiyat Üzerine Makaleler, 2005, 41

¹⁹ Ahmet Hamdi Tanpınar, Edebiyat Üzerine Makaleler, 2005, 42

²⁰ Ahmet Oktay, Cumhuriyet Dönemi Edebiyatı, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1993, 1248

"Her şey yerli yerinde; havuz başında servi
Bir dolap gıcırıyor uzaklarda durmadan,
Eşya aksetmiş gibi tılsımlı bir uykudan.
Sarmaşıklar ve böcek sesleri sarmış evi."²¹

Tabiatın yaradılışında bir nizam bulunmaktadır. Güneş bulunması gereken yerden ne ileride ne de geridedir. İlkbaharın ardından yaz, yazın ardından sonbahar ve kış gelmekte, bu nizam değişmemektedir. İnsanın yapısında da bu denge ve düzen bulunmaktadır. Vücudun dengesi için kolların ayrı, bacakların ayrı işlevleri vardır ve vücudu dengelerler. İşte bu nedendir ki insanoğlu kendisinde kurulu olan bu düzen halini dışarıdan da bekler. Zaten tabiat da doğal hali ile bu duruma aykırı değildir. Şair şiirinde bu beklenti durumunu aktarmış ve bu düzeni anlatan "Her Şey Yerli Yerinde" başlığını seçerek şiirine başlamıştır.

Ahmet Hamdi Tanpınar ilk önce şiirin başlığı ile zihinde bir düzen oturtmaya çalışır. Bu başlığı okuduğunda okurun kafasında şu sorular oluşabilir;

- Nasıl bir düzen?
- Tabiat düzeni mi?
- İç düzen (psikolojik) mi?

Bu sorulardan cevap ister tabiat düzeni isterse iç düzen olsun sanatçı yine de amacına ulaşacaktır. Çünkü Ahmet Hamdi Tanpınar rahatlama hissini uyandırmak istemektedir ve bunu da her iki şekilde de elde etmiş olacaktır.

İlk mısradaki sanatçı vermek istediği duyguyu (rahatlama hissi) pekiştirmek adına koyduğu başlığın sözlerini aynen tekrar ederek şiire başlar. Şiirin ilk dördünlüğünde Ahmet Hamdi Tanpınar sanki bir tablo çizer. Şiir okumak isteyen bir okur için bu ilginç olabilir. Fakat "Tanpınar'da kalemin ne zaman fırça, fırçanın da ne zaman kalem olduğu belli değildir."²²

Tasvir gücüyle sanatçı, kelimeleri kullanarak her şeyi yerine yerleştirmeye başlamıştır. Şairin seçtiği kelimelerin hiç biri sıradan değildir. "havuz" kelimesinin ilk akla getirdiği şey sudur. Su ise sakinliği, sükûneti ve huzuru verir. " Şiir bir nevi

²¹ Ahmet Hamdi Tanpınar, Bütün Şiirleri, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2017, 43

²² Ali İhsan Kolcu, Zamana Düşen Çılgılık, Akçağ Yayınları, Ankara, 2002, 245

sükûnetin çocuğudur ve ancak onu bulduğu zaman ruhaniyetini kazanır, kendi kendisi olur"²³ diyen Ahmet Hamdi Tanpınar, bu şiirde bir düzen oluşturmuş ve sükûneti yakalamıştır. Havuzun başındaki "servi" yeşili, gölgeyi, serinliği anımsatır. Ahmet Hamdi Tanpınar şiirin ilk mısrasında her şeyin yerli yerinde olmasından hoşnutluk duymuş ve bir serinlik ve rahatlık hissetmiştir.

İkinci mısradaki "gıcırdayan dolabın" farklı çağrışımları vardır. Dolap hüviyetiyle eşyayı; gıcırta hüviyetiyle ise ses, zaman ve eskimişliği çağrıştırmaktadır. Ayrıca şairin burada dolap kelimesini seçmesi de ilginçtir. Çünkü dolabın bir saklama ya da biriktirme özellikleri akla gelince kelime daha da dikkat çekici olmaktadır.

Dilin eşyası, malzemesi kelimedir. Kelimeler şiir ile insan arasında bir köprüdür. Duygular, kelimeler kullanılarak şiire aktarılır. Kelimeler bir nevi ifadenin ve duygunun hizmetçisidir, insan ne verirse sorgusuz ve sualsiz iletir. Üçüncü mısrada Ahmet Hamdi Tanpınar uykuyu şiire sokar ki bu da "rüya" imgesinin geleceğinin habercisidir. Gece uykuyu, uyku da rüyayı beraberinde getirir. Uyku rüyaya açılan sihirli bir kapıdır. Uyku aynı zamanda yarı ölüm halidir. Rüya ölüm ile hayat arasındaki o ince çizgiyi verir.

Dördüncü mısradaki "sarmaşık" bir kapsama, çevreleme, kalıba sokmaktır. Sanatçının mükemmeliyetinde şekil de önemlidir. İşte burada sarmaşıktan kast edilen şiirde şekildir. Ahmet Hamdi Tanpınar, "Şekle inanıyorum, çünkü kurduğu zaruretler ve getirdiği zorluklarla o bana, kendimi tahakkuk ettirmek imkânını veriyor. Onu ararken kendimi buluyorum. O beni ayıklıyor, temizliyor ve derinleştiriyor. O benim hareket sahamdır" diyerek şeklin kendisi için önemini belirtir. Şekil olarak kullandığı sarmaşık imgesini birçok şiirlerinde görmek mümkündür. Bunlardan birkaç örnek verecek olursak;

"Kökü bende bir sarmaşık

"Uzak, çok uzağız şimdi ışıktan

Olmuş dünya dönmekteyim,

Çocuk sesinden, gül ve sarmaşıktan

Mavi masmavi bir ışık

Dönmeyen gemiler olduk açıktan

²³ Ahmet Hamdi Tanpınar, Edebiyat Üzerine Makaleler, 2005, 24

Ortasında yüzmekteyim"²⁴

Adımızı soran, arayan var mı"²⁵

Ahmet Hamdi "böcek sesleri" ile ritmi ve melodiyi vermek ister. Ritim doğanın her yerinde vardır ve elbette şiirin içine kadar işlemiştir. "Sesten çok bahsettim, çünkü insan biraz da sesidir. Bütün mesele dili bir sesin kendisi, yahut kendi sesi yapmaktır"²⁶ diyen Tanpınar sesi kullanma sebebinden bahseder.

Ev insanın koruyucusudur, saklı cennetidir, özelidir. İşte şiirdeki "ev" dildir. Dil bir milletin kültürüdür, ruhudur, sese dökülmüş varlığıdır. Milletlerin yok olması için en başta dilini kaybetmiş olması gereklidir. Bunun nedeni ise dilin kültürün taşıyıcısı olmasıdır. Dilin yok olduğu noktada geçmiş ve ortak tarih unutulmuş demektir. Bir milleti ne baskı ne de savaşlar bitirir, bağları olan dilinin silindiği noktada o millet bitmiş durumdadır. Çünkü artık ortak bir nokta kalmamıştır. Ahmet Hamdi Tanpınar burada dilin önemini göstermeye çalışmıştır.

"Her şey yerli yerinde; masa, sürahi, bardak,

Serpilen aydınlıkta dalların arasından

Büyülenmiş bir ceylan gibi bakıyor zaman

Sessizlik dökülüyor bir yerde yaprak yaprak."²⁷

Ahmet Hamdi Tanpınar birinci dördlükte bahsettiği dış âlemdeki tabiat düzeninden ikinci dördlükte iç âlemindeki düzene ve uyuma geçer. Birinci dördlükteki dışarıdaki havuz içeride sürahi olmuştur servi ise bardak hüviyetine bürünmüştür. Nasıl ki havuzdaki su serviyi sular ise sürahideki su da bardağa dökülür. Her ikisi de rahatlamaya işaret eder.

"Şiir, kendi içimizde kâinatı bulmak sanatıdır."²⁸ İnsanın iç âlemindeki duyuları dış âlemin içine yansımalarıdır. Yani dış âlemin içe yansımaları dalların

²⁴ Ahmet Hamdi Tanpınar, Bütün Şiirleri, 2017, 23

²⁵ Ahmet Hamdi Tanpınar, Bütün Şiirleri, 2017, 32

²⁶ İnci Enginün - Zeynep Kerem, Günlüklerin Işığında Tanpınar'la Baş Başa, 2015, 27

²⁷ Ahmet Hamdi Tanpınar, Bütün Şiirleri, 2017, 43

²⁸ Ahmet Miskioğlu, Tanpınar'dan Notlar, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2015, 63

arasından serpiyen aydınlıktır. Bu yansımalar insanda duygu halinde yerini bulur. İnsanın tamamen dış âlemden kopmadığını, iç ve dış âlemin birbiri ile ilişkili olduğunu gösterir. Çünkü "Sanat **ben** ile **kâinat** arasında gidip gelmektir."²⁹ Su akıtır, yansıtır; su akıtır, akış ise zamandır. Zaman hiç durmadan akar. Bu tarz bir anlatım parnasyen bir bakış içermektedir. Sanatçının plastik sanatlara da ilgili olması onu bir nevi kelimelerle resim yapmaya zorlamıştır, bunu burada da gördüğümüz gibi en güzel şekilde başarabilmiştir.

Büyü bilincinin durmasına ve yapıların farkında olunmayıp dışarıdan gelen emirlere itaat etmeye neden olur. Yani idrak ve iradenin durduğunun, işlemeyip pasif kaldığının göstergesidir. Zaman burada büyülenmiştir, kendi isteği dışında bütün güzelliği ile akıp gitmektedir. Bu durdurulamazlık onun güzelliğini inkâra sebep olamaz. Her şeye rağmen ona bir hayranlık söz konusudur. Ahmet Hamdi Tanpınar burada büyülenmiş bir ceylan hüviyetine soktuğu zamanı bir başka şiirinde şöyle ifade eder:

"Asılmış bir zümrüt gibidir hayat

Sonsuzluk ısırır güzel kavsimde

Susamış bir ceylan gibi zaman!"³⁰

Zaman burada yine ceylan olmuştur. Zaman susuzdur, doyumsuzdur. İçmekten bıkmaz hayatı. İnsanı, eşyayı, tabiatı kapsar ama hiçbir zaman da onların emrine girmez. Hoyrat ve güzeldir. Belki de güzelliği hoyratlığındandır, çünkü tutulamayan zamanın yerine asla başka şey konamaz. Bulunulan zamanın aynısı bir daha yakalanamaz. O insan artık ne olduğu kişi ne de zaman o eski zamandır. İnsanın da kendisine kattığı ve eskittiği şeyler vardır, zamanın da.

Zaman sessizce hayatın içinden akıp gider, tıpkı bir su gibi. Belki de Ahmet Hamdi Tanpınar'ın havuz, sürahi, bardak kavramlarının çağrıştırdığı su imgesinin üzerinde durmasının nedeni de budur. Suyun akışı gibi zamanın akışı da vardır ama bir farkla: Su akışında bir ritim vardır ama zaman kendini tıpkı bir ruh gibi

²⁹ Ahmet Miskioğlu, Tanpınar'dan Notlar, 2015, 65

³⁰ Ahmet Hamdi Tanpınar, Bütün Şiirleri, 2017, 27

gizleyerek akıp gider. Ruhun bedene bağlılığı gibi zaman da bulunduğu ana bağlıdır, o noktadan çıktığı anda bir daha o ana dönüşü yoktur.

Ahmet Hamdi Tanpınar "zaman" imgesini birçok şiirinde kullanmıştır;

"Hiç akmayan bir zaman nehrinin sularında"³¹

"Ey bitmek bilmeyen hıncı zamanın"³²

"Göğsünde kanayan bir zaman gülü"³³

"Biz, zaman kırıntıları,

Zaman sinekleri, (...)

Zaman çemberi"³⁴

"Zaman böceği, kafamızda her an başka kalıba girer"³⁵ diyen Ahmet Hamdi Tanpınar'da yukarıdaki örneklerde de görüldüğü üzere "zaman" imgesi farklı kelimelerle bağlantılar kurup değişik çağrışımlar oluşturmuş ve başka kalıplara girmiştir.

"Biliyorum gölgede senin uyduğunu

Bir deniz mağarası kadar kuytu ve serin

Hazların âleminde yumulmuş kirpiklerin

Yüzünde bir tebessüm bir ağır öğle sonu"³⁶

Ahmet Hamdi Tanpınar için mağaranın ayrı bir yeri vardır. Ölümünden az zaman önce "Antalyalı Genç Kıza" yazmış olduğu mektupta şunları söyler: "

³¹ Ahmet Hamdi Tanpınar, *Bütün Şiirleri*, 2017, 35

³² Ahmet Hamdi Tanpınar, *Bütün Şiirleri*, 2017, 46

³³ Ahmet Hamdi Tanpınar, *Bütün Şiirleri*, 2017, 66

³⁴ Ahmet Hamdi Tanpınar, *Bütün Şiirleri*, 2017, 73

³⁵ Ahmet Hamdi Tanpınar, *Yaşadığım Gibi*, (Hazırlayan: Birol Emil), Dergâh Yayınları, İstanbul, 1977, 329

³⁶ Ahmet Hamdi Tanpınar, *Bütün Şiirleri*, 2017, 43

Güvercinlik denen deniz mağarasını gördüm. Bu mağara suyun hücumuyla açılıp kapanan aydınlığıyla benim için mühim bir şey oldu. Dediğim gibi gördüklerimi henüz gerçek bir keşif hâline getirecek seviyede değildim. Fakat estetiğimin temeli olan rüya fikri biraz da bu mağaraya bağlıdır."³⁷

Rüya fikrinin çıkış noktasını biraz da bu mağaraya bağlayan Ahmet Hamdi Tanpınar üçüncü dördlükte "sen" zamirini şiirinde kullanır. Buradaki "sen" serin bir gölgede uyumaktadır. Ahmet Hamdi Tanpınar'ın haz âlemi olarak bahsettiği yer ise rüya âlemidir. Bu rüya âlemindeki mutluluk somut âlemdeki "sen" zamirinin yüzünde bir tebessüm olarak belirmiştir. "Şair, rüyalarla bilinçaltına ve bilinçdışına ulaşmayı amaçlar."³⁸ İnsan rüyalarında bilinçaltı ile tanışır ya da karşılaşır. Orada ise asıl kendisi vardır, bilmediği sırlarına ulaşır ve tam olarak benliğini bulur.

"Belki rüyalarıdır bu taze açmış güller,

Bu yumuşak aydınlık dalların tepesinde,

Bitmeyen aşk türküsü kumruların sesinde,

Rüyası ömrümüzün çünkü eşyaya siner."³⁹

"Tanpınar'da rüya realiteyi yorumlama biçimidir. Onu kendi ihsaslarının mayasıyla yoğurur ve ona istediği kıvamı verir. Bunu bilinçli olarak yapar. Rüyanın aynasında bütün gerçek durumlar, nesne ve şekiller, sesler ve renkler gerçekliklerini başka bir biçimde ortaya çıkıncaya kadar terk ederler"⁴⁰ Birinci mısradaki Ahmet Hamdi Tanpınar taze açmış gülleri kendi somutluğundan çıkararak soyut olan rüya ile eşleştirmiştir ve ona yeni bir biçim kazandırmaya çalışmıştır. Rüya âleminin güzelliğini taze açmış gülün güzelliği ile pekiştirmiştir.

Üçüncü mısradaki bir uyum ve melodi hissedilir. Karşılıklı çağrışım yaratan kelimeler şunlardır;

Kumru > Aşk

Ses > Türkü

³⁷ Enginün - Zeynep Kerman, Günlüklerin Işığında Tanpınar'la Baş Başa, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2015, 25

³⁸ Ahmet Evis, Ahmet Hamdi Tanpınar Şiirlerinde Varoluşsal Problem ve Yalnızlık, SUTAD, Bahar 2017; (41), 202

³⁹ Ahmet Hamdi Tanpınar, Bütün Şiirleri, 2017, 43

⁴⁰ Ali İhsan Kolcu, Zamana Düşen Çılgılık, Akçağ Yayınları, Ankara, 2002, 165

Burada Ahmet Hamdi Tanpınar'ın ne kadar doğru kelimeler seçtiği ve çağrışımsal olarak kelimelerin gücü ortadadır. Bu kelimelerin geneli bir melodi havası vermektedir. Zaten "Şiir dilin bir ritmin etrafında toplanmasıdır."⁴¹ Ahmet Hamdi Tanpınar musikideki sesi, şiirde kelimelerin çağrışım gücü ve hislerle vermeye çalışır. "Musikideki sesle şiirin sesinin farkı: Bir göle çakıl taşları atalım, birer birer dibine düşer; gül yaprakları atalım, yüzer. İşte ses böyle..."⁴² Musikideki ses gölün yüzündeki gül yaprakları gibidir ilk bakışta göze çarpar fakat şiirdeki ses gölün dibindedir onu fark etmek için bir çaba gereklidir. İlk bakıldığında çakıl taşları gölün dibinde görülmez. Fakat bu demek değildir ki çakıl taşları gölün içerisinde yoktur. Çakıl taşlarını görmek için biraz emek ve biraz da dikkat gereklidir. İşte şair de sesi şiirin içerisine saklar, sadece görmek isteyen onu görür.

Ahmet Hamdi Tanpınar'da rüyalar sır perdesinin aralandığı yerlerdir. "Rüya onda bütün hazırlayıcıları ile mevcuttur. Bu ister resim, ister musiki isterse tabii bir tablo olsun şiirin vücuda gelebilmesi için rüya halinin oluşması gerekir."⁴³ İnsan orada kendi bilmezleri ile karşılaşır, sırlarına vakıf olur ve aydınlanır. "Tanpınar'ın şiiri çoğu zaman boşluktan, olumsuzluktan yola çıkarak varlığa, esenli bir evrene açılır. Örneğin rüyada gerçeği ele geçirir, gecenin karanlığında ise aydınlanmayı."⁴⁴ İnsanlar iç dünyalarının yansımalarını tabiatta arama ihtiyacı duyarlar. Zaten tabiat büyük insan, insan ise küçük bir tabiattır. Hep insan kendini, kendi gerçeğini arama eğilimindedir. Bilme ve öğrenme isteği insanın doğasında bulunur. Aydınlık görünmezleri görünür kılmaktadır. Rüyalar insana bilinmezlerini bildirdiği gibi aydınlık da güllerin kendi gerçekliğini rengini bildirir ve onları daha açık hale getirir.

Rüyalarda bastırılan duygular ya da unutulmuş anılar nasıl ki gün yüzüne çıkar, kendilerini hatırlatır ise eşyalar da tıpkı rüyalar gibi yaşanan anıları hatırlatma konusunda işlev görmektedir. Rüyalar ile eşyalar biraz farklıdır rüyalar soyuttur fakat insanı konuşturur, eşyalar ise somuttur ve dilsizliği ile insana kendini anlatmaya çalışır. Hayat boyunca ilişki içerisinde olunan eşyaların hepsinde insan bir parçasını bırakmıştır. Ahmet Hamdi burada eşya, rüya ve tabiatı bir noktada yani duyguda birleştirmiştir.

⁴¹ Ahmet Hamdi Tanpınar, Edebiyat Dersleri, (Hazırlayan: Abdullah Uçman) Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004, 52

⁴² Ahmet Miskioğlu, Tanpınar'dan Notlar, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2015, 57

⁴³ Ali İhsan Kolcu, Zamana Düşen Çılgılık, Akçağ Yayınları, Ankara, 2002, 223

⁴⁴ Ece Korkut, Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Şiir Dili ve Evreni, Edebiyat Fakültesi Dergisi, C:26, Sayı:1 Haziran, 2009, 133

"Her şey yerli yerinde bir dolap uzaklarda
Azapta bir ruh gibi gıcırıyor durmadan,
Bir şeyler hatırlıyor belki maceramızdan
Kuru güz yaprakları uçuşuyor rüzgârda."⁴⁵

Ahmet Hamdi Tanpınar'ın şiirin başında kurduğu ve tasvir ettiği düzen şiirin son dördlüğünde hala durmaktadır. Fakat Ahmet Hamdi Tanpınar rahatlama hissini verememiş ve huzuru yakalayamamıştır. İlk dördlükte hissedilen canlı ruh burada biraz azap çekmektedir. Dış dünya ile iç âlemin uyumsuzluğu acı, sıkıntı ve keder vererek iç âlemden azapta bir ruh halini almıştır. Azaptaki ruh pişmanlıklar içerisinde bulunur. Yaptıklarından veya yapamadıklarından pişmandır. Azaptaki ruh için dünya hali bitmiştir. Ne bu dünyada ne de diğer âlemden bulunamamaktadır ve Araf'tadır. Bağırma ve çığlıklarını kimseler duymaz. Sadece kendi acıları ile baş başadır.

Birinci dördlükte hissettirilen tazelik ve canlılık burada durgun bir hal almış ve ruhanileşmiştir. Ahmet Hamdi Tanpınar dolabın gıcirtısı ile cansız olan eşyaya hem bir ses yani konuşma hem de bir zaman yani eskimişlik hissi vererek eşyayı tabiat ve insan ile iletişime geçirmeye çalışmıştır. Bu iletişimde verilmek istenen şey ise huzursuzluk hissidir. Eşyanın ve ruhun azapları geçmişini anımsamalarından kaynaklanmaktadır. Yaşanılanlar hem insan hem de eşya içindir ve ortak geçmiş her ikisinde de hatırlandıkça azap vermektedir. Geçen zamanın arkasından sadece kuru güz yaprakları kalmıştır. Pervasızca rüzgârın uçurduğu zaman artık sadece geriye anıları bırakmıştır. Rüzgârın yaprakları alıp savurduğu, götürdüğü gibi zaman da insanın ömrünü alıp götürmüştür.

SONUÇ

Ahmet Hamdi Tanpınar'ın bütün şiir anlayışını yansıtan "Her Şey Yerli Yerinde" adlı şiirde sanatın birçok dalı yer almaktadır. Ahmet Hamdi Tanpınar kelimelerle resim çizmiş, türküler söylemiş ve şiirler okumuştur. Edebiyatın malzemesi olan dili sese ve fırçaya çevirerek iç ve dış âlemi anlatmaya çalışmıştır.

⁴⁵ Ahmet Hamdi Tanpınar, Bütün Şiirleri, 2017, 43

Dış âlemdeki eşyayı, tabiatı ve hayvanları kendini ve hissettiklerini anlatmak için aracı olarak kullanmıştır. Burada aracı olarak kullandığı hayvanlar böcek ve kumrudur. Bu hayvanları sanatçı birer imaj olarak vermiştir. Ahmet Hamdi Tanpınar için bunların gerçek anlamlarından çok verdiği çağrışımlar önemlidir. Aynı durum şairin kullandığı eşyalar için de geçerlidir.

Ahmet Hamdi Tanpınar zaman ile gizli ya da açık bir mücadeleye girmiş zamanı farklı şekillere sokarak onu yenmeye çalışmıştır. Güçlü bir düşmanına hayranlık duyar gibi bazen zamanı vahşi ama güzelliği ve zarafetiyle hayran olunacak bir şekle bürüyerek ceylana benzetmiştir. Zamanın eşyanın üzerinden geçmesini anımsatan gıcırdayan dolaptan tekrar tekrar söz etmesi de Ahmet Hamdi Tanpınar'ın zaman ile verdiği mücadelenin önemini gösterir.

Şiirin ortalarında duygu yoğunluğu yaşanmış bir parça huzura varıldığı hissi uyanmıştır. Fakat Ahmet Hamdi Tanpınar bir düzen tasvir ederek başladığı şiirinde bu huzuru yakalayamamış, şiirin sonunda ıstırap ve azap çeken bir ruh ile baş başa kalmıştır.

KAYNAKÇA

Alptekin, Turan(1975), Bir Kültür, Bir İnsan, Nakışlar Yayınevi, İstanbul.

Enginün, İnci - Kerman Zeynep (2015), Günlüklerin Işığında Tanpınar'la Baş Başa, Dergâh Yayınları, İstanbul.

Evis, Ahmet (2017), Ahmet Hamdi Tanpınar Şiirlerinde Varoluşsal Problem ve Yalnızlık, SUTAD, Bahar 2017;(41):195-212.

Kabaklı, Ahmet (1978), Türk Edebiyatı 3, Türk Edebiyatı Yayınları, İstanbul.

Kolcu, Ali İhsan (2002), Zamana Düşen Çılgılık, Akçağ Yayınları, Ankara.

Korkut, Ece (2009), Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Şiir Dili ve Evreni, Edebiyat Fakültesi Dergisi Cilt:26, Sayı:1 Haziran.

Miskioğlu, Ahmet (2015), Tanpınar'dan Notlar, Dergâh Yayınları, İstanbul.

Oktay, Ahmet (1993), Cumhuriyet Dönemi Edebiyatı, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Tanpınar, Ahmet Hamdi (1977), Yaşadığım Gibi, (Hazırlayan: Birol Emil), Dergâh Yayınları, İstanbul.

Tanpınar, Ahmet Hamdi (2004) Edebiyat Dersleri, (Hazırlayan: Abdullah Uçman), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Tanpınar, Ahmet Hamdi (2005), Edebiyat Üzerine Makaleler, Dergâh Yayınları, İstanbul.

Tanpınar, Ahmet Hamdi (2017), Bütün Şiirleri, Dergâh Yayınları, İstanbul.

Toplum Bilimleri Dergisi – Journal of Social Sciences

ISSN: 1306-7877 e-ISSN: 2147-5644

Aralık / December 2019, 27 : 744-757

Matrakçı Nasuh'un Topografik Minyatürlerinde Panoramik Görünüm

Panoramic View In Topographic Miniatures Of Matrakçı Nasuh

Tahir ÇELİKBAĞ

Dr. Öğr. Üyesi, Fırat Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Güzel Sanatlar Eğitimi Bölümü,

Dr., Fırat University, Faculty of Education, Department of Fine Arts Education

Elazığ/ Turkey

tcelikbag@firat.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-9905-222X>

Fahrettin GEÇEN

Doç. Dr., İnönü Üniversitesi, Güzel Sanatlar ve Tasarım Fakültesi, Resim Bölümü,
Assoc. Prof. Dr., İnönü University, Faculty of Fine Arts and Design, Department of Painting

Malatya/ Turkey

fahrettin.gecen@inonu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-0787-7505>

Makale Bilgisi / Article Information

<http://dx.doi.org/10.29228/tbd.2007.40301>

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 21 Kasım / November 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 25 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi / Published: 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2019

Cilt / Volume: 27

Sayfa / Pages: 744-757

Copyright © Published by Toplum Bilimleri Dergisi – Journal of Social Sciences.

All rights reserved. www.toplumbilimleri.com

Matrakçı Nasuh'un Topografik Minyatürlerinde Panoramik Görünüm

Öz: Matrakçı Nasuh, Kanuni Sultan Süleyman (1520-1566) uzun bir saltanatlık döneminde bilim ve sanat alanlarının en parlak olduğu dönemde yaşamış, matematik ve tarih alanlarında kitap yazmış, kendinden sonra gelen kişilere örnek olmuş bir kişiliktir. Minyatür sanatında alanında birbirinden farklı eserler yapmış oldukça başarılı bir sanatçıdır. Minyatürlerde kent, doğa, kale, liman sahnelerinin betimsel özelliklerinin ve eserlerin panoramik görünümünün yarattığı etkinin ortaya çıkarılması araştırma için büyük önem taşımaktadır. Araştırma nitel desen araştırma yöntemi ile yapılmış olup bilgilere erişmek için literatür taraması yapılmıştır. Sanatçının doğum ve ölüm yeri-tarihi bilinmemektedir. Değişik kaynaklarda onun 16. Yüzyılın son çeyreğinde vefat etmiş olabileceği ileri sürülmektedir. Fakat onun Saraybosna'da doğduğu devşirme bir ailenin mensubu olduğu bilinmektedir. Kendisinin bulduğu matrak savaş oyunu sebebiyle "Matrakçı", kimi kaynaklarda ise "Silâhşor" unvanlarıyla anılır. Matrakçı Nasuh, Kanuni Sultan Süleyman'ın 1534-35'teki birinci İran-Irak seferini anlatan (İÜK, T.5964) 128 minyatürlerdir. Matrakçı'nın metnini yazıp minyatürlerini yaptığı öteki ikinci yazması ise 32 minyatürden oluşan Süleymanname (TSM, H.1608) adlı eseridir. Üçüncü eseri ise Tarih-i Sultan Bayezid adında 12 minyatürden oluşan (TSM, R.1272) eseridir. Bu eser iki bölümden oluşur: Birinci bölümde Kuzey Akdeniz kıyıları boyunca uzanan Cenova, Marsilya, Nice... Gibi kale ve limanların tasviri yapılmış ve buralarda demirlemiş Osmanlı donanmasını tasvir etmiştir. Eserin ikinci kısmında Macaristan seferlerini anlatan olaylara yer verilmiştir. Araştırma sonucunda veriler aracılığıyla elde edilen bulgulara bakıldığında Matrakçı Nasuh, minyatür sanatı alanında kendine göre yenilik getiren birçok kent, doğa, kale ve limanı tasvir etmiş bu tasvir sırasında özellikle panoramik görünüme ve boyut kazandırmaya önem vermiş usta bir sanatçıdır. Sanatçının bu çok yönlülüğü sanat eserlerine yansıdığı özellikle kent, doğa ve liman resimlerinde kullandığı renklerde görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Matrakçı, Minyatür, Osmanlı, Panoramik, Topografik

Panoramic View In Topographic Miniatures Of Matrakçı Nasuh

Abstract: Matrakçı Nasuh, Kanuni Sultan Süleyman (1520-1566) lived during a long reign when the fields of Science and art were the brightest. He has written books in the fields of mathematics and history. He is a very successful artist who has done different works in his field of miniature art. The impact of the descriptive features of the City, Nature, Castle, Harbour scenes in miniatures and the panoramic view of the works is of great importance for research. The research was done by qualitative research method and literature search was conducted to access the information. The artist's place-date of birth and death are unknown. In various sources his 16. It is suggested that he may have died in the last quarter of the century. However, it is known that he was born in Sarajevo and was a member of a family. He is referred to as "Matrakçı" and "Musketeer" in some sources because of his funny War game. Matrakçı Nasuh is 128 miniatures describing the first Iran-Iraq Campaign of Kanuni

Suleiman in 1534-35 (IÜK, T5964). The other two manuscripts in which matrakçı wrote his text and made his miniatures are his work called Suleymanname (TSM, H1608), which consists of 32 miniatures. His third work is 12 miniatures named Tarih-i Sultan Bayezid (TSM, R1272). This work consists of two parts: the first part depicts castles and harbors such as Genoa, Marseille, Nice... along the northern Mediterranean coast. And it depicts the Ottoman navy anchored here. In the second part of the work, events describing the Hungarian expeditions are given. Matrakçı Nasuh is a master artist who has depicted many cities, nature, castles and harbors that bring innovation in miniature art according to himself. This versatility of the artist is reflected in his works of art, especially in the colors he uses in his paintings of cities, nature and ports.

Keywords: Matrakçı, Miniature, Ottoman, Panoramic, Topographic

GİRİŞ

Matrakçı Nasuh, matematik, tarih, sanat ve silahşörlük alanlarında birçok eser vermiş, aynı zamanda matrak oyununun ustası olarak anılır, hattat ve nakkaş olarak ün kazanmıştır. Başta Kanunu Sultan Süleyman olmak üzere birçok devlet adamının, bilim insanının ve dönem minyatür ustalarının takdirini kazanmıştır. Minyatürlerinde kullandığı renkler oldukça geniş bir diyapazona sahip olduğu görülmektedir. Mimarideki perspektif ve boyutlamayı çarpıcı bir şekilde gösterme çabası Nasuh'un oldukça başarılı olduğu görülmektedir. Bitlis, Diyarbakır, Halep, Konya ve Eskişehir... Gibi minyatürlerinde ki panoramik görünüm, perspektif ve ustaca kullanılmış renkler onu değerli ve ölümsüz kılmış, ona usta bir sanatçı kimliği kazandırmıştır.

Matrakçı Nasuh'un bugün Dresden'de bulunan Selimname adlı tarih kitabının bir bölümünü oluşturmaktadır. Bu kitapta Sultan I. Selim'in cülusundan ölümüne kadar geçen sürede ki olaylar anlatılır ve bir önceki kitapla aynı teknik incelikleriyle çizilmiştir. Amasya, Sivas, Bayburt, Kemah, Tebriz kale ve kentleri gösteren resimler, kitabın Tebriz seferiyle ilgili bölümünde görseller yer almıştır.¹ Bu resimlerde ki kent ve kalelerin panoramik görünümü hayranlık uyandıracak şekilde tasarlanmıştır. Matrakçı, minyatürlerdeki mimari boyutlandırması Avrupa üslubunu hatırlatır. Ayrıca minyatürlerde kullanılan elvan renkler Nasuh'tan başkasına ait olmadığı görülmektedir.

Yavuz Sultan Selim ve Kanuni Sultan Süleyman dönemlerinde tarih konulu eserleri yazıp bunları minyatür sanatıyla resimleyen Matrakçı Nasuh, Osmanlı minyatüründe Topografik Ressamlık adı verilen yeni bir minyatür tasvir sanat türünün yaratıcısıdır. Matrakçı Nasuh bazı tasvirleri için portolan denilen Avrupa deniz haritalarındaki kent betimlemelerinin biçim üslubunu örnek almış olsa da doğa, kent, kale ve limanları kendine

¹ Uğur, Ahmet. "Dresden'de Kemalpaşazade'ye Atfedilen Yazma Eserler", İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi III, (1977), s. 315-43.

özgü bir biçimde resmettiği görülmektedir. O, birden çok bakış açısından elde edilmiş görüntüleri yan yana getirerek figürsüz betimlemeler yapmıştır.²

“Kanunî Sultan Süleyman’ın 1534-35’teki birinci İran-İrak seferini anlatan 128 minyatürlü Beyan-ı Menazil-i Sefer-i Irakeyn [İÜK, T5964] ordunun İstanbul’dan Tebriz’e gidişi ve Tebriz’den İstanbul’a dönüşünde izlediği yoldaki durakların (kırsal kesimde ve kentlerde) her birinin minyatürünü yapmıştır. Bu kentlerin çoğu Anadolu’dadı, ötekiler ise Anadolu dışındaki kentlerdir. Buraya şu minyatürleri aldık. Eskişehir, Diyarbakır, Konya, Kütahya, Halep, Bağdad. Matrâkçı’nın metnini yazıp minyatürlerini yaptığı öteki iki yazmaya gelince, bunlardan birinin iki adından biri Süleymannâme, öteki adı ise Tarih-i Feth-i Şiklos ve Estürgôn ve Üstûnbelgrâd’dır [TSM, H1608] (32 minyatür). Bu eser iki bölümdür: Birinci bölümde Kuzey Akdeniz kıyılarındaki Cenova, Nice, Marsilya, Reggio gibi kaleleri, limanların ve bunların her birinin önüne demirlemiş Osmanlı donanmasını göstermektedir. Eserin ikinci bölümündeyse Macaristan seferleriyle ilgili olaylar yer almaktadır. Buradan Nice, Cenova ve Toulon’u gösteren minyatürleri alınmış.”³

Matrakçının bu kent, kale ve liman tasvirlerindeki boşluklar ve bu boşluklardaki pastel tonlu renkler minyatüre ayrı bir dinginlik katmış olduğu görülmektedir. Nice ve Cenova kentlerine demirlenmiş gemiler hareket anlamında minyatüre farklı bir plastik değer katmıştır.

Matrakçı Nasuh’un minyatür eserlerinden örnek olarak belirttiğimiz üçüncü eseri ise Tarih-i Sultan Bayezid’dır (TSM, R1272), eser 12 minyatürden oluşmaktadır. Bu seferler sırasında Osmanlı imparatorluğunun ele geçirdiği İnebahtı, Akkerman, Kili, Modon, Gülek kale ve kentlerinin ayrıca Osmanlı donanmasının minyatürleri başarılı bir şekilde bezeyerek tasvir ettiği görülmektedir.⁴ Tari-i Sultan Bayezid eserinde nakkaş Matrakçı Nasuh çalışmalarını kendine özgü çizim teknikleriyle bezeyerek tasvir etmiştir. O, kitabında yazdığı İnebahtı, Modon, Koron, deniz savaşlarını o günün şartlarına uygun canlı bir şekilde tasvir etmiştir. Yine Nasuh’un kendi minyatürleriyle süslenmiş diğer büyük bir eseri Irak seferini anlatan eseridir. Ancak Nasuh’un tasvirleri süsleme anlayışı içinde değerlendirilmemeli daha çok işlevsel olarak değerlendirilmesi gerekmektedir.⁵

Matrakçı Nasuh, Kanuni Sultan Süleyman ile beraber çıktığı Irak seferine, sanatçının 128 minyatürden oluşan eserine esin kaynağı olmuştur. *“Beyan-ı Menazil-i Sefer-i Irakeyn-i Sultan Süleyman büyük bir görsel zenginlik katmaktadır. İstanbul’dan Tebriz’e oradan Bağdat’a kadar kentler, saraylar, türbeler, camiler ve binalar bu yapıtta kayıt altına almıştır. Sanat tarihçi Banu Mahir, haklı olarak bu eserin, “Türk mimarlık tarihi açısından belgesel değer” taşıdığı görüşündedir.”⁶* Bu görsel zenginlik şöleni Matrakçı Nasuh’un daha sonraki tasvirlerinde

² Tükel Uşun, Beyan-ı Menazil’in Resim Dilinde Üzerine Bir Anlamlandırılmaması, “Türk Kültüründe Sanat ve Mimari, Klasik Dönem Sanatı ve Mimarlığı Üzerine Denemeler, İstanbul, (1993), s. 193.

³ And Metin, Osmanlı Tasvir Sanatları I, yapı Kıredî Yayınları, İstanbul, (2014), s.374

⁴ And Metin, Osmanlı Tasvir Sanatları I, yapı Kıredî Yayınları, İstanbul, (2014), s.374

⁵ Bilge Reha, Matrakçı Nasuh Arvana yayınları, İstanbul, (2015), s. 7.

⁶ Bilge Reha, Matrakçı Nasuh Arvana yayınları, İstanbul, (2015), s. 7.

güçlü etkisini göstermiş, coşkulu fırçasındaki renk kullanımı ve boyut oluşturmada ki ustalığı eserlerinde görülmektedir.

Matrakçı Nasuh'un yazmış olduğu Osmanlı İmparatorluğu tarihi, minyatürlerle bezenmiş olan eser 1543 yılında cereyan eden olaylara ayrılmıştır. Târîh-i Feth-i Şikloş, Estergon ve İstulnibelgrad adlı kitap iki bölümden oluşur. Matrakçı Nasuh'un Süleymanname'si ise kitabın bir bölümünü oluşturur.⁷

“İlk bölüm 1543 yılında Barbaros Hayreddin Paşa'nın (ölüm. 1546) Fransa kralına yardım amacıyla Fransa'nın güney kıyılarına yaptığı sefer ile ilgilidir. Bu bölümde Hayreddin Paşa'nın donanmasıyla girdiği Tolon, Marsilya, Nice, Cenova limanları, arkalarında yükselen dağ sıraları, kısmen kuşbakışı, kısmen karşıdan seyredilen, siyah mürekkeple çizilmiş, yer yer renklendirilmiş evleri, kiliseleri, limana gelmiş olan Osmanlı donanmasının gemileriyle **resmedilmiştir**⁸. İkinci bölüm aynı yılın aynı aylarında Sultan Süleyman'ın komutasında Osmanlı ordusunun Macaristan üzerine yaptığı sefer ile ilgilidir.⁹

Portolan anlayışındaki kent tasvirlerini denizci Piri Reis, Matrakçı Nasuh'tan önce Akdeniz limanlarını anlatan Kitab-ı Bahriye'sinde resmetmiştir. 1521'de kaleme alınan bu eser, 1526'da Muradi adlı şair tarafından kopya edilerek Kanuni Sultan Süleyman'a sunulmuştur. Daha sonra pek çok kopyası hazırlanan Kitab-ı Bahriye'nin ilk resimli nüshalarının, bugün Topkapı Sarayı Müzesi ve Süleymaniye kütüphanelerinde korunan nüshalar olduğu kabul edilir (TSMK, H. 642; SK, A. 2612).¹⁰

“Matrakçı Nasuh'un tasvirlerinde kentlerin su yolları, meydanları ve harabeleri gibi görülmeye değer bütün yerleri bilimsel bir nesnellikle resmedilmiştir. Kent tasvirleri, daha sonra resimlendirilecek tarihi konulu birçok eserde, kimi zaman tam sayfa halinde kimi zaman da kompozisyonun bir bölümünü kaplayacak şekilde ve topografik görüntülerini koruyarak tekrarlanmıştır.”¹¹

1. ARAŞTIRMANIN AMACI

Perspektif ve kent panoraması açıdan (perspektif, oran, hareket, boyut... gibi) Matrakçı Nasuh'un minyatür sanatına kattığı farklı konu örneklerinin ele alış biçimini ortaya çıkarmaktır.

2. Araştırmanın Önemi:

Minyatür resim sanatında kent haritaları ve topoğrafik haritalar çizilerek keşif, kuşatma ve savaş hazırlıklarına başlanmıştır.

⁷ Yurdaydın H. Gazi, Matrakçı Nasuh, Ankara, (1963a); Akalay (Tanındı), Zeren, “Tarih Konulu ilk Osmanlı minyatürleri”, Sanat Tarihi Yıllığı II, s. (1968a), 102-16.

⁸ Bağcı S., Çağman F., Renda G. -Tanındı Z., Osmanlı Resim Sanatı, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, İstanbul, (2006), s. 78.

⁹ Bağcı S., Çağman F., Renda G. -Tanındı Z., Osmanlı Resim Sanatı, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, İstanbul, (2006), s. 78.

¹⁰ Mahir Banu, Osmanlı Minyatür Sanatı, Kabalcı yayınları, İstanbul, (2012), s. 53.

¹¹ Mahir Banu, Osmanlı Minyatür Sanatı, Kabalcı yayınları, İstanbul, (2012), s. 55.

3. MATRAKÇI NASUH KİMDİR?

Sanatçının doğum ve ölüm yeri-tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte, değişik kaynaklarda onun 16. yüzyılın son çeyreğinde vefat etmiş olabileceği ileri sürülmektedir. Fakat onun Saraybosna asıllı devşirme bir aileye mensup olduğu bilinmektedir. Kendisinin bulunduğu matrak savaş oyunu sebebiyle kendisine "Matrakçı", kimi kaynaklarda ise "Silahşor" unvanlarıyla anılır. 16. yüzyıl Osmanlı tarihçilerinden biri olan Matrakçı Nasuh aynı zamanda matematik, özellikle geometri ve silah alanlarında çalışmalar yapmış Kanuni Sultan Süleyman döneminin önemli bir bilim adamı olduğu bilinmektedir. Matrakçı Nasuh minyatür ve hattatlık alanında yüzlerce eser vermiş kendi üslubunu oluşturmuş usta bir sanatçıdır.

Matrakçı Nasuh, Sultan II. Bayezid'in tahtta olduğu dönemde (1481-1512) kesin olarak hangi tarihte Enderun'a girmiş bilinmemektedir. Nasuh b. Karagöz b. Abdullah el-Bosnavi 1517 yılında Sultan I. Selim için matematikle ilgili bir eser hazırlamıştır.¹²

4. NAKKAŞ NASUH'UN MİNYATÜR ÖRNEKLERİ VE ANALİZLERİ



Res.1: Nice, Matrakçı Nasuh, Tarih-i Feth-i Şikloş ve Estergon ve Üstunbelgrad, TSM, 1545 civ., H.1608. y. 27b-28a.¹³

Nice (Res.1) Limanı'ndaki kale, evler, donanma, kimi topografik özellikleri, bir fırça ya da kalemle, siyah mürekkep kullanarak, çizgici bir üslupla ve Avrupa portolanlarına benzer bir teknikle yapılmıştır. Ayrıca, bu tarzın dışında bir boyama tekniği de gözlenir. Rengarenk boyanmış tepeler, gümüş yaldız deniz, neredeyse

¹² Yurdaydın H. Gazi. Matrakçı Nasuh, Ankara, (1963a).

¹³ Bağcı S., Çağman F., Renda G. -Tanındı Z., Osmanlı Resim Sanatı, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, İstanbul, (2006), s. 79.

binalar kadar büyümüş ot kümeleri, küçük ağaçlarla Nice resmi Osmanlı manzara zevkini Avrupa tekniği ile buluşturur.¹⁴

İki sayfa olarak hazırlanmış bu minyatür klasik Osmanlı üslubundan farklı bir şekilde tasarlandığı görülür. Ayrıca, panoramik olarak tasviri yapılan bu esere boyut kazandırılmış, dağların uç noktalarına doğru bakıldığında perspektif kurallarına dikkat edildiği görülmektedir. Tepeler mavi rengin tonlarıyla boyanmış, aralarına birer ikişer küme halinde evlerin yapıldığı, kıyıya doğru inildiğinde doğada yeşil ve sarı renk tonların hakim olduğu, şehir deniz kıyısına yakın kurulmuş bir liman kenti görünümündedir.

Bu minyatür diğer minyatürlere nazaran farklı bir görünümündedir. Nakkaşın bu resminde mat renklerin yanında sıcak renkleri (sarı, kırmızı) kullandığı görülmektedir. Minyatür yine topografik bir eser olmakla birlikte gemilerin denizin etrafı sarmasıyla izleyici tarafından savaş sahnesi olarak algılanmaktadır. Bu minyatürde gemiler, mimari yapılar ve dağlar arasındaki oransal ilişkiye baktığımızda diğer minyatürlere nazaran oran-orantı daha doğru, perspektif daha belirgindir. Nasuh'un bu minyatüründe bir rengin birden fazla tonal değeri kullanılarak renksel üç boyuttu da kullandığı anlaşılmaktadır. Çizgisel konturler belirgin bir şekilde hissedilmektedir.



Res. 2: İstanbul, Matrakçı Nasuh, Mecmu-i Menazil, 1537, İÜK, T. 5964, y. 8b-9a.¹⁵

Önemli tarihi yapıların yer aldığı yarımada özen gösterilmiştir. Topkapı Sarayı, Ayasofya, Arslanhane, At Meydanı, İbrahim Paşa Sarayı, Eski Saray, Fatih Camisi gibi

¹⁴ Bağcı S., Çağman F., Renda G. -Tanındı Z., Osmanlı Resim Sanatı, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, İstanbul, (2006), s. 78.

¹⁵ Bağcı S., Çağman F., Renda G. -Tanındı Z., Osmanlı Resim Sanatı, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, İstanbul, (2006), s. 75.

yapılar üstüste binmeden ayrı ayrı görünebilmeleri için tek tek çizilmiştir. Ayasofya ve Fatih Camisi panoramaya egemendir. Fazla yerleşimin bulunmadığı yöreler haritada yer almamıştır. Üsküdar ve Kız Kulesi ile Galata daha küçültülerek çizilmiştir. Karşı kıyıda surla çevrili Galata semti Galata kulesine doğru yükselen bir tepe biçimindedir. Kıyıda tersane dikkati çeker. Galata karşıdan bakılarak çizilmiş gibidir. Kent Haliç üzerinde Eyüp'e kadar uzanır. Öteki ucunda Kız Kulesi ve Üsküdar görünür. Matracı'nın tüm tasvirleri gibi burada da figür yoktur. Haliç'te ve Marmara'da yüzen yelkenliler, tersanenin önündeki toplarını ateşleyen kalyonlar, Galata sırtlarındaki selviler, meyve ağaçları ve rengârenk bitkiler Matracı'nın kent tasvirciliğinin yanında usta bir nakkaş olduğunu kanıtlar.¹⁶



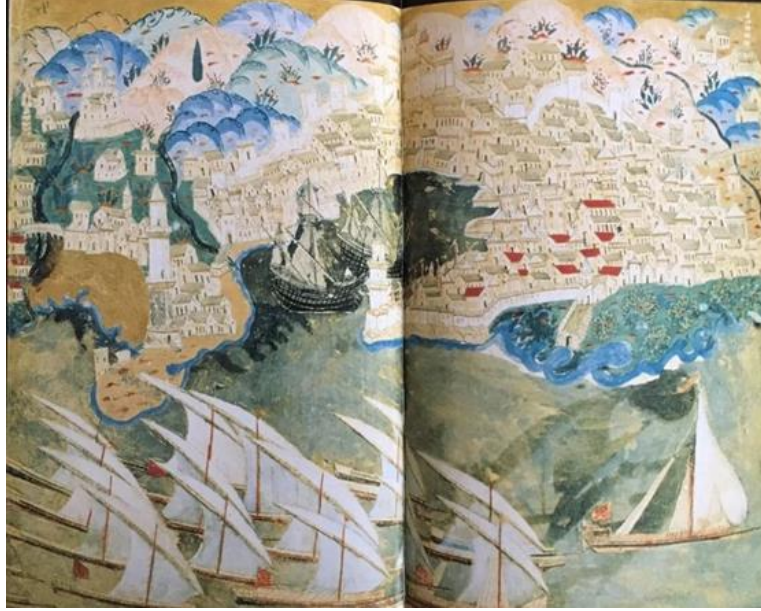
Res. 3: Matracı Nasuh. 1537 tarihli, İÜK, T.5964,y.102b

Bu tarihin resimli bölümlerinden biri sultan II. Bayezid dönemi olaylarını anlatan ve içinde, fethedilen kale ve limanların resimleri olan Tarih-i Sultan Bayezid'dır (TSM. R.1272). Bir tür selimname olan ikinci resimli eserde, Sultan I. Selim'in cülusunda ölümüne kadar olan olaylar anlatılır ve Tebriz seferiyle ilgili bölümde salt kent tasvirleri yer alır (DSL.B. E.391). Beyan-ı Menazil-i Seferi Irakeyn veya Mecmu'î Menazil (İÜK, T.5964), Sultan Süleyman'ın 1534-36

¹⁶ Bağcı S., Çağman F., Renda G. -Tanındı Z., Osmanlı Resim Sanatı, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, İstanbul, (2006), s. 75.

yılları arasındaki İran seferini konu alır. Matrakçı Nasuh bu sefer sırasında konulup göçülen menzilleri gün gün kaydetmiş, yol üzerindeki konak yerlerinin mimarlık örneklerinin mimarlık örneklerini, topografik özelliklerini, kimisi çift sayfa 128 resimle belgelemiştir.¹⁷

Matrakçı Nasuh'un bu eserine bakıldığında kuşbakışı bir bakışla minyatürü resmettiği görülmektedir. Eserde sağ üstte bulunan mimari yapının yan görünümünü vermek için yana yatırma yoluyla etüt ederek düşercesine bir görünüm oluşturmuştur. Kompozisyon içerisindeki mimari yapıların ön arka ilişkisine bakıldığında birbirine yakın oranlarda etüt edildiği görülmektedir. Azda olsa perspektif kendini hissettirse de tam anlamıyla belirgin değildir. Üç boyut çizgisel verilmiş renkler lokal kaldığından renksel boyut oluşmamıştır. Uzakta yer alan yolların perspektiften ötürü daralması ve/veya koybolması gerekirken yollar yüzeyde düz ve tamamen gösterilmektedir. Minyatürlerde formlar şematik ve genelde lokal tondadırlar.



Res. 4: Genova, Tarih-i Feth-i Şiklos ve Estergon-Estonibelgrad'dan.

Matrakçı Nasuh, 1545, yılı. TSM, H. 1608.¹⁸

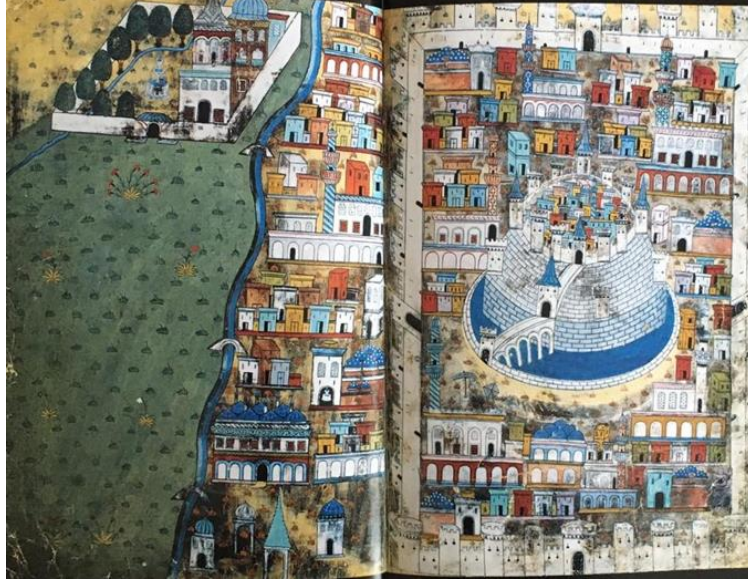
“Macaristan seferi ile Barbaros Hayreddin Paşa'nın Güney Avrupa limanlarına yaptığı seferle ilgilidir (TSM. H. 1608). Nasuh, aynı yıllarda düzenlenen bu iki seferden sanki bir günlük gibi yazdığı Macaristan seferine sultanın hizmetine katılmış, şahsen katılmadığı diğer seferle ilgili resimleri de bilinen haritalardan yararlanarak yapmış olmalıdır. 1537-1545 yılları arasında yaptığı resimlerle Nasuh, topografik manzaralara gözü büyüleyen bir düzen vermiş, yazıyla anlatamadıklarını fırçayla görsel dile aktarmış, İslam'da salt manzara ressamlığında çığır açmış, kentlerin 16. yüzyıldaki durumlarını sanki fotoğraf çeker gibi belgelemiştir.”¹⁹

¹⁷ Tanındı Zeren, Türk Minyatür Sanatı, Türkiye İş Banası yayınları, Ankara, (1996), s. 23.

¹⁸ And Metin, Osmanlı Tasvir Sanatları I, yapı Kiredi Yayınları, İstanbul, (2014), s. 93.

¹⁹ Tanındı Zeren, Türk Minyatür Sanatı, Türkiye İş Banası yayınları, Ankara, (1996), s. 24.

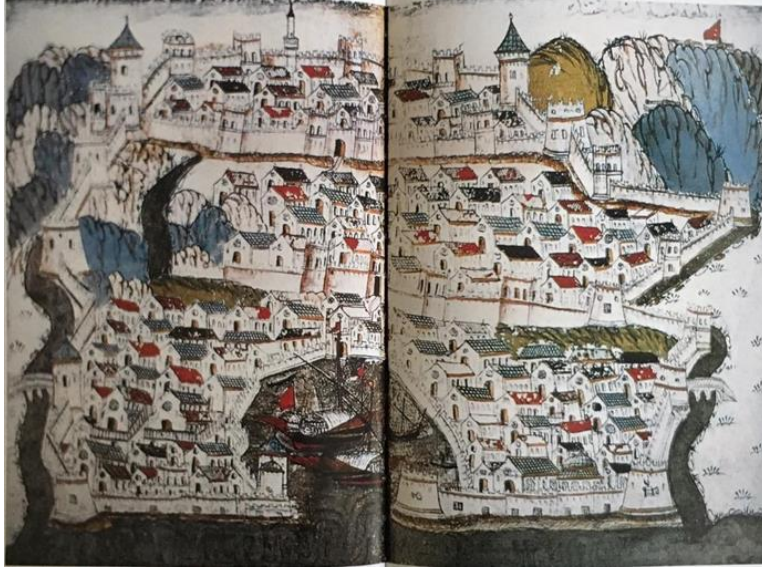
Bu minyatürde yine topografik bir canlandırma görülmektedir. Nakkaşın bu resminde mat ve soluk renkler yine hakim konumdadır. Minyatürde gemilerle kıydan etrafın sarılması savaşı hissettirmektedir. izleyici tarafından algılanmaktadır. Bu minyatürde de gemiler, mimari yapılar ve dağlar arasındaki oransal ilişkiye baktığımızda diğer minyatürlere nazaran oran-orantı daha doğru, perspektif daha belirgindir.. Bu minyatürün diğer minyatürlerin diğer bir farkı da mimari yapılar lekesel ve belirgin çizilmemesi olarak görebiliriz. Yapılar ve dağlar şematik özellik taşımaktadır.



Res. 5: Halep, Matrakçı Nasuh, Menazil-i Seferi Irakeyn, TÜK. T.5964, y. 105b-106a.²⁰

Matrakçı Nasuh'un bu topografik resmi diğer minyatürlerine göre renk açısından daha belirgindir. Matrakçı'nın bu minyatürün de mimari yapılar, ön-arka ilişkisi açısından incelendiğinde yaklaşık olarak aynı orana sahiptir. Bu durum resmin büyük kısmını kaplayan sol bölümde perspektif ve oran-orantıyı zayıflatmaktadır. Fakat resmin sağ bölümünde bulunan yeşil alanda geriye doğru çizgisel bir daralmadan ötürü hafif perspektif hissedilmektedir. Kalenin ayrıntılı ele alınması dikkat çeken bir unsurdur. Mimari öğelerin çizgisel üç boyutu görülmekte ve renksel boyutlandırma bu eserde az da olsa hissedilmektedir. Mimari imgeler şematik bir görünümde olup kalenin yan surları düzleme yatırma yöntemiyle yapılmıştır.

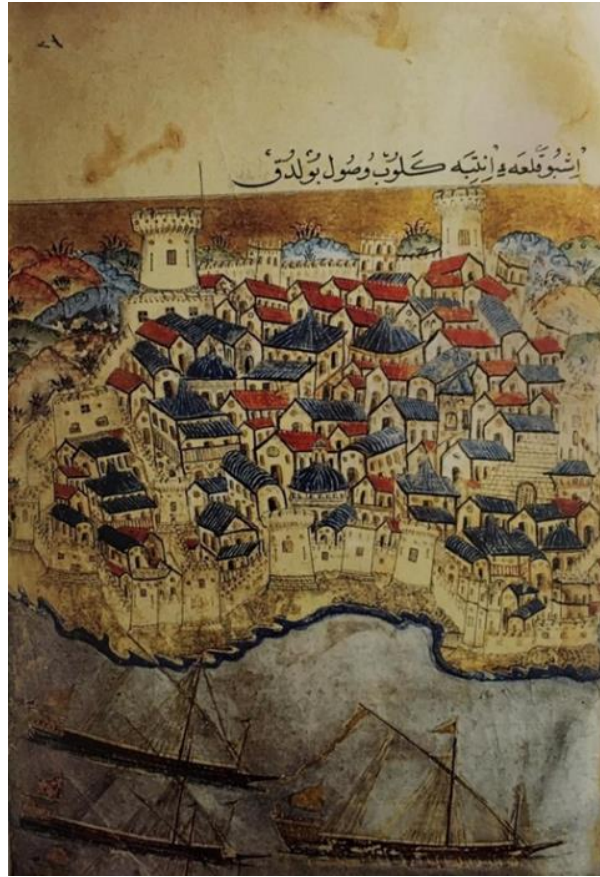
²⁰ Bağcı S., Çağman F., Renda G. -Tanındı Z., Osmanlı Resim Sanatı, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, İstanbul, (2006), s. 77.



Res. 6: İnebahtı, Matrakçı Nasuh, Tarih-i Sultan Bayezid, TSM, R. 1272, y21b-22a²¹.

Matrakçı Nasuh'un bu minyatüründe mimari yapıların ön-arka ilişkisine bakıldığında büyüklük küçüklük açısından yaklaşık aynı oranda çizildiğinden ötürü perpektiften ve oran-orantıdan söz etmek zordur. Aynı şekilde bu resimde topografik ve panoramik bir minyatür eseridir. Soluk ve mat renkler kullanılmışken sıcak renk olarak karşımıza kırmızı rengi çıkmaktadır. Formlar çizgisel verilmiş ve üç boyut ancak en, boy, yükseklik çizgileriyle anlaşılmalıdır. Renksel bir üç boyuttan söz edilemez. Mimari imgeler şematik bir görünümde dir.

²¹ Bağcı S., Çağman F., Renda G. -Tanındı Z., Osmanlı Resim Sanatı, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, İstanbul, (2006), s. 76.

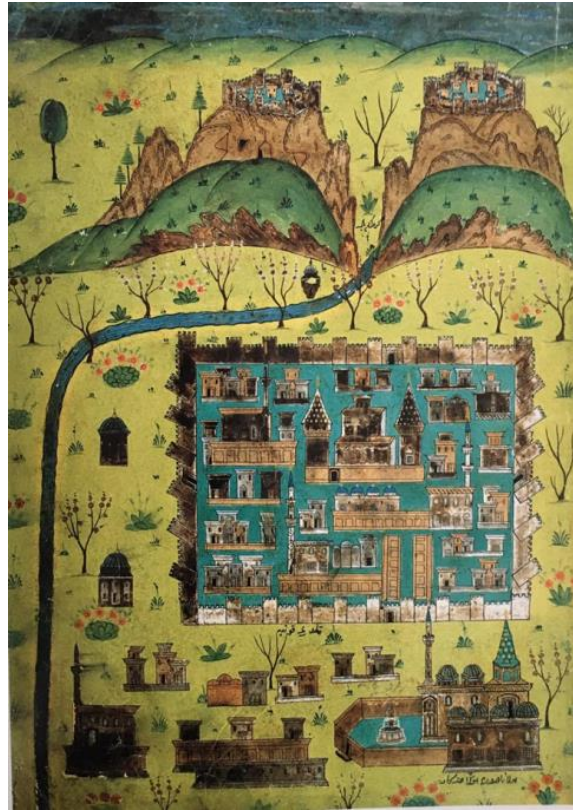


Res. 7: Antibes Kalesi ve Dağı, Matrakçı Nasuh, Târîh-i Feth-i Şiklôs ve Estürgon ve Üstünbelgrad,

TSM, H. 1608.²²

Matrakçı Nasuh'un bu minyatüründe görünüm, deniz ve mimari yapıların konumundan ötürü hem cepheden hem de kuşbakışı algılanmaktadır. Mimari yapılar ayrıntılı ve şematik resmedilmiştir. Bu eserde nakkaş Osmanlıca bir yazıda minyatüre ekleyerek bilgilendirmeye gitmiştir. Mimari yapılardaki evlerin oranları birbirine yakınken oran ve perspektifte sorun yaşanmakta, gemiler ile mimari yapılar arasındaki büyüklük-küçüklük ilişkisinin kurulmasından ötürü de perspektifsel bir algı oluşmaktadır. Kullanılan renkler mat ve soluk olmakla birlikte kırmızı renk sıcak etkisiyle resmi monoton bir renk görünümünden kurtarmaktadır. Kontur çizgiler yine belirgin şekilde bu eserde de görülmektedir.

²² And Metin, Osmanlı Tasvir Sanatları I, yapı Kıredi Yayınları, İstanbul, (2014), s. 394



Res. 8: Konya, Matrakçı Nasuh, Menazil-i Seferi Irakayn, TÜK. T.5964.²³

Matrakçı Nasuh'un bu eserini de kuşbakışı bir bakışla resmettiği görülmektedir. Eserde mimari yapılar tamamen geometriksel ve şematik formda verilmiş, kalenin yan kısımlarında ve yolda düzleme yatırma uygulaması yapılmıştır. Kompozisyon içerisindeki mimari yapıların ön arka ilişkisine bakıldığında birbirine yakın oranlarda etüt edildiği görülmektedir. Minyatürün üst kısmında yer alan dağ imgeleri ve mimari yapılardan ötürü azda olsa perspektiften bahsedilse dahi minyatürün geneli için söz konusu değildir. Minyatür soluk renklerde ve lokal tonda etüt edilmiştir.

5. YÖNTEM

Araştırma verilerini elde etmek amacıyla kitap ve makale kaynakları taranarak literatür araştırmasına gidilmiştir. Literatür taramasıyla elde edilen veriler ve alan uzmanlarında düşünce ve görüşleri dikkate alınarak Nakkaş Matrakçı Nasuh'un minyatür görselleri incelenmiş ve betimsel araştırma yöntemi ile resimler analiz edilip verilere ulaşıp sonuçlar ortaya çıkarılmıştır. Türk minyatür sanatında ortaya çıkan bu yenilik karşısında eserler incelenmiş, durum tespiti yapılmaya çalışılmıştır. Klasik minyatür resimlerin dışına çıkılarak ortaya çıkan bu yenilik minyatür resim sanatının geldiği nokta ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Araştırmanın evrenini 16. YY. minyatür sanatı, klasik Osmanlı imparatorluğu minyatür sanatı öncesi döneminde ortaya çıkmış Matrakçı Nasuh'un eserlerinden oluşturmaktadır. Araştırmanın örneğini ise 16. YY'da yaşayan Nakkaş Matrakçı

²³ And Metin, Osmanlı Tasvir Sanatları I, yapı Kıredi Yayınları, İstanbul, (2014), s. 387.

Nasuh'un doğa, kent, kale ve liman minyatürleri oluşturmaktadır. Araştırmanın sınırlılığı ise Matrakçı Nasuh'a ait sekiz adet minyatürden ibarettir.

SONUÇ

Matrakçı Nasuh, doğa, kent ve kale minyatürleri panoramik bir bakış açısıyla çizmiştir. Bazı mimari yapıların yandan görünümünü verebilmek için çocuklarda şema öncesi dönemde görülen düzleme yaslama yöntemiyle yana yatırdığı görülmektedir (Res. 3). Ayrıca Nasuh, birden çok bakış açılarından elde edilmiş görüntüleri yan yana getirerek figürsüz betimlemeler yapmıştır. Uzakta yer alan yolların perspektiften ötürü daralması ve/veya kaybolması gerekirken yollar yüzeyde düz ve tamamen gösterilmektedir. Resimlerde genelde soluk ve mat renkler kullanılmıştır. Minyatürlerde formlar şematik ve genelde lokal tondadırlar. Nesnelere çizgisel verilmiş ve üç boyut ancak en, boy ve yükseklik çizgileriyle anlaşılabilir, renksel bir üç boyut genelde resimlerde algılanmamaktadır. Matrakçı Nasuh topografik çalışmaları yaparken, orduyla beraber hareket etmiş, ordunun konakladığı yerlerin resmini yapmıştır. Nasuh'un yaptığı minyatürler savaş görüntülerini ele aldığından ve bölgenin coğrafi görünümünü sunduğundan belge niteliğindedir. Minyatürler çizgisel olsa dahi yoğun bir mimari görünüm ve mimari yapıların ayrıntılı ele alınmasıyla dikkat çekmektedir. Genelde topografik minyatürlerinde nakkaş kırmızı, ok, yeşil ve mavi renklerini kullanmıştır.

KAYNAKÇA

Akalay (Tanındı), Zeren, "Tarih Konulu ilk Osmanlı minyatürleri", Sanat Tarihi Yıllığı II, s. (1968a), 102-16.

And, Metin. Osmanlı Tasvir Sanatları I, yapı Kıredî Yayınları, İstanbul, (2014).

Bilge, Reha. Matrakçı Nasuh Arvana yayınları, İstanbul, (2015).

Bağcı, S., Çağman, F., Renda, G. - Tanındı, Z., Osmanlı Resim Sanatı, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, İstanbul, (2006).

Mahir, Banu. Osmanlı Minyatür Sanatı, Kabalcı yayınları, İstanbul, (2012).

Uğur, Ahmet. "Dresden'de Kemalpaşazade'ye Atfedilen Yazma Eserler", İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi III, (1977), s. 315-43.

Tükel, Uşun. Beyan-ı Menazil'in Resim Dilinde Üzerine Bir Anlamlandırma Denemesi, "Türk Kültüründe Sanat ve Mimari, Klasik Dönem Sanatı ve Mimarlığı Üzerine Denemeler, İstanbul, (1993).

Tanındı, Zeren. Türk Minyatür Sanatı, Türkiye İş Banası yayınları, Ankara, (1996).

Yurdaydın, H. Gazi. Matrakçı Nasuh, Ankara, (1963a).

Ali b. İbrahim El-Kastamûnî'nin Kudüs Üniversitesi Kütüphanesindeki "Müseccelü'l-İmâm" Adlı Yazma Eserine Dair

About Manuscript Named "Müseccelü'l-İmâm" Which is Belong Ali b. İbrahim El-Kastamûnî in Al-Quds University

Hatice AVCI

Arş. Gör. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Tefsir Anabilim Dalı,
Dr., Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Divinity, Department of Tafsir,
Eskişehir, Turkey
h.avci@ogu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-9788-2385>

Sema ÇELEM

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Tefsir Anabilim Dalı,
Dr., Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Divinity, Department of Tafsir,
Ankara, Turkey
sema.celem@hbv.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-7596-8951>

Makale Bilgisi / Article Information

<http://dx.doi.org/10.29228/tbd.2007.40161>

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 13 Kasım / November 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 31 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi / Published: 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2019

Cilt / Volume: 27

Sayfa / Pages: 758-775

Copyright © Published by Toplum Bilimleri Dergisi – Journal of Social Sciences.

All rights reserved. www.toplumbilimleri.com

**Ali b. İbrahim El-Kastamûnî'nin Kudüs Üniversitesi Kütüphanesindeki
“Müseccelü'l-İmâm” Adlı Yazma Eserine Dair**

Öz: Bu makale, 21 Eylül-5 Ekim 2019 tarihleri arasında gerçekleştirilen “Kudüs Üniversitesi'ndeki Osmanlı El Yazmaları” başlıklı proje kapsamında ulaştığımız bir el yazması eseri inceleyerek bilim dünyasına kazandırmayı hedeflemektedir. Osmanlı Dönemi'ne ait *Müseccelü'l-İmâm* adlı bu el yazması eserin müellifi Kastamonulu Ali b. İbrahim b. Hızır b. İshak'tır (v.?). Filistin Kudüs Üniversitesi Kütüphanesi'nde hakkında bilgi bulunmadığı için kataloğa eklenmemiş ve üzerinde herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Üniversite kütüphanesinde yapılan incelemeler sırasında eserin kimliği tarafımızdan tanımlanmaya çalışılarak baştan sona tüm sayfaları fotoğraflanmıştır. Tespit edilen bilgiler kütüphane yönetimine bildirilmiştir. Ayrıca Türkiye'ye döndükten sonra eserin vakfedildiği kütüphaneye geri getirilmesi için gerekli resmî girişimler başlatılmıştır. Bu makale eserin üzerinde yapılmış ilk çalışmadır. Çalışmanın fotoğraflama kısmı ile ilk aşamaları Kudüs Üniversitesi'nde tamamlanmıştır. Kitabın yapısal ve içerik incelemesi ise Türkiye'ye döndükten sonra fotoğraflar üzerinden devam etmiştir. Kitabın içerik incelemesinde bir bölüm kısmen tercüme edilmiştir. Kitap Hanefi fıkhına ait eserler veren Kâdîhan, Tahâvî, Halvânî gibi müelliflerden ve *el-Câmi`u'l-Kebîr*, *el-Câmi`u's-Sağîr*, *el-Hidâye*, *Mültekât* gibi eserlerden istifadeyle hazırlanmış namazı, şartlarını ve hikmetlerini ele alan bir eserdir. Kitabın yazılma gayesi olarak “halkın namaza karşı isteksizliğini” gösteren müellif, namazın hikmetleri ile ilgili kısmı oldukça geniş yazmıştır. Bu bölümde ayet, hadis ve rivayetlere yer vermiştir. Kitap, Sivas Câmi-i Kebîr yakınlarındaki Dâru'l-Kütüb'e vakfedildiği halde günümüzde Kudüs'ün Batı Şeria bölgesindedir.

Anahtar Kelimeler: Kudüs, El Yazması, Osmanlı, *Müseccelü'l-İmâm*, Hanefi Fıkhı, Namaz.

About Manuscript Named “Müseccelü'l-İmâm” Which is Belong Ali b. İbrahim El-Kastamûnî in Al-Quds University

Abstract: This article aims to demonstrate a manuscript book named “Müseccelü'l-İmâm” to sciences world. This manuscript is reached with project of “Ottoman Manuscripts at the Al-Quds University” in Library of Al-Quds University. This book belongs to the

Ottoman period and the author is Ali b. İbrahim b. Hızır b. İshak al-Kastamûnî (v.?). This manuscript has been recorded “unknown” and has not been added to the catalog in Library of Al-Quds University. Therefor it has not been studied never. During the studies carried out in the university library, we tried to identify the identity of the book and photographed all its pages. Identify information was reported to the library administration. Also official works have been started for returned the book to Turkey. This article is the first study about mentioned book. The photographs and the first stages of the study were completed at the Al-Quds University. The structural and content review of the book is made out of photographs after returning to Turkey. A chapter has been partially translated in the content review of the book. The book was prepared with the use of writers such as Kâdîhan, Tahâvî, Halvânî and works such as *al-Câmi`u'l-Kebîr*, *al-Câmi`u's-Sağîr*, *al-Hidâye*, and *Mültekât*. It includes praying, praying condititions and wisdoms. The author's reason for writing the book was “the public's unwillingness to praying.” The part related to the wisdoms of praying was written quite extensive. This part is included verses, hadiths and narrations. Although the book was owned by a library near the Ulu Mosque in Sivas, it is now in the West Bank area of Jerusalem.

Keywords: Jerusalem, Manuscript, Ottoman, *Müseccelü'l-İmâm*, Fiqh of al-Hanefi, Praying.

GİRİŞ

İncelemesini yaptığımız *Müseccelü'l-İmâm* adlı eser Osmanlı Dönemine ait bir el yazmasıdır. Dili Arapça, müellifi el-Ğastamûnî nispesiyle anılan Ebû Safiyye Ali b. İbrahim'dir (v.?). Eserde hangi tarihte yazıldığına dair bir bilgiye rastlanmamıştır. Varakların müellif tarafından numaralandırılması, Anadolu'da kütüphanelerin Dâru'l-Kütüb adıyla 14. yüzyıldan itibaren açılmaya başlanması gibi veriler göz önünde bulundurulursa 10./16. yüzyıldan sonra yazıldığı düşünülebilir.¹

¹ Bu yargımız varak numaralamanın 10./16. yüzyıldan itibaren yaygın kullanılma başlanması bilgisine dayanmaktadır. Bkz. Adam Gacek, *Arapça Elyazmaları İçin Rehber*, çev. Ali Benli, M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik, 2017), 348.

Kitabın kapağındaki bir notta, Sivas'taki Câmi-i Kebîr yakınındaki Dâru'l-Kütüb'e vakfedildiği yazılmıştır. Günümüzde ise Kudüs'ün Batı Şeria tarafında bulunan Kudüs Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir. Yaptığımız çalışmaya kadar kütüphaneye kaydı yapılmamış, *meçhul* tanımıyla bir dosyada saklanmıştır. Eserin buraya ne zaman ve kimler tarafından getirildiği bilinmemektedir.²

Bu makalede söz konusu eser bilim dünyasına kazandırılması hedefiyle yapısal ve içerik özellikleri bakımından iki başlık altında incelenmektedir. Makale metni eserin orijinal fotoğraflarıyla desteklenmiştir.³ Müellifin kaynakları gözden geçirilmiş ve makalenin sınırları göz önünde bulundurularak birkaçı hakkında genel bilgiler verilmiştir. Eserin dili ve yöntemini anlamaya katkı sağlaması açısından "Namazın Sırları" başlıklı en uzun bölümü kısmen tercüme edilmiştir.



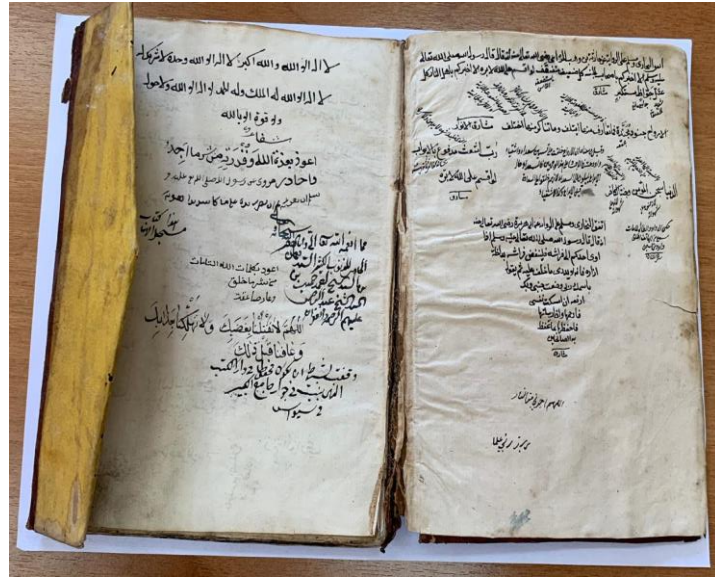
Resim 1: *Müseccelü'l-İmâm*'ın dış kapak resmi.

² Esere ulaşmamızı sağlayan Kudüs Üniversitesi Kütüphanesi sabık müdürü Raşid Beyefendi'ye, müdür vekili Ruba Hattab'a ve proje destekçimiz Kudüs Yunus Emre Enstitüsü müdürü Reha Ermumcu'ya teşekkür ederiz.

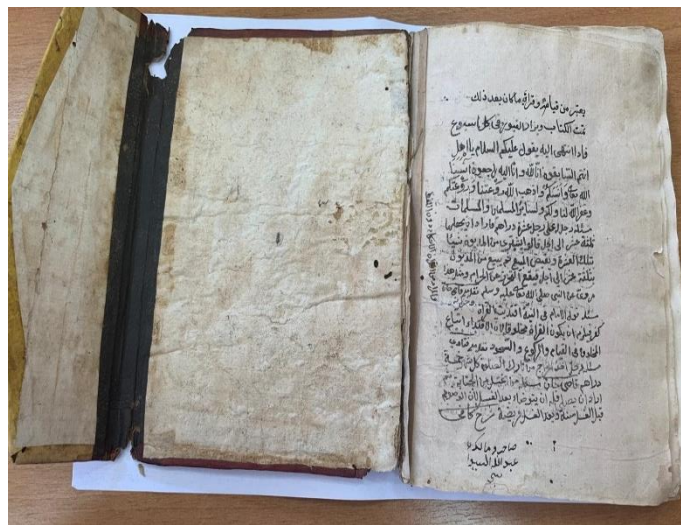
³ Kudüs Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunduğumuz süre içerisinde el yazması eserlerin fotoğraflamasını yapan proje ekibinden tarihçi Sezer Mert Karakuş'a teşekkür ederiz.

1. ESERİN YAPISAL ÖZELLİKLERİ

Kitap kahverengi karton kapaklıdır. Kitabın giriş ve iç sayfaları arasındaki tek sayfa, hat ve sayfa yapısı bakımından farklıdır. İç kapaklarda üç farklı hat bulunmaktadır: Müellifin hattı, vakfedenin hattı ve kitabın sahibi Abdullah es-Sivâsî'nin hattı. İlk sayfalardaki notların müellife, son sayfadaki notların kitabın sahibine ait olduğu düşünülmektedir.



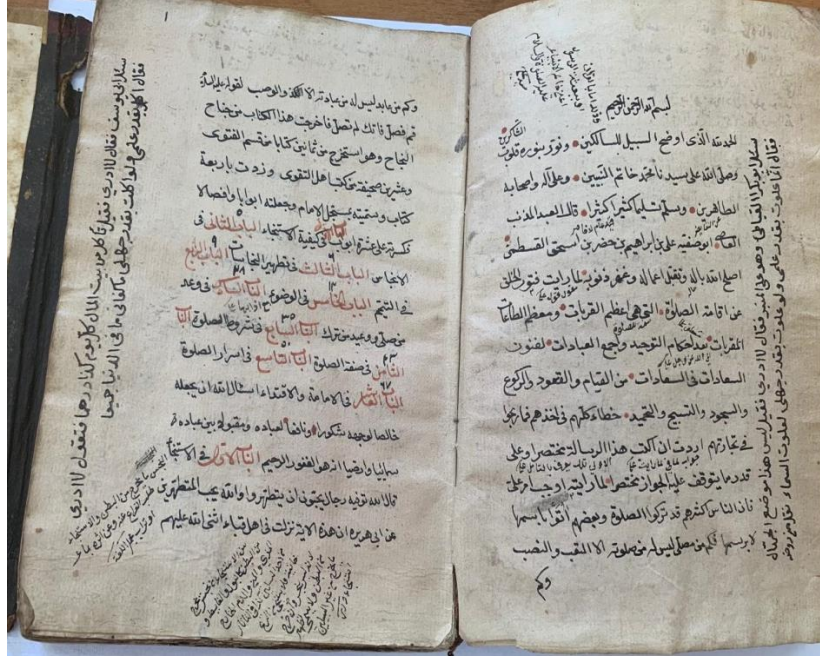
Resim 2: Müsecclü'l-İmâm'ın ön kapak içi resmi.



Resim 3: Müsecclü'l-İmâm'ın arka kapak içi resmi.

Eserin sayfaları yıpranmış olmakla birlikte iyi durumdadır. Sayfalar müellif tarafından 92 varak olarak numaralandırılmıştır. Ancak müellif sehven 47'den 49'a atlamıştır. Kitabın sayfa boyutu 135mm x 194mm, yazı boyutu 78mm x 133mm'dir. Sayfalar 15 satırdır.

Yazımda siyah ve kırmızı mürekkep kullanılmıştır. Müellif bilgiyi aktarmak istediği kaynağı bazen eserin bazen de müellifin ismi olarak kırmızı yazmış, metni siyah mürekkeple oluşturmuştur. Bâb başlıkları kırmızıdır. Ayrıca paragraf başı sayılabilecek yerlere kırmızı mürekkeple işaret konulmuştur. Düzenli olmamakla beraber bazı sayfa kenarlarında haşiyeler bulunmaktadır. Varakların b kısımlarında sayfa altına bir sonraki sayfanın ilk kelimesi yazılmıştır.



Resim 4: Müseccelü'l-İmâm'ın mukaddime sayfası.

Metnin dili Arapçadır. Metin nesih hattıyla yazılmıştır ve harekesizdir. Bazı sayfalara "مطلب مما يلزم" ve "مطلب مما يحفظ" notları düşülmüştür.

2. ESERİN İÇERİK ÖZELLİKLERİ

Eser namaza dair konuları içeren bir risaledir ve müellif nüshasıdır. Kitabı Müseccelü'l-İmâm olarak adlandırdığını belirten müellif, halkın namaz kılmaya üşendiklerini

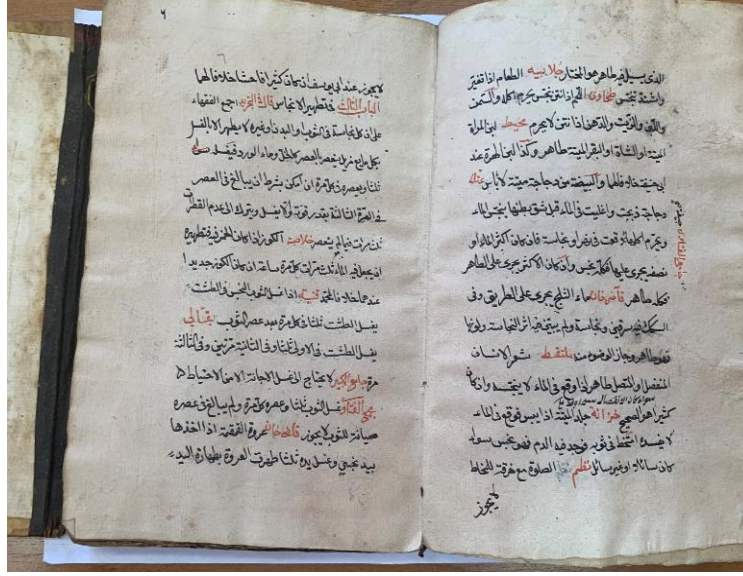
görünce bu eseri yazmaya karar verdiğini belirtmektedir. Ona göre namaz, “Tevhitten sonra Allah’a yaklaştıran ibadetlerin en büyüğü ve tüm ibadetlerin toplamıdır.”

Kitabın kapağı açıldıktan sonra karşımıza çıkan sayfalarda bazı notlar yer almaktadır. Bunların arasında dua cümleleri, hadis metinleri ve kitabın *muhafaza edilmek şartıyla Sivas Câmî-i Kebîr yakınındaki Dâru'l-Kütüb'e vakfedildiği* yazılmıştır. Eserin mukaddimesinden önce kime ait olduğu belli olmayan, bâb ve fasıllardan oluşan detaylı bir fihrist hazırlanmıştır. Bu fihrist müellifin mukaddimedede sunduğu fihristten farklıdır. Kanaatimizce kitabın sahibi olan Abdullah es-Sivasî içeriğin tamamını sayfa numaralarıyla yazarak bölümlere kolay ulaşmayı hedeflemiştir. Bu sayfaya ilmin önemine dair notların bulunduğu farklı bir kâğıt eklenmiştir ve sayfanın yazı stili de farklıdır.

Müellif kitabın mukaddimesinde besmele, hamdele ve salveleden sonra kendisini müznib ve asi olarak nitelendirmiştir. Künyesiyle birlikte ismini Ebu Safiyye Ali b. İbrahim b. Hızır b. İshak olarak açıkça zikretmiş, sonra kendisini Kastamonu'ya nispet etmiştir. Dikkat çekici olan el-Kastamûnî ifadesinin vâv harfi terk edilerek yazılmış olmasıdır. Ancak eserin Sivas Câmî-i Kebîr [Ulu Camii] yakınlarındaki bir kütüphaneye vakfedilmiş olması müellifin Kastamonulu olduğu fikrini pekiştirmektedir. Ancak müellifin hayatı hakkında bunun dışında bir bilgiye sahip değiliz.

Müellif eseri 10 bâb halinde hazırlamış ve her bâbı başlıklandırmıştır. Buna göre;

1. bâb: İstincânın tanımı
2. bâb: Necasetler
3. bâb: Necasetlerin temizlenmesi
4. bâb: Teyemmüm
5. bâb: Abdest
6. bâb: Namaz kılmanın mükâfatı / Namazı terkin cezası
7. bâb: Namazın şartları
8. bâb: Namazın tarifi
9. bâb: Namazın sırları
10. bâb: İmamet ve iktida



Resim 5: Müseccelü'l-İmâm' da eser hazırlanırken başvurulan kaynaklar kırmızı ile yazılmıştır.

2.1. Müellifin Kaynakları

Müellif mukaddimede eseri hazırlarken 80 kitabın fetva bölümünden ve takva ehline ait 20 kitaptan istifade ettiğini yazmıştır. Müellifin kaynaklarından bazıları şunlardır:

Kâdîhan: Ebü'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî (v. 592/1196) *Fetâvâ'* sıyla tanınan Hanefî fakihidir. Fetâvâ Kâdîhan adlı fıkha dair meşhur eseriyle birlikte *el-Emâlî*, *Şerhu Edebi'l-Kâdî li'l-Haşşâf*, *el-Vâkı'ât*, *el-Mehâdir*, *Şerhu'l-Câmi'l-Kebîr* adlı eserleri bulunmaktadır.⁴

Mültekât: Ebü'l-Kâsım Nâsîrüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Muhammed b. Alî el-Hüseynî el-Medenî es-Semerkindî'nin (v. 556/1161) eseridir. Eserin tam adı *el-Mültekât fi'l-Fetâva'l-Hanefiyye* dir. Müellifin *Câmiu'l-Fetâvâ* adlı eserinden seçmelerle 549 (1154) yılında bitirdiği bu kitap Hanefî uleması arasında meşhurdur.⁵

Tahâvî: Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdülmelik el-Ezdî et-Tahâvî (v.321/933) Mısır'ın yetiştirdiği en büyük Hanefî fıkıh âlimidir. Başlangıçta Şâfiî iken daha sonra Hanefî olan Tahâvî, usûl ve furûda mezhep imamına birçok konuda muhalefet etmiş

⁴ Ahmet Özel, "Kâdîhan", *DİA*, (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24: 121-123.

⁵ Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, (Ankara: TDV Yayınları, 2017), 76.

bir müctehittir. Hanefî mezhebinin teşekkül döneminde fıkhn çeşitli alanlarında kaleme aldığı eserlerle mezhebin oluşumuna ve yayılmasına, farklı türlerde literatürün ortaya çıkışına öncülük etmiştir. *el-Muhtasar* adlı eseri Hanefî mezhebinin ilk muhtasarı olarak kabul edilmektedir.⁶

el-Câmi'u'l-Kebîr: Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (v.189/805) "*Zâhirü'r-Rivâye*" diye bilinen ve Hanefî mezhebinin ana kaynaklarını oluşturan altı eserinden biridir. *el-Câmi'u's-Sağîr*'de sadece hocası Ebû Hanîfe'den Ebû Yûsuf vasıtasıyla gelen görüşleri bir araya getiren Şeybânî, *el-Câmi'u'l-Kebîr*'i bizzat kendisi telif etmiştir.⁷

el-Câmi'u's-Sağîr: Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (v.189/805) "*Zâhirü'r-Rivâye*" diye bilinen ve Hanefî mezhebinin ana kaynaklarını oluşturan altı eserinden biridir. Bu eserdeki malumatı Şeybânî, Ebû Yusuf vasıtasıyla Ebû Hanîfe'den rivayet etmiştir.⁸

el-Asl: Ebû Abdullah Muhammed b. el-Hasan b. Ferkad eş-Şeybânî'nin (v. 189/805) ilk ve en hacimli eseri olup *el-Mebsût* diye de bilinmektedir.⁹

Bakkâlî: Ebu'l-Fadl Muhammed b. Ebi'l-Kâsım b. Bâbcûk el-Hârizmî el-Bakkâlî (v.562/1167). Hanefî fıkhn âlimi, edip ve müfessirdir.¹⁰

Tecrîd: Irak Hanefî ulemasının önde gelen isimlerinden biri olan Ebu'l-Hüseyin Ahmed b Muhammed b. Ahmed b. Ca'fer el-Kudûrî'nin (v.428/1037) eseridir. Ebû Hanîfe ve Şâfiî arasındaki ihtilafların delilsiz olarak ele alındığı bir eserdir.¹¹

Hizâne: Hanefî fıkhn âlimi olan Ebû Abdullah Yusuf b. Ali b. Muhammed el-Cürçânî'nin eseridir (522/1128'den sonra). Eserin tam adı *Hizânetu'l-Ekme'l*'dir.¹²

Fetâvâyı-Hâmidîyye: Osmanlı şeyhülislâmı olan Hâmid Mahmud Efendi'nin (v.985/1577) meşhur ve önemli fetva kitabıdır.¹³

⁶ Özel, *Hanefî Fıkhn Âlimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, 37-38; Davut İltaş, "Tahâvî", *DİA*, (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39: 385-388.

⁷ Aydın Taş, "Şeybânî, Muhammed b. Hasan", *DİA*, (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39: 38-42.

⁸ Özel, *Hanefî Fıkhn Âlimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, 25.

⁹ Taş, "Şeybânî, Muhammed b. Hasan", *DİA*, (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39: 38-42.

¹⁰ Özel, *Hanefî Fıkhn Âlimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, 77-78.

¹¹ Özel, *Hanefî Fıkhn Âlimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, 49.

¹² Özel, *Hanefî Fıkhn Âlimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, 64.

¹³ Özel, *Hanefî Fıkhn Âlimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, 267.

Halvânî: Ebû Muhammed Şemsüleimme Abdülazîz b. Ahmed el-Halvânî (ö. 452/1060 [?]) Buharalı Hanefî fakihidir. Fıkha dair eseri *el-Mebсут*'tur.¹⁴

Mebсут: Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Şemsüleimme es-Serahsî'nin (v. 483/1090) eseridir. Hâkim eş-Şehîd'in (v.334/945), İmam Muhammed'in "Zâhiru'r-Rivâye" eserlerinden derlediği *el-Kâfi* adlı kitabının şerhidir.¹⁵

el-Hidâye, Mecmuu'n-Nevâzil: Ebu'l Hasen Burhânüddin Ali b. Ebûbekr b. Abdülcelil el-Fergânî el-Merğînânî'nin (v. 593/1197) iki farklı eseridir. *el-Hidâye* Osmanlılar zamanında çok itibar gören meşhur Hanefî fıkıh kitabıdır.¹⁶

Şerhu't-Tahâvî: Hanefî âlimi olan Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cessâs er-Râzî'nin (v. 370/981) eseridir. Tahâvî'nin *Muhtasar*'ının önemli şerhlerinden biridir. Eserin tam adı *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*'dir.¹⁷

Nâtîfî: Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ömer en-Nâtîfî et-Taberî (v. 446/1054) Hanefî âlimidir. Mezhep fukahası ile ilgili fukaha tasnifinde "ashâb-ı tercih" grubundan sayılmıştır. *el-Ecnâs ve'l-Furûk, Vâkiatü'n-Nâtîfî, Ahkâmu'n-Nâtîfî, er-Ravda fi'l-fürû, Fetâvâ ve el-Hidâye fi'l-Fürû* adlı eserleri vardır.¹⁸

Sadru's-Şehîd: Ebû Muhammed Hüsâmüddîn es-Sadrü's-Şehîd Ömer b. Abdilazîz b. Ömer b. Mâze el-Buhârî (ö. 536/1141) Hanefî alimlerinin önde gelenlerinden kabul edilmektedir. *el-Fetâvâ'l-Kübrâ, el-Fetâvâ's-Suğrâ, Vâkiatu'l-Husâmî, Şerhu Edebi'l-Kâdî, Umdetü'l-Fetâvâ, Şerhu Kitâbi'n-Nefekât Şerhu'l-Camii's-Sağîr, Usûlü'l Fıkh, el-Mebсут fi'l-Hilâfiyât, el Müntekâ ve Şerhu'l-Câmii'l-Kebîr* eserleri vardır.¹⁹

Nesefî: Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî (v. 710/1310). Hanefî mezhebinin klasik sonrası dönemde çok etkili olmuş bir âlimdir. Nesefî temel İslâm ilimlerinin hemen her dalında eser vermiş ve bunların bir kısmı Hanefî mezhebi çevrelerinde çok etkili olmuştur. *Kenzü'd-Dekâik, Menâru'l-Envâr, Keşfü'l-Esrâr, el-Kâfi, el-*

¹⁴ Kamil Şahin, "Halvânî", *DİA*, (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 15: 383.

¹⁵ Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, 59.

¹⁶ Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, 86, 87.

¹⁷ Mevlüt Güngör, "Cessâs" *DİA*, (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7: 427-428.

¹⁸ Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, 52.

¹⁹ Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, 65.

Mustesfâ, el-Musaffâ, Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl, Şerhu'l-Umde adlı eserlere sahiptir.²⁰

Îzâh: Ebü'l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Alî eş-Şürünbülâlî'nin (v. 1069/1659) *Nûru'l-Îzâh* ve *Necâtü'l-Ervâh* adlı temel ibadetleri konu edinen muhtasar bir eserdir.²¹

Nihâye: Hanefî fıkıh âlimi olan Hüsâmüddîn Hüseyin b. Alî b. Haccâc el-Buhârî es-Siğnâkî'nin (v. 714/1314) eseridir. Bu eser *el-Hidâye*'nin önemli şerhlerinden biri olup Suyûtî'nin belirttiğine göre aynı zamanda *el-Hidâye*'nin ilk şerhidir.²²

Ğunye: Hanefî fıkıh âlimi olan İbrahim b. Muhammed b. İbrahim el-Halebî'nin (v. 956/1549) eseridir. Eserin tam adı *Ğunyetü'l-Mütemellî fi şerhi Münyetü'l-Musallî* dir. Seddüddin el-Kaşğârî'nin (v.705/1305) *Münyetü'l-Musallî* adlı taharet ve namaza dair muhtasar eserinin şerhi olup, *Halebî Kebîr* adıyla da tanınmaktadır.²³



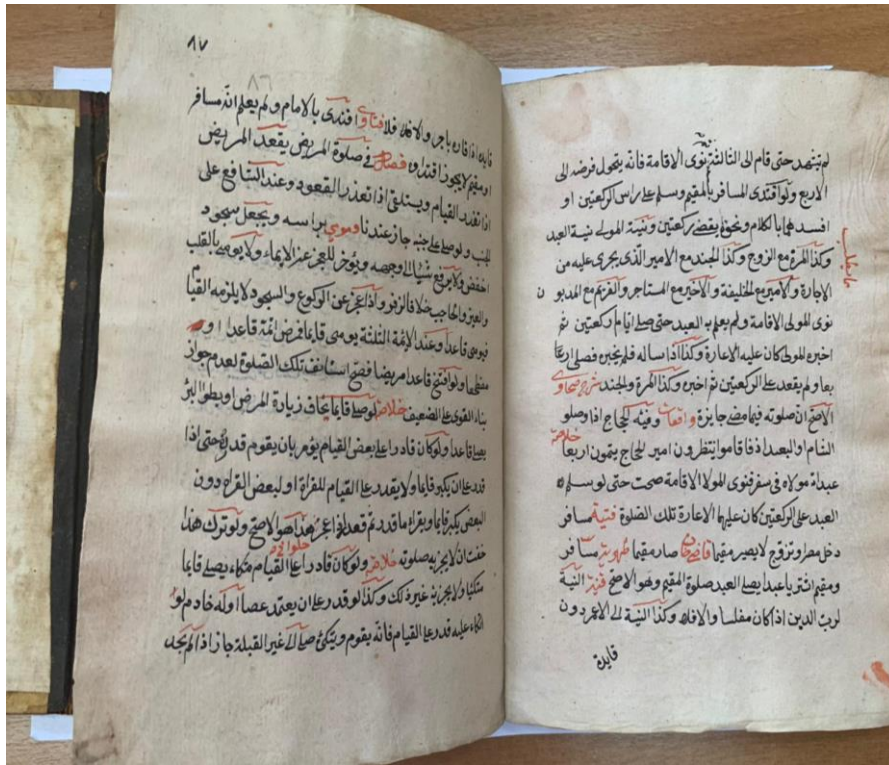
Resim 6: Eserin iç sayfalarından kitaptaki yıpranmaları gösteren bir örnek.

²⁰ Murteza Bedir, "Nesefî, Ebü'l-Berekât", *DİA*, (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32: 567-568.

²¹ Şevket Topal, "Şürünbülâlî", *DİA*, (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39: 274-276.

²² Rahmi Yaran, "Siğnâkî", *DİA*, (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 37: 164-166.

²³ Şükrü Selim Has, "Halebî", *DİA*, (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 15: 231-232.



Resim 7: Eserin iç sayfalarından müellifin eklediği sayfa numaralarının tashih edilmiş halini gösteren bir resim.

2.2. Müellifin Metodu

El-Kastamûnî'nin namaza dair hazırlamış olduğu eserindeki yöntemini maddeler halinde şöyle sıralayabiliriz:

1. Namazla ilgili bütün konuları ele almıştır. Örneğin; istinca, necaset, abdest ve duaları, teyemmüm, namazın şartları ve sırları, imamet vd.
2. Esere bir mukaddime yazarak burada eserin ismini ve yöntemini açıklamıştır.
3. Kitabı bâblara ayırmıştır.
4. Her bâb başlığının altında ele aldığı konunun kaynağını kırmızı mürekkeple cümle başında belirtmiştir.
5. Kaynak olarak bazen müellifin adını –Kâdîhan gibi- bazen de eserin adını – Mecmeu'l-Fetevâ gibi- zikretmiştir.

6. Yazımda bazı kısaltmalar kullanmıştır. Teâlâ yerine "تع" aleyhisselam yerine "ع م" gibi.
7. Konuları açıklarken ayet ve hadislere yer vermiştir.
8. Yazımda yapılan hatalar üzeri çizilerek iptal edilmiş, bazı hatalar ise farkedilmediği için olduğu gibi bırakılmıştır. Mesela "قلبك" kelimesinde bâ ve lâm harflerinin yeri değişmiş, kelime "قلبك" olarak yazılmıştır.
9. Bazen rivayetleri yorum yapmadan peş peşe sıralamıştır. Mesela namazın sırları başlığı altında pek çok rivayeti sadece nakletmiştir.
10. Müellifin yöntemine örnek olması bakımından aşağıda "Esrâru's-Salât/Namazın Sırları" hakkındaki dokuzuncu bâbın (vr. 50 a - 67 a) bir kısmı (vr. 50 a - 53 a) tercüme edilmiştir:



Resim 8: Eserin "Esrâru's-Salât" babının başladığı sayfa.

"Bil ki namaza devam etmek ve boyun eğerek, yalvararak eda etmek Allah katında mühim bir yere sahiptir. Allah gafil kalbin namazını kabul etmez. (Bunun delili) Allah Teâlâ'nın şu sözüdür: "Müminler kurtuluşa erdiler. Onlar ki namazlarında huşu içindedirler." (el-Mü'minûn 23/2) Şarap ve dünya sevgisi sarhoşluğuyla gözü görmez halde iken de "namaza yaklaşmayın" (en-Nisâ 4/43) ayeti gereğince... (Allah gafil kalbin namazını kabul etmez.)

Hız. Peygamber şöyle buyurdu: "Namaz; sükûnet, tevazu, alçak gönüllülük ve pişmanlıktır. (Kılanı) Kanaat sahibi yapar."

Eski kitaplarda Allah'ın şöyle buyurduğu yazar: "Her namaz kılanın namazı kabul edilmez. Büyüklüğüm karşısında boyun eğenin, bana karşı kibirlenmeyenin, benim için aç ve fakir olanı doyuran kişinin namazı makbuldür."

Allah bazı peygamberlere şöyle vahyetti: "(Huzuruma geldiğin) Girdiğin zaman önce huşu, bedeninden hudu (boyun eğme) ve gözlerinden gözyaşı ver. Şüphesiz ki ben sana yakınlım."

Cüneyd'e namazın farzları soruldu. Dedi ki: "Her şeyden ilgi ve alakayı kesmek ve mahlûkatın Rabbinin huzuruna durmaktır."

Allah bazı peygamberlerine şöyle vahyetti: "Huzurumda ağlayarak durman acizlik değildir. Çünkü ben kalbini bilen, nurumu orada gören Allah'ım."

Hız. Peygamber şöyle buyurdu: "Kul diliyle birlikte kalbinde Allah'ı kabul etmedikçe Allah onun namazını kabul etmez."

Rivayet olunur ki: Hız. Peygamber (s.a.s) bir namaz kıldı ve bir ayeti okumayı terk etti. Namaz bitince topluluğa "Ne okudum?" dedi. Onlar sustular. "Ubeyy aranızda mı?" diye sordu. Ubeyy "Burdayım ya Resulallah!" dedi. Peygamber "Ne okudum?" diye sordu. O da "Şu sûreyi okudun ama bilmiyorum unuttun mu yoksa ayet kaldırıldı mı yoksa başka bir şey mi oldu?" dedi. Peygamberimiz "İşte sen bunun içinsin." Sonra diğerlerine döndü ve dedi ki: "Namaza duran, safları tamamlayan ve peygamberleri onların (içindeyken) önündeyken Allah'ın kitabından kendilerine okunanı bilmeyen topluluğun hali nedir? Dikkat edin! Beni İsrail de böyle yaptı ve Allah onların peygamberlerine şöyle vahyetti: Huzuruma yalnız bedenlerinizle ve dilinizle gelip kalbinizi benden uzak tutmanız batıldır."

Hız. Peygamber (s.a.s) şöyle buyurdu: "Namaz kıldığı zaman hevasına, nefsine ve ömrüne veda ederek Mevlasına yürüyen kimse gibi namaz kıl!"

"Ey insan! Muhakkak ki sen Rabbine kavuşuncaya kadar büyük bir çaba içerisinde. Ve O'na kavuşacaksın." (el-İnşikâk 84/6)

Hız. Peygamber (s.a.s) şöyle buyurdu: "Kimi namazı kötülüklerden alıkoymuyorsa onun ancak Allah'a olan uzaklığı artar."

Rivayet edildi ki Huzeyfe rükûsunu ve secdesini tamamlamayan birini gördü ve ona sen namaz kılmadın. Eğer ölürsen Allah'ın Muhammed'i (s.a.s) yarattığı fıtratın dışında bir fıtrat üzere ölürsün." dedi.

Aişe (r.a) buyurdu: "Resulullah (s.a.s) ile karşılıklı konuşurduk. O namaz vakti gelince Allah'ı tazimle meşguliyetinden dolayı sanki tanışmıyoruz gibi olurdu."

Resulullah (s.a.s) buyurdu: "Allah kalbiyle birlikte bedenini bir arada bulundurmeyen adamın namazına bakmaz. İbrahim (a.s) namaza durduğu zaman kalbinin çarpıntısı uzaklardan (miller ötesinden) duyulurdu."

Halef b. Eyyûb'e "Namazda sinek sana eziyet etmedi mi?" diye sorulunca o kişiyi kovdu ve dedi ki: "Namazımı bozacak hiçbir şeyle ilgilenmem." "Nasıl sabrediyorsun?" diye sorulunca "Fasıkların sabrediyor desinler diye ve bununla övünmek için sultanın kötülüğü altında sabrettiklerini duydum. Ben Rabbimin huzurunda dururken O'nun bir sineği yüzünden hareket mi edeyim?" cevabını verdi.

Müslim b. Yesâr Basra camiinde namaz kılariken camiin bir köşesi yıkıldı. İnsanlar toplandı. O namazdan ayrılıncaya kadar bunu hissetmedi.

Ali (r.a) namaz vakti geldiğinde titremeye başladılar. "Ey müminlerin emiri sana ne oluyor?" denildiğinde "Allah'ın göklere, yere ve dağlara arz edip de onların kabul etmediği ve insanın yüklendiği ilahi emaneti ödeme zamanı gelmiştir." dedi.

Denildi ki namaz kelimesi es-salâ ya da es-sîle kelimesinden türetilmiştir. Es-salâ'nun kelime anlamı ateştir. İstilahî olarak ise "ateşle" demektir. Bundan maksat soğuşun ezasını ateşle gidermektir. Böylece söz ve hareket kişiye geri gelir, cildi yumuşar ve titremesi gider. Nura dönüşen Halil'in ateşi gibi, namaz da nur suretindeki nârdır. (İbrahim) öncesinde bulamadığı şeref ve cömertliği onda buldu. Allah onu "Sonra gelecekler arasında beni doğrulukla anılanlardan kıl." (eş-Şuarâ 26/84) övdü.

Nebi (sav)'den sahih olarak geldi:

"Allah abdest alan kimsenin parmaklarından damlayan her bir damla su için Allah'ı yetmiş dilde tespih eden bir melek yaratır. Bu tespihin sevabı kıyamete kadar onun olur/onun için devam eder.

Yine Hz. Peygamber "Tahrmeden sonra "Elhamdulillah hamden kesiran tayyiben mubaraken fihi" duasını okuyanın sevabını kim yazacak diye acele eden otuz küsur melek

gördüm. Her bir harfi için bir melek vardı. Acaba Fatıha, tespihler ve zikirler için bu nasıldır?"

Avârif'te²⁴ şöyle dedi:

Ebu Hureyre Nebi (sav)'den Allahu Teala'nın şöyle buyurduğunu söyledi:

"Namazı kulumla benim aramda ikiye böldüm. Kul ""Bismillâhirrahmânirrahîm" dediğinde Allah "Kulum beni övdü." der. O "Elhamdulillâhi Rabbi'l-Âlemîn" dediğinde "Kulum bana hamd etti." der. "Er-Rahmânirrahîm" dediğinde "Kulum beni övdü" der. "Mâliki yevmi'd-dîn" dediğinde "Kulum işini bana havale etti." der. "İyyâke na'budu ve İyyâke nesteîn" dediği zaman "Bu kulumla benim aramdadır." "İhdina's-sırâta'l-mustekîm" dediğinde "Kulum diletiği verilecektir." der.

Kim kurtuluşu isterse huşûlu ve korkulu olması gerekir. Hz. Peygamber'in (a.s.) şu sözü namazına karşılık verilmesini isteyen kimse hakkındadır: "Namazını vaktinde kılan, abdestini, rükusunu, secdesini, huşûunu tamamlayanın namazı bembeyaz yükselir. Namaz "Beni koruduğun gibi Allah da seni korusun!" der. Göğün kapıları onun için açılır. O namazın ışığı ve nuru Allah'a ulaşınca kadar devam eder ve (namaz ona) şefa'at eder. Kim namazı vakti dışında kılsa, abdestini eksik bırakırsa, rükû, sücûd ve huşûunu tamamlamazsa (namaz) siyah ve karanlık bir şekilde yükselir. Der ki: "Beni zayi ettiğin gibi Allah amelini zayi etsin." Bu adamın namazı halkın elbise katlaması gibi dürülür, yüzüne çarpılır."

İbn Mes'ud ve Selman şöyle dedi: "Namaz ölçüdür. Kim onu doğru yaparsa hesabı da doğru olur. Kim ona vefa gösterirse kendisine vefa gösterilir. Kim eksik tartarsa Allahu Teâlâ'nın Mutaffifîn suresinde dediğini görür."

Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "İnsanların en kötüsü namazdan çalandır."

SONUÇ

Makale 21.09.2019-05.10.2019 tarihleri arasında gerçekleşen "Kudüs Üniversitesindeki Osmanlı Dönemine Ait El Yazmaları" projesi kapsamında ulaşılan bir eseri incelemektedir.

²⁴ *Avârifü'l-ma'ârif*, Sühreverdîye tarikatının kurucusu, müfessir ve muhaddis Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer b. Muhammed b. Abdillâh b. Ammûye el-Kureşî el-Bekrî es-Sühreverdî'ye (v. 632/1234) ait olup tarikatlar döneminde yazılan ilk eserlerden kabul edilmektedir. Hasan Kamil Yılmaz, "Sühreverdî", *DİA*, (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38: 36-40.

Eserin içinde mevcut bazı Türkçe ibarelerin yetkili kişiler tarafından okunamaması nedeniyle eser, kütüphane kataloğuna eklenmemiştir. Bu nedenle Filistin Kudüs Üniversitesi Kütüphanesi'nde meçhul kaydıyla dosyalanmıştır. Kudüs Üniversitesi Kütüphanesi'nde yapılan incelemeler sırasında eserin kimliği tarafımızdan tanımlanmaya çalışılarak baştan sona tüm sayfaları fotoğraflanmıştır. Tespit edilen bilgiler kütüphane yönetimine bildirilmiştir. Ayrıca Türkiye'ye döndükten sonra eserin vakfedildiği yere geri getirilmesi için gerekli resmî çalışmalar başlatılmıştır.

Müseccelü'l-İmâm adlı bu el yazması eser Osmanlı dönemine aittir. Çünkü eserin müellifi Ali b. İbrahim b. Hızır b. İshak, Kastamonuludur. Kitabın sahibi üzerindeki kayıtlara göre Abdullah es-Sivasî adında bir zattır ve kitap Sivas'ta Câmî-i Kebîr yakınlarındaki bir kütüphaneye muhafaza edilmek kaydıyla vakfedilmiştir. Dönem olarak hangi tarihte yazıldığı bilinmemekle birlikte kaynaklarından ve sayfa numaralarının müellif tarafından konulmuş olmasından yola çıkarak bir tahminde bulunmak mümkündür. Ayrıca müellifin kaynaklarından *Nûru'l-İzâh*, eş-Şürünbülâlî'ye aittir ve eş-Şürünbülâlî m.1659'da vefat etmiştir. Bu da *Müseccelü'l-İmâm*'ın en erken 17. yüzyıldan sonra yazılmış olabileceğini göstermektedir.

Eser hacminin küçüklüğüne rağmen namazla ilgili konuları Hanefi fihna göre kuşatmış ve günümüzde geçerliliğini koruyan pek çok kaynaktan istifade edilerek hazırlanmıştır. Ele aldığı her konu hakkındaki bilgilere delillerini de söz konusu kaynaklardan zikrederek yer vermiştir. Bu da hayatı ve olma ihtimali bulunan başka eserleri hakkında hiçbir bilgiye ulaşamadığımız müellifin döneminin değerli bir âlimi olduğunu düşündürmektedir.

Bu makalenin değerli bir âlimi ilim dünyasına kazandırarak onun eseri olan *Müseccelü'l-İmâm* üzerinde yapılacak yeni çalışmalara basamak oluşturacağı kanaatindeyiz. Bundan sonraki çalışma için tavsiye olunan konu, bu eserin alandaki benzer eserlerle karşılaştırılmasıdır.

KAYNAKÇA

- Bedir, Murteza. "Neseî, Ebü'l-Berekât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 567-568. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Gacek, Adam. *Arapça Elyazmaları İçin Rehber*. trc. Ali Benli, M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik, 2017.
- Güngör, Mevlüt. "Cessâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 427-428. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Has, Şükrü Selim. "Halebî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15: 231-232. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- İltaş, Davut. "Tahâvî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 385-388. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Özel, Ahmet. *Hanefi Fıkıh Âlimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*. Ankara: TDV Yayınları, 2017.
- Özel, Ahmet. "Kâdîhan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24: 121-123. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Şahin, Kamil. "Halvânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15: 383. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Taş, Aydın. "Şeybânî, Muhammed b. Hasan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 38-42. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Topal, Şevket. "Şürünbülâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 274-276. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Yaran, Rahmi. "Siğnâkî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 164-166. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Yılmaz, Hasan Kamil. "Sühreverdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 36-40. Ankara: TDV Yayınları, 2010.

Eser

Değerlendirmeleri

**Eser Değerlendirmesi: Sami KILIÇ, Türk Halk İnanışlarında Yiyecek ve İçecekler,
Elazığ 2013, 171 s. (ISBN: 978-975-01907-1-)**

Halk inanışları ve uygulamaları, geçmişten günümüze toplumların sadece dini kültürlerinin değil aynı zamanda hayat tarzlarının da şekillenmesinde etkili olmuştur. Halkın çoğunluğu tarafından benimsenen ve sürdürülen inanış ve uygulamalar ister dini ya da dinsel olarak tanımlanmış olsun, ister boş ya da batıl şeklinde ifade edilsin, her iki durumda da olumlu sonuçlar doğurdukça sürdürülmüş aksi durumlarda ise terkedilmiştir. Dolayısıyla halk inanışlarının köken bilgisinden çok uygulanabilir olmasına dikkat edilmiştir.

Halk inanışları daha ziyade mevcudiyetlerinin kanıtlanabilir olması gerekmeyen aşkın veya doğaüstü güçlere sahip olduğuna inanılan varlıklar etrafında oluştuğu noktada genel bir kanaat söz konusudur. Bu bağlamda halk inanışlarını korkuyla karışık saygıya, ödüle ve cezaya dayalı inanmalar ve uygulamalar şeklinde tanımlamak mümkündür. Bu türden inanış ve uygulamalar daha ziyade sözlü geleneğin ürünü olmakla birlikte inananları rahatlattığı ve şifa verdiğini de söyleyebiliriz.

Dini inanışlar ve bunlarla bağlantılı uygulamalar coğrafyaya ve zamana göre çeşitlilik arz etmektedir. Nitekim insanoğlunun hayatını sürdürebilmesi için elzem olan yiyecek ve içeceklerin seçilmesi, üretilmesi ve tüketilmesi noktasında hem dini inanışların hem de kültürel kodların etkili olduğu; tanıtımını yaptığımız eserde detaylandırılmaktadır.

“Türk Halk İnanışlarında Yiyecek ve İçecekler” adlı eserin yazarı Sami KILIÇ, 1968 yılında Uşak Eşme’de doğdu. Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden 1992 yılında mezun oldu. Bir süre M.E.B. Öğretmen olarak görev yaptı. 1995 yılında “Hikmet Tanyu’nun Dinler Tarihi Bilimindeki Yeri” adlı araştırmasıyla Yüksek Lisans çalışmasını Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde tamamladı. Aynı yıl Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Dinler Tarihi Kürsüsüne Araştırma Görevlisi olarak atandı. İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde “XX. Yüzyıl Denizli Tarihi ve Günümüz İnanç Coğrafyası” isimli çalışması ile doktor ünvanı alan Kılıç, 2008 yılında doçent, 2104 yılında profesör oldu. Halen Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Öğretim Üyesi olarak çalışmalarına devam etmektedir.

* Dr. Öğretim Üyesi, Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Dinler Tarihi, hkaratash@firat.edu.tr

Sami Kılıç tarafından kaleme alına “Türk Halk İnanışlarında Yiyecek ve İçecekler” isimli çalışma, giriş ve üç bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Yazar çalışmasının önsözünde, yiyecekler ve içecekler konusundaki halk inanışlarının en belirleyici faktörlerinden birinin “coğrafyanın sunduğu imkânlar” değerinin ise “toplumların dinî yapıları” olduğuna işaret etmektedir. Bu minvalde sadece yiyecekler ve içecekler ilgili meselede değil genel olarak Türk halk inanışlarının kaynağını İslam öncesi Türk dini anlayışlarında aramak gerektiğini dile getirmektedir. Yazar giriş bölümünü bu konuya ayırmak suretiyle savını temellendirmektedir. Ayrıca daha önce yazdığı “İlâhî Dinlerde Yiyecek ve İçecekler” isimli kitabına atıfta bulunan Kılıç, yiyecek ve içeceklerin dinî boyutunu farklı dini gelenekler içerisinde bütün yönleriyle ele aldığını, ihtiyaca binaen Türk kültürünün bir parçası olan yiyecek ve içecekleri ise hem kültürel hem de inanış boyutuyla ele alınması gerektiğini zikretmiştir. Bilgilerin saha çalışması ve kütüphane taraması sonucu elde edildiğini belirterek araştırmanın yöntemini okuyucuyla paylaşmış ve konuyu Türkiye ile sınırlandırmıştır.

Kılıç, eserinin giriş kısmında günümüzdeki inanış ve uygulamalara ışık tutabilmek için İslam öncesi Türk dini kültürü ve Türk geleneğindeki yiyecek ve içecek kuralları üzerinde durmuştur. Konuya girmeden önce bazı genel değerlendirmelerde bulunan yazara göre; coğrafya ve geçim kaynakları genel olarak yiyecek ve içecek ihtiyaçlarının karşılanmasında etkili ise de bunların seçimi ve tüketilmesi, toplumların sahip olduğu inanç sistemiyle ilgilidir. Nitekim yiyecek ve içeceklerle ilgili olarak dinlerin getirmiş olduğu prensiplerin, çoğu zaman dinleri birbirlerinden ayırdığını hatta bir dinde yasak olan herhangi bir yiyecek veya içeceğin, başka bir dinde ibadet aracı veya tavsiye edilen bir gıda olabildiğini ifade etmiştir. Böylece arkaik insandan modern insana kadar bütün insanlık tarihinde beslenmenin ayinsel bir değer taşıdığını; hemen hemen her toplumda yiyecek ve içeceklerin, sosyo-kültürel uygulamalar ve dinî kurallarla ilişkisinden dolayı dindarlığın gereği sayıldığını savunmuştur.

Eserde Eski Türk dini ve sosyal hayatında yiyecek ve içecek konusuna girmeden önce Türklerin yaşadıkları coğrafya ve sahip oldukları inançlar etrafında şekillenen yiyecek ve içecekler hakkında bilgiler verilir. Bozkır kültür geleneği içerisinde yeme içeme adabından, yiyecek ve içeceklerin sunumuna, neyin ne zaman ve nerede tüketileceğinden riayet edilmesi gereken bütün kural ve kaidelere kadar detaylı bilgiler eserin bu bölümünde mevcuttur.

Yazar birinci bölümde genel olarak doğum, evlenme ve ölümden oluşan hayatın önemli geçiş dönemlerinde inanış ve uygulamanın bir parçası olan yiyecek ve içecekler hakkında bilgi vermektedir. Bilindiği üzere doğum, evlenme ve ölüm insanoğlunun en önemli geçiş dönemlerini oluşturur. Bu dönemlerin öncesinde, esnasında ve sonrasında bir takım dinsel ya da büyüsel ritüellerin yanı sıra her kültüre has bazı inanış ve adetler de mevcuttur. Yiyecek ve içecek alışkanlıkları da çeşitli inanış ve uygulamaları ile bunların arasında yer alır.

Türk halk inanışlarında yiyecek ve içeceklerin en yoğun olarak kullanılmasına geçiş dönemlerinde rastlanmaktadır. İlk geçiş dönemi olan doğumda genel olarak meyve, tatlı ve unlu mamuller ön plandadır. Özellikle erkek çocuk beklentisi olan hamile kadının tatlı yemesi tavsiye edilmektedir. Doğacak olan çocuğun fizyolojik yapısına olumlu etki yaptığına inanıldığından hamile kadının ayva, elma, nar, yeşil erik ve üzüm yemesi uygulaması Anadolu'nun birçok yerleşim biriminde yaygındır. Doğum sonrası halk inanışlarında çeşitli tahıldan imal edilen tatlı türü yiyeceklerin yoğunluğu göze çarpmaktadır. Bu dönemde içecek olarak şerbet, gerek loğusaya gerekse çocuk görmeye gelenlere ikram edilmektedir. Hamile kadının doğacak olan çocuğunun fizyolojik yapısına olumsuz etki yaptığına inanılan tavşan, ayı, deve gibi hayvanlara bakmaktan ve ayrıca tavşan eti, balık ve kelle-paça yemekten uzak durması gerekmektedir. Anadolu'daki evlenme ve ölümle ilgili halk inanışlarına baktığımızda toplu yemek verme âdetinin yaygın bir uygulama olduğuna şahit olmaktadır. Bu türden kutlama ve anma törenlerinde verilen toplu ziyafetlerde yöresel yemeklerle birlikte sofraların değişmezi çorba, etli yemek, pilav ve tatlıdır. Anadolu genelinde hububat türü yiyecek maddelerinin yaygın olarak kullanılmasına, düğündeki "saçı" uygulamasında da rastlanmaktadır. Saçı çok eski bir Türk geleneği olarak Anadolu'nun ve Türk Ellerin pek çok yöresinde sürdürülmektedir. Kitapta (s.58) Elazığ ilinde uygulanan saçtı örneği anlatılmaktadır. Küçük farklılıklar birlikte örneğin Elazığ'da merkeze bağlı Şahsuvar Köyünde saçtı atılan elmanın mutlaka kırmızı olması, saçtıyı yaşayacağı eve varan gelinin üzerine mutlaka yüksek bir yere çıkan güveyin (damat) atması uygulaması vardır.

Sami Kılıç, kitabının ikinci bölümde, dinî bayramlardan Ramazan ve Kurban bayramlarında; önemli gün ve gecelerde; mevsimlik bayram diye tabir edilen Nevruz ve Hıdırellez'de; hac ve hac dönüşünde ve askere uğurlamada kullanılan yiyecek ve içecekleri ele almıştır. Türkiye genelinde bayramlarda ve önemli günlerde yiyecek ve içecek ikramı kutlamanın ayrılmaz bir parçasıdır. Dinî bayramlarda tatlı ve meşrubat, misafirlere yaygın olarak ikram edilen yiyecek ve içeceklerdir. Önemli dinî günlerden muharrem ayının onuncu günü aşure tatlısı, kandil gecelerinde ise kandil çörekleri, kandil simitleri, lokma ve un helvası dağıtılması Anadolu'nun birçok yerinde gelenek halini almıştır. Mevsimlik bayram olarak tanımlanan Nevruz ve Hıdırellez günlerinde ise çeşitli yiyecek ve içeceklerin tüketilmesinin yanı sıra bunların bereketlenmesine yönelik inanış ve uygulamalara daha çok müracaat edilmektedir.

Yazar çalışmasının üçüncü bölümde ise bereket, uğur-uğursuzluk, halk hekimliği ve fal ile ilgili inanış ve uygulamalarda yer alan yiyecek ve içecekler hakkında bilgiler aktarmaktadır. Türk halk inanışlarında bereketle ve uğurla ilişkilendirilen en önemli içecek su, yiyecek ise buğday ve bundan yapılan ekmeçektir. Bunların yanı sıra tuz, bazı meyveler ve tohumlar bereket sembolü durumundadır. Anadolu'nun birçok yerinde yağmur suyu özellikle de nisan yağmuru suyu bereket özelliğinin yanı sıra şifa kaynağı olarak değerlendirilmektedir.

Birçok inanış ve uygulamada yer alan ekmek, bereket sağlayıcı özelliğinden dolayı Türk toplumunda en çok saygı gösterilen yiyecekler arasındadır. Bereket özelliğinin yanı sıra tuz, koruyucu, kurtarıcı, arındırıcı ve şifa özellikleri taşıdığına inanıldığından birçok inanış ve uygulamada yer almaktadır. Anadolu genelinde bereket sembolü durumunda olan meyveler ise elma ve nardır. Anadolu genelinde uğursuzluğun kaynağı olarak ekmeğe yapılan saygısızlık gösterilmektedir. Ayrıca akşam vakti evden tuz, un, ekşi hamur gibi yiyeceklerin çıkması uğursuzluk olarak kabul edilmektedir. Anadolu genelinde halk hekimliği bağlamında hastalıktan korunma ve tedavi uygulamalarında çok çeşitli yiyecek ve içecek kullanılmaktadır. Hastalıktan korunmada öne çıkan yiyecek şifa kaynağı olarak kabul edilen baldır. Hastalık tedavisinde kullanılan yiyecek ve içecekler genel olarak hastalığın ilgili olduğu ocaklara göre farklılık arz etmektedir. Ocak dışında hastalık tedavisinde kullanılan yiyecek ve içeceklerde yöresel unsurlar etkili olmaktadır.

Sami Kılıç araştırmasının sonuç kısmında genel bir değerlendirme yaptıktan sonra eserini tamamlamıştır. Özellikle İslam öncesi dönemden günümüze kadar Türk halk inanışlarının birçok unsurunda “ortak yiyecek ve içeceklerin” yer almasının “çok kültürlülükten değil ortak kültürün bir sonucu” olduğunu özellikle vurgulamıştır.

Eser Değerlendirmesi: İhsan ÇAPCIOĞLU, Küreselleşme Kültür ve Din, Otto Yayınları, Ankara 2017, 299 s. (978-605-5932-67-1)

Dünyanın çeşitli yerlerindeki hızlı değişmeyi ve bu değişmeyi sağlayan bilgi ve teknolojinin, her yere daha hızlı iletişimini ifade eden küreselleşme, sadece bilgi ve teknolojik alandaki değişmeyi değil, toplumların yapısını ve kültürel niteliklerini de değiştirme özelliğine sahiptir. Küreselleşmenin bu özelliği aynı zamanda dünyadaki bütün toplumların birbirinden etkilenmeye daha açık hale geldiğini ifade etmektedir. Bu öyle bir süreçtir ki, toplumlar içindeki fertlerin yaşadığı toplumsal şartlara göre ortaya çıkan ihtiyaçlarının, artık küresel şirketler tarafından belirlenmeye başladığına da işaret etmektedir. Artık toplum içinde yaşayan fertler ihtiyacı olandan farklı ve daha fazla tüketmeye teşvik edilmektedir. Yani insanlar, kendi zihniyetinin ve bulunduğu coğrafyaların imkanlarına göre oluşmuş bir kültürel dünya kurarak hayatını idame ederken, kültürünün perspektif ve coğrafyasının imkanlarını hayli aşabilen tüketim kalıplarına doğru yönlendirilebilmektedir. İnsanın bu farklı tüketim kalıplarını benimsemesi, hem bilgi dağarcığını, hem de ufkunu genişletmektedir. Bu sebeple hem kültürün dinamikleri, hem de insanın manevi hayatına yön veren dinsel motifler değişmektedir. Yani toplumlar, kendi kültürel dinamikleri içinden geleceğe bakarken, artık küresel süreçlerin gölgesinde geleceğe bakmak zorunda kalmaktadır.

“Kültür Küreselleşme ve Din” kitabının yazarı İhsan Çapcıoğlu, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde Din Sosyolojisi öğretim üyesidir. Çapcıoğlu Kastamonu’da doğdu. 2000 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 2003 yılında “Sosyal Değişme Sürecinde Din ve Kadının Toplumsal Konumu –Kastamonu Örneği-“ başlıklı teziyle yüksek lisansını; 2008 yılında, “Sosyo-Politik Tutumlar ve Dindarlık İlişkisi –İlahiyat Fakülteleri Örneği-“ başlıklı teziyle ise doktorasını tamamladı. 09.02.2010 tarihinde Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Sosyolojisi Anabilim Dalı’nda yardımcı doçent kadrosuna atanan Çapcıoğlu’nun alanıyla ilgili kitapları, kitap bölümleri, uluslararası ve ulusal makale ve bildirimleri bulunmaktadır.

Kitap bir Giriş, üç Bölüm ve bir Genel Değerlendirme, Sonuç ve Öneriler’den oluşmaktadır. Yazar Önsöz’de, günümüzde bütün toplumların yoğun olarak yaşamakta olduğu küresel süreçlerin, din ve kültür alanlarını da güçlü biçimde etkilediğinden bahsetmektedir. “Dinin hem bireysel hem de toplumsal düzeyde kültür ve kimlik inşa etme işlevi ve

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Sosyolojisi, niyaziakyuz06@hotmail.com

potansiyeli dikkate alındığında, kültürlerin hem ‘diyalog’ taleplerinde hem de ‘çatışma’ arzularında dinden bağımsız hareket etmelerinin mümkün olmadığı görülmektedir”. Yazar çalışmanın amacını “küreselleşme olgusunun farklı kültürel ve dini görünümünü ana hatlarıyla ortaya çıkarmak” olarak belirtmektedir (s. 11).

Giriş kısmında ilk olarak araştırmanın problemi, amacı ve önemi açıklanmıştır. Burada yazar, çalışmasının amacının “küreselleşme fenomeninin farklı kültürel ve dini görünümünün ürettiği dikotomik yapıyı ortaya çıkarmak” olduğunu, bu çerçevede sorduğu bazı sorulara cevaplar aranacağını, “bu soru ve sorunların açıklanması bağlamında küreselleşmenin kültürel boyutları Featherstone, Barber, Ritzer, Giddens ve Berger gibi küreselleşme kuramcılarının; dini boyutları ise özellikle Robertson ve Beyer’in “dinlerin toplumsal formları”na ilişkin açıklamaları çerçevesinde” incelendiğini belirtmektedir (s. 24-25). Bu çalışmada yazar, ayrıca İslam dünyasının küreselleşme tecrübesini, tarihsel ve güncel örnekleriyle yani Türkiye’de laiklik, İslam dünyasında Arap baharı olayları ile açıklarken, küreselleşmenin İslam dünyasındaki sonuçları, özellikle Türkiye’deki dini ve kültürel hayat içerisinde ortaya çıkardığı fırsatların nasıl kullanılabilmesine ve olumsuzlukların nasıl üstesinden gelenebileceğine dair öneriler getirmiştir (s. 26). Araştırmanın modeli, yöntemi ve teknikleri başlığında küreselleşmenin kültürel ve dini boyutları tarihsel ve karşılaştırmalı araştırma yöntemi ile incelendiği, küreselleşme olgusunun çok boyutluluğundan dolayı Giddens’in ‘yapılaşma kuramı’nın araştırma için uygun bir çerçeve olduğu, fakat her üç kuramın birleştirilmesine duyulan ihtiyaçtan dolayı “Etkileşimci İletişim Kuramı”nın kullanılmasına karar verildiği (s. 26) belirtilmektedir. Daha sonra her üç kuramla ilgili geniş bilgi verilmiştir. Bu kısmın son başlığında araştırmanın kapsam ve sınırlılıkları hakkında bilgi verilmiştir.

Birinci bölümün ismi ”Modernleşmeden Küreselleşmeye: Entelektüel, Kuramsal ve Tarihi Kökler”dir. Yazar bu bölümde Küreselleşmenin entelektüel, kuramsal ve tarihsel köklerini ‘modernleşme’ kuramına dayandırmaktadır. Batı dünyasında modernleşme, sosyal ve siyasal düzenin, ancak aklın hakimiyetinde gerçekleştirilebileceğini varsaymakta, 15. Yüzyıldan 20. Yüzyıla kadar, Rönesans ve Reformla başlayan, Aydınlanma hareketi ile devam eden kültürel, entelektüel ve sosyal dönüşümleri tanımlamaktadır. 1950 ve 1960’larda modernleşme, tarihsel, göreceli ve analitik olmak üzere üç şekilde tanımlanmıştı. Her üç tanımda da modernleşme ‘geri kalmış’ veya ‘az gelişmiş’ toplumlarla ilgili bir sürece işaret ediyordu. Bu toplumlarda “gelenek ve modernlik birbiriyle örtüşmeyen ya da zayıf bir denklik gösteren uyumsuz parçacıklar olarak ortaya çıkmaktadır” (s. 58). Modernleşme ile ilgili bilgi verdikten sonra yazar, modernleşmenin tekbiçimciliği karşısında çoklu moderniteler yaklaşımı hakkında bilgi vermektedir. Bu yaklaşım, Eisenstadt, Taylor, Martin, Wagner, Arnason, Berger ve Huntington, Delanty, Göle, Friese ve Wahner, Hefner, Kamali, Katzenstein, Kaya, Lau, Roniger ve Waisman, Therborn, Yack gibi bilim insanları tarafından

ortaya atılmıştır. Bu tezin temel iddiası şudur: “modernite ve modernleşmeye ait özelliklerin ve güçlerin, dünyanın farklı yerlerinde ve aynı toplumda yaşayan farklı topluluklarda önemli ölçüde farklı olarak alınması, geliştirilmesi ve ifade edilmesi gerekir... Başka bir ifadeyle, Batı dışı toplumlar ve alt kültürler, modernitenin göstergeleri bakımından ‘modern’ olmalarına rağmen, din, kültür, ahlak, bilim ve metafiziğe ilişkin bakış açıları bakımından Batı toplumlarına benzemeyebilirler” (s. 59-61).

Yazar bu bölümde ‘küreselleşme modernitenin bir devamı mı, yoksa yeni bir evresi mi sorusuna da Giddens’in tanımlamasından hareketle cevap vermektedir: Küreselleşme moderniteye içkindir ve modernite durumunun hala yaşandığı söylenebilir. Fakat modernitenin ürettiği kurumlar işlemeye devam etmekle birlikte, önemli ölçüde değişime uğramıştır. Kitabın bu bölümünde, küreselleşmenin uluslararası ekonomik hareketlilikleri tanımlamakta da kullanılmasıyla birlikte küreselleşmeye kavramsal bir nitelik kazandıran çalışmalar hakkında da bilgi verilmektedir. Bu minvalde Robertson’ın ‘minimal evreli küreselleşme modeli’, Held, McGrew, Goldblatt ve Perraton’un ‘küresel dönüşüm evreleri modeli’, Scholte’nin ‘küreselleşme evreleri modeli’, Campbell’in ‘küreselleşme evreleri modeli’ açıklanmaktadır (s. 67-84).

İkinci bölümün başlığı “Kültürel Küreselleşme ve Din: Kültür ve Dinin Yeni Toplumsal Formları”dır. Bu bölümde birinci üst başlığı ‘küreselleşme kuramı ve kültür ilişkisi hakkında bilgi verilmektedir. İkinci üst başlık ‘kültürel küreselleşme’den bahsetmektedir. Üçüncü üst başlık ise ‘kültürel küreselleşme ve din ilişkisini ele almaktadır. Bu konuda küreselleşmenin dört temel itici gücüne atıf yapılmaktadır: “din, teknoloji, ekonomi ve devlet ya da otorite. Bu güçler tarih boyunca birbirlerini desteklemişlerdir... Yine küreselleşmenin tarihsel belirleyicilerinin birincisi Avrupa’da Hıristiyanlığın kabulüyle başlamıştır... Reformasyonla birlikte devlet merkezli politika, pozitif hukuk, kapitalist ekonomi ve deneye dayalı bilim, toplumun önemli itici güçleri haline gelmiştir. Batı toplumlarının bu süreçteki işlevsel farklılaşması, küresel toplumun yaratılmasında doğrudan tarihsel bir etkiye sahip olmuştur... Küreselleşme tarihinin bir diğer önemli dönüm noktası 18. Yüzyıldan günümüze kadar devam eden sanayi devrimidir... Küreselleşmenin son tarihi basamağı, sanayi devriminin yeni enformasyon devrimiyle birlikte ortaya çıkmıştır... Bu dönemde kültürel küreselleşmenin din üzerindeki en önemli etkilerinden bir, dini küresel bütüne çekerek geçmişte özdeşleşmiş olduğu gelenekten uzaklaştırması ve otantikliğini kaybettirmesidir” (s. 150-153). Bu başlık altında,

1. Kurumsallaşmış/Örgütlü Din,
2. Siyasallaşmış Din,
3. Cemaatçi/Bireyci Din,

4. Sosyal Hareket Dini,

konusunda bilgi verilmiştir (s. 155-174).

Üçüncü bölümde “Kültürel Küreselleşme ve İslam: Kültürel Küreselleşme Sürecinde İslam Dünyası ve Türkiye” konusu ele alınmıştır. Bu bölümde evvela kültürel küreselleşme sürecinde İslam dünyası ve Müslümanların bağlamında İslam dünyası ve Müslümanlar ile küreselleşmenin karşılıklı etkileşimi ele alınmıştır. Ardından İslam dünyası ile küreselleşme etkileşimi bağlamında Türkiye’deki laiklik tartışmaları incelenmiş ve İslam dünyasında ‘Arap baharı’ olayları ve küreselleşme sürecinde monolitik İslam algısı eleştirilmiştir.

Genel Değerlendirme, Sonuç ve Öneriler kısmında önce, küreselleşme, kültür ve din ilişkileri hakkında genel bir değerlendirme yapılmıştır (s. 257-268). Bu kısımda devamlı, Batılı olmayan toplumların modernleşmesinde farklı modellerin de olabileceği vurgulanarak, “toplumsal yapıların farklılığını göz önünde bulunduran ‘çoklu moderniteler’ yaklaşımına” kapı aralanmakta ve Türkiye’nin kendine özgü bir ‘iç modernitesi’nin varlığı gerekli görülmektedir. Ayrıca Batı tipi modernleşme perspektifinden hareket eden küreselleşme yorumcularının yaklaşım biçiminin ortaya çıkardığı sorunların üstesinden gelebilmek için, “özellikle küreselleşmenin İslam dünyası ve Müslümanlara getirdiği zorlukların aşılması ve söz konusu eğilimle mücadele yollarının yanı sıra, kültürel ve dinsel direnç noktalarının oluşturulması gerekmektedir” (s. 269-270). Özellikle 11 Eylül 2001 olayından sonra İslam dininin ve Müslümanların terör ve şiddet olaylarıyla gündeme getirilmelerinin önünü almak için, İslam’ın, özünde barışçıl bir din olduğunun savunulması, Müslümanlar, Müslüman ülkelerin yönetimleri ve sivil toplum örgütlerinin oluşturacağı yeni strateji vizyonlarının hayata geçirilmesi gerekmektedir. Bu konuda ülkemizde başta D. İ. B. Ve İlahiyat Fakülteleri olmak üzere konuyla ilgili resmi ve sivil örgütlenmelerin imkanları mobilize edilebilir. Diğer taraftan İslam ülkelerinde ve ülkemizde içi boşaltılan ve dinle bağlantısı koparılan “ahlakın dini içeriğinin çağın ihtiyaçlarına göre yeniden yorumlanarak, dini ahlakın canlandırılması gerekir”. Günümüzde küreselleşmenin din üzerindeki etkisi daha fazla belirleyicidir. Bu sebeple din, iç dinamiklerinin izin verdiği ölçüde sağlıklı bir değişimi gerçekleştirdiği ve beşeri değerlerle uyumlu olacak yeni bir dini geleneği formüle edebildiği ölçüde toplumsal düzen ve istikrara katkı sağlayabilecektir (s. 270-272). Sonuç olarak küreselleşme, politik, kültürel, ekonomik, dinsel vb. boyutlarıyla çağdaş toplumsal bir olgudur ve bu olguya karşı çıkmak ya da taraf olmak çok anlamlı değildir. “Eğer tarihin teleolojik olarak ileri giden bir düzlem olduğu düşünülürse, küreselleşme hiç şüphesiz ileri doğru atılmış bir adımdır... Bu noktada küreselleşmenin fiili bir durum olduğunun kabulü önem kazanmaktadır. Taraf olmak ya da karşı çıkmak yerine ‘durum belirleme’yi önemli hale getiren bu süreçte, yeni durumun getirilerinin artırılması ve olumsuzluklarının asgariye indirilmesi için çaba sarfedilmesi gerçekçi ve yapıcı bir tavır olacaktır” (s. 275-276).

Eser Değerlendirmesi: Saadettin ÖZDEMİR, Engelliler ve Din: İstatistiksel Verilerle Engellilerin Din Eğitimindeki Mevcut Durumu, C Planı Yayınları, İstanbul 2016, 143 s.

(ISBN: 9786059883504)

Her insan farklı özelliklerle dünyaya gelmekte ve bu özellikler insanların kendilerini ve yaşadıkları dünyayı algılamalarında etkili olmaktadır. Engellilik hali de bireyin hayatını kısmen ya da tamamen etkileyen, kendini ve hayatı algılama biçimine yön veren bir durumdur. Aynı zamanda engellilik, bireyin toplum tarafından nasıl algılanacağını da belirleyebilmektedir. Bu algılar insandan insana ya da farklı toplumlarda değişiklik gösterebilir. Bazen engelli bireyler, diğer insanların acıma ve merhamet duygularıyla; bazen de toplumsal yaşamın dışında görülme, yok sayılma gibi olumsuz tutumlarla karşılaşabilmektedir. Bu durum, engelli bireyin toplum içinde nasıl algılanacağını belirleyen inanç, kültür, toplumsal yaşam gibi farklı unsurların olduğunu göstermektedir. Örneğin ilkel toplumlarda bireyin topluma katkısı esas alınmakta olduğu için pragmatist bir bakış açısıyla topluma katkı sağlayamadığı düşünülen engelli bireyler, toplum için bir yük olarak algılanabilmişlerdir. İnsanlar, engellilere karşı besledikleri olumsuz düşüncelerini destekleyen argümanları bazen dini öğretilerinde de bulmuşlardır. Engelli çocukların Tanrının bir cezası olarak görüldüğü birtakım inanışlar engelli bireyin hem kendilik algısını hem de toplum nezdindeki algısını etkilemiştir.

Modern toplumlarda ise engellilere yönelik olumsuz bakışın geçmiş dönemlerle kıyaslandığında daha az olduğu ifade edilebilir. Konuyla ilgili hukuki düzenlemeler, toplumsal hayata engellilerin katılımı için alınan önlemler, eğitim alanındaki gelişmeler engellilerle ilgili olumlu bir yaklaşımı desteklemektedir. Bununla birlikte engelli bireylerin toplumsal yaşamda aşmaları gereken hala pek çok engel bulunmaktadır. Türkiye’de 2011 TÜİK verilerine göre toplam nüfusun yaklaşık %7’sini engelli bireyler oluşturmaktadır. Onlar başta istihdam ve eğitim olmak üzere pek çok konuda hala toplumu oluşturan diğer bireylerle eşit şansa sahip görünmemektedir. Bununla birlikte son zamanlarda engellik konusundaki farkındalığın arttığını da ifade etmek gerekir. Engelli bireylerle ilgili hukuki düzenlemeler yanında akademik çalışmalar da son dönemde gittikçe artmaktadır.

Özel eğitim alanıyla birlikte, dezavantajlı gruplara sunulan sosyal ve dini hizmetler, manevi danışmanlık dini rehberlik gibi alanlarda oldukça yoğun çalışmaların olduğu

* Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi, fcapci@ankara.edu.tr

görülmektedir. Bu akademik çalışmalardan bazıları, dindarlığın engellilik durumu karşısında daha olumlu işlev gördüğünü ortaya koymakta, engelliliğe yüklenen olumsuz bakış açısının dini inançların yetersizliği ile ilişkili olabileceğini de göstermektedir.¹ Ülkemizde de özellikle son dönemlerde manevi ve dini danışmanlık hizmetleri ve dini sosyal hizmetler gibi konularda çeşitli çalışmalar yapılmaktadır.² Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Din Eğitimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Doç. Dr. Saadettin Özdemir de, çalışmalarını özellikle dini sosyal hizmetler ile engelliler ve din eğitimi alanlarında yoğunlaştırmış bir akademisyendir. Özdemir, konuyla ilgili çeşitli tebliğ, sunum ve makalelerinin ardından 2016 yılında *Engellilik ve Din* başlıklı kitabını yayınlamıştır. Kitap, engelli bireylere yönelik din hizmetlerinin yeterliliğini istatistiksel verilerle ortaya koymaya çalışmaktadır.

Kitap, giriş hariç iki bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında araştırmanın önemi, yöntemi ve elde edilen verilerin analizine dair bilgiler paylaşılmaktadır. Kitabın ilk bölümü olan kavramsal çerçevede işitme, görme ve ortopedik engellilerin özellikleri ile ilgili bilgilere yer verilmiş, İslam'ın engellilere yaklaşımı Kur'an ve hadisler çerçevesinde ele alınmıştır. Bu çerçevede Kur'an'da insana verilen değer ve önemden bahsedilmiş, Allah'ın insana verdiği nimetlere şükretmesi gerektiği belirtilmiştir. Bu kapsamda Kur'an'ın engellilik konusuna bakışının fizyolojik bir bakış açısı olmayıp dini bir perspektif çerçevesinden olduğu belirtilmiştir. Kur'an'da geçen “görmezler işitmezler” gibi ifadelerin maddi olarak bir görme ya da işitme şeklinde değil, insanın gerçeği ve hakikati görememesi anlamında kullanıldığına örnekler verilmektedir. Böylece Kur'an'ın hiçbir şekilde maddi engelliliği bir eksiklik olarak görüp eleştiri konusu yapmadığına vurgu yapılmaktadır. “Hadislerde Engellilik” başlığı altında ise Hz. Peygamberin engellilere yönelik söz, tutum ve davranışlarına örnekler verilmiştir. Bu çerçevede Hz. Peygamberin engellilere yönelik tutumu, sadece bir kişiye acıma ve onun problemlerini çözmenin ötesinde devletin ve toplumun neleri nasıl yapabileceğine dair önerileri kapsamaktadır. İslam'ın engellilere bakışını ortaya koymaya çalıştığı birinci bölümde Özdemir'in ele aldığı bir diğer konu ise İslam'ın engellilere sağladığı kolaylıklardır. Bu başlık altında İslam'ın her türlü engel grubuna göre akıl ve mantık kuralları çerçevesinde çözümler ürettiği örneklerle açıklanmaya çalışılmaktadır. Birinci bölümün son başlığı olan “İslam Kültür Tarihinde Engelliler” de ise peygamberin vefatından itibaren İslam tarihinin farklı dönemlerinde engellilerle ilgili yapılan çeşitli uygulamalardan örnekler sunulmaktadır. Böylece İslam kültür coğrafyasında engellilerin topluma entegre edilmeye çalışıldığı vurgulanmaktadır.

¹ Linda L Treloar, “Engellilik, Dini İnançlar ve Kilise: Engelli Yetişkinlerin ve Aile Bireylerinin Deneyimleri”, çev. Mehmet Bahçekapılı, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, C. 27, ss.211-230.

² Manevi danışmanlık kongresi, Dezavantajlı Gruplar Psiko-Sosyal ve Manevi Bakım gibi çalışmalar sayılabilir. Bkz. İhsan Çapcıoğlu, F. Zeynep Belen (2016) (ed.), *Dezavantajlı Gruplar Psiko-Sosyal ve Manevi Bakım*, Ankara: Grafiker Yayınları.

İkinci bölüm “Bulgular ve Yorumlar” başlığına sahiptir. Bu bölüm, Özdemir’in Isparta merkez ve ilçelerinde yaşayan ve tesadüfi örnekleme ile seçilen görme, işitme ve ortopedik engelli 294 bireye yapmış olduğu anket uygulamasının verilerine ayrılmıştır. Araştırmada veri türüne göre korelasyon t testi ve tek yönlü varyans analizi (anova) yapılmıştır. Elde edilen bulgular tablolar halinde okuyucuya sunulmuş, daha sonra tablodaki veriler kısaca değerlendirilmiştir. Araştırmanın boyutları ayrı birer altında yorumlanarak şu sonuçlara ulaşılmıştır:

1. *Dini bilgileri öğrenme boyutu:* Araştırma sonucuna göre engelliler, engelleri ile ilgili ve gündelik hayatta karşılaştıkları dini kaynaklı sorunlara çözüm bulmada ihtiyaç duydukları dini bilgilerini genel olarak yetersiz bulmaktadırlar. Ayrıca onlar, öğrenmek istedikleri, ilgi duydukları, merak ettikleri veya problem olarak gördükleri konularda din görevlilerinden yeterli yardımı göremediklerini de ifade etmektedirler. Aynı çerçevede Diyanet İşleri Başkanlığının engellilere yönelik hizmetlerinin yetersiz olduğu da düşünülmektedir. Buna göre engelliler dini bilgileri edinme konusunda dini kurumlardan yeterli oranda yararlanamamaktadırlar. Bu durumun sebebi, engellilere din hizmeti sunabilecek yeterlikte din görevlisinin olmayışı olarak belirlenmektedir.
2. *DKAB derslerinin engellilerin din eğitimine katkı boyutu:* Engelliler örgün eğitim kurumlarında verilen DKAB derslerindeki dini bilgileri genel olarak yeterli bulmamaktadırlar. Araştırmada bu durum, DKAB dersi müfredatlarında genel dini konuların yer alması ile ilişkilendirilmiştir.
3. *İbadetlerle ilgili bilgileri öğrenme boyutu:* Engelliler günlük hayatta ibadetlerle ilgili ilmihal bilgisi olarak nitelendirilen dini bilgilere ihtiyaç duyduklarını belirtmektedirler. Engellilerin yaklaşık üçte ikisi ilmihal kitaplarını engellilik açısından yetersiz bulurken, duayla ilgili bilgiler genel olarak yeterli görülmektedir.
4. *İbadetlerin yapılışı esnasında karşılaşılan fiziki engeller boyutu:* Engelliler ibadet mekanlarına ulaşabilme noktasında kendileri açısından mimari düzenlemeleri yetersiz bulmaktadırlar. Yetersiz bulanlar özellikle ibadet mekânlarına ulaşım problemiyle karşılaşan ortopedik ve görme engelli bireylerdir. Bu veri, son dönemlerdeki çalışmalara rağmen mimari düzenlemelerin hala istenilen düzeyde olmadığını göstermektedir. İbadet mekânlarının iç dizaynı ise engelliler tarafından genel olarak yeterli bulunmuştur. Bu durum ise İbadethanelere ulaştıktan sonra problemlerin büyük oranda çözüldüğünü göstermektedir. Bununla birlikte iç mekanda yer alan abdest yerleri gibi kullanım alanları yeterli bulunmamaktadır.
5. *Engellilere yönelik dini yayınların yeterliliği boyutu:* Dini içerikli yayınların yetersizliği, engellilerin çoğunluğu tarafından kabul edilen bir görüştür. Yetersiz bulunan durum, engellilerin karşılaşmış oldukları sorunlara dini içerikli yayınlarla

özüm bulunmamasıyla ilgilidir. Engelliler DİB yayınlarını da yeterli bulmamaktadırlar. Bu yayınlar çoğunlukla genel gündem çerçevesinde oluştuğu, engellilerin özel ilgi alanlarına hitap etmediği düşünölmektedir. DİB'in yayınlar konusunda yetersiz bulunması bu kurumun verdiği fetvalar konusunda da geçerlidir. Halkı din konusunda aydınlatma görevi bulunan DİB'in dezavantajlı gruplar olarak nitelenen engellilere yönelik bilgi akışının gerçekleştirememiş olması iletişim konusunda bir problemin yaşandığını göstermektedir.

Özdemir, kitabın sonuç ve öneriler kısmında ölkemizde engellilerin karşılaştığı çeşitli sorunlara yeniden değinmekte, bu engellerin başında eğitim ve din eğitimi ile ilgili konuların geldiğini belirtmektedir. Araştırma verilerine göre de görme, ortopedik ve işitme engelli bireylerin din eğitimiyle ilgili yetersizliklerinin olduğu kendilerine sunulan hizmetleri yeterli bulmadıkları sonucuna varılmaktadır. Özellikle din eğitimiyle ilgili yetersizlikleri dini bilgileri öğrenme, ibadet mekânlarında karşılaşılan zorluklar ve dini yayınların yetersizliği başlıkları altında toplanmaktadır.

**Eser Değerlendirmesi: Mustafa BAŞ, Hicaz Yahudileri, Kopernik Yayınları, İstanbul
2019, 292 s. (ISBN: 9786056966248)**

Doç. Dr. Mustafa BAŞ, Hicaz Yahudileri üzerine ilk çalışmalarına yüksek lisans döneminde başlamış ve 1994 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde, Dinler Tarihi ABD’de “İslam’ın Doğuş Döneminde Hicaz Bölgesinde Yahudilik ve Hıristiyanlık” başlıklı yüksek lisans tezi ile alan uzmanı olmuştur. Aynı ABD’de 2003 yılında tamamladığı “Kuruluşundan Günümüze Türk Ortodoks Patrikhanesi” adlı tezi ile doktora unvanı elde etmiştir. Kitap haline getirilen yüksek lisans ve doktora çalışmalarının haricinde, “İslam, Yahudilik ve Hıristiyanlık’ta Hz. Zekeriya” isimli kitabı bulunmaktadır. Kitaplarının yanı sıra makale, tebliğ ve araştırmaları da bulunan yazar Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesinde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

Doç. Dr. Mustafa BAŞ tarafından kaleme alınan eser giriş ve dört ana bölümden oluşmaktadır. Kitabın ilk bölümü Hicaz bölgesinin genel tanıtımına ayrılmıştır. Tarihi araştırmalarda bölgenin siyasi, sosyal, kültürel ve ekonomik yapısının bilinmesi önem arz etmektedir. Ortaya çıkan dini gelenekler zikredilen bölge özelliklerinden önemli ölçüde etkilenmektedir. Nitekin yazar, ilk olarak hicaz bölgesinin coğrafi olarak yerini tayin noktasındaki verileri analiz etmekte ve merkezinde Mekke şehrinin yer aldığı Medine(Yesrib) ve Taif şehirlerini de içine alan bölgenin genel olarak Hicaz bölgesi olarak kabul edildiğini ifade etmektedir. İnsanlık tarihi açısından bölgenin ilk yerleşim yeri olarak kurulduğunu belirtmektedir. Hicaz bölgesinin siyasi durumu ise bir devlet otoritesinin olmadığı, kabile merkezli yerel güçler tarafından idare edildiği şeklinde izah edilmektedir. Sosyal ve kültürel yapının oluşmasında Yahudilik, Hıristiyanlık, Haniflik ve Putperestlik gibi dinlerin etkisine dikkat çekilmektedir.

Kitabın ikinci bölümü, Hicaz Yahudileri başlığını taşımakta ve Yahudiliğin tarihçesi hakkında bilgilerin verildiği, Yahudi yerleşim yerleri ve menşelerinin açıklandığı ve dini uygulamalarının karşılaştırmalı şekilde izah edildiği üç alt başlıktan meydana gelmektedir. Yahudiliğin tarihçesi kısmı, Hz. İbrahim’den başlayarak mabedin ikinci kez yıkıldığı M.S. 70 yılına kadarki dönemi özetlemektedir. Yahudilerin(İsariloğullarının) Hz. Musa öncesi, Mısır’dan çıkışla başlayan Hz. Musa dönemi ve Hz. Musa sonrası olaylarının ana hatları ve dönüm noktaları kısa ancak öz bir şekilde verilmiştir. Baş, hem Yahudi hem de Arap

* Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Dinler Tarihi, sahin.kizilabdullah@gmail.com

kaynaklarına dayanarak Yahudi-Arap ilişkilerinin başlangıcını M.Ö. 9.yy a tarihlendirmektedir. Hicaz Yahudilerinin menşei konusundaki tartışmaları etraflı şekilde ele alan yazar, onların Buhtunnasr, Herod, Antiokos, Titus ve Hadrian dönemlerinde yaşanan istilalardan kaçanların bakiyesi olabileceği ihtimalini en kabul edilebilir görüş olarak sunmaktadır. Bunun yanı sıra bir kısım Yahudi'nin ise, Hazar ve Habeş bölgesindeki gibi Yahudileşmiş Arap kabilelerine mensup olmalarını da muhtemel görmektedir. Bu Yahudi kabilelerinin, Arap Yarımadasında Akabe Körfezindeki Eyle Limanından Umman'a, Medine'den Bahreyn'e kadar yayıldığını ifade etmektedir. Öne çıkan yerleşim yerleri olarak ise, Medine, Hayber, Vadilkura, Fedek, Teyma, Makna şehirlerini zikretmektedir. Hicaz Yahudilerini tanıtmak için yazar, onların inanç ve uygulamalarını Yahudilikte var olan inanç ve uygulamalarla kıyaslayarak sunmaktadır. Örneğin Tevhit inancı Yahudiliğin temel özelliklerinden biri olarak kabul edilmektedir. Baş, Hz. Muhammed ve arkadaşları ile yaşadıkları birçok tecrübeyi aktardıktan sonra, Hicaz Yahudilerinin büyük ölçüde tevhit inancından sapmalar yaşadıkları fikrine ulaşmaktadır. Kitapta ele alınan önemli bir nokta da Üzeyr'in Allah'ın oğlu olarak kabul edildiği meselesidir. Bu mesele Yahudi ve Hıristiyan bilim adamları tarafından İslam'a ve Hz. Muhammed'e saldırının ve hor görmenin bir vesilesi olarak kullanılmaktadır. Yazar, konuyu ayrıntıları ile ele almakta ve nihai olarak bu kabulün, Yahudi kutsal metinlerinde yer almamakla birlikte, Hicaz bölgesindeki Yahudilerin kabul ettikleri bir durum olduğunu ortaya koymaktadır. İncelenen diğer inanç konuları arasında "melek inancı, ahiret anlayışı, kitap ve peygamber inanışları" da yer almaktadır. Yahudi kutsal kaynaklarında melek tabirine rastlanmakla birlikte Yahudi inancında melek merkezi bir rol oynamamaktadır. Yazar, Hicaz Yahudilerinin ise meleklere inanmayan Sadukilerden ziyade Ferisilere yakın olduğunu dile getirmektedir. Aynı zamanda onların melekler arasında ayırım yaptığı ve Cebrail'e karşı düşmanca bir tavır içinde olduklarını Hz. Peygamberle yaşadıkları tecrübeler üzerinden açıklamaktadır. Ahiret inancı noktasında ise Hicaz Yahudileri, genel Yahudi yaklaşımından daha net şekilde bir ahiret, cennet ve cehennem kabulüne sahip olarak tanıtılmaktadır. Hicaz Yahudileri de genel Yahudi inancında olduğu gibi Hz. İbrahim ile başlayan peygamberlik sürecinin Hz. Musa ile zirveye ulaştığını ve Malaki ile sona erdiğini ifade etmektedirler. Baş bu tespitten hareketle, onların kendilerinden olmayan bir kimsenin mucizelerle de gelse Tevrat harici bir kitabı öğrettiği gerekçesi ile kabul edilemeyeceği şeklindeki inançlarını ortaya koymaktadır. Aynı şekilde yazar, Hicaz Yahudilerinin Tevrat'ı da yazılı ve sözlü şekilde kabul ettiklerini ifade etmektedir. Mesih beklentisi noktasında ise Baş, Hicaz Yahudilerinin durumunu beklenti içerisinde oldukları şeklinde tanımlamaktadır. Ancak bu beklenti Hz. Muhammed gibi Yahudi olmayan biri olamayacak, kendi içlerinden çıkacak ve onları Araplara karşı galip kılacak bir kişi şeklinde algılanmaktadır. Nitekim yazar, Hz. Muhammed ile girdikleri münakaşalardan Hz. Davut ve Hz. Süleyman'ı Hicaz Yahudilerinin de peygamber olarak tanımadıklarını ifade etmektedir.

Hicaz Yahudilerinin ibadetleri noktasında Baş konuyu namaz, oruç, şabat ve mabet başlıklarında ele almaktadır. Yazar, kesin olmamakla birlikte Hicaz Yahudilerinin üç vakit namaz kıldıklarını, bu namazın şeklinin ise tam olarak bilinmediğini dile getirmektedir. Baş bazı batılı yazarların, Hz. Muhammed'in namazı ve orucu Yahudilerden öğrendiğini iddia ettiklerini ifade etmektedir. Aynı zamanda yazar, onların Yahudilerin Aşure gününde oruç tuttıklarını ve şabat kuralına sıkı sıkıya bağlı olduklarının İslam kaynaklarından öğrenilebileceği fikrini ortaya atmaktadır.

Sosyal yaşamdaki farklı uygulamaları Yahudi kimliğinin önemli belirleyicilerinden bir olmuştur. Bu bağlamda yazar tarafından Hicaz Yahudilerinin de sosyal yaşamlarının, devlet ile ilişkilerinin diğer Yahudi gruplarındaki ile benzer ancak bazı bölgesel farklılıkları da içinde bulunduran bir yapı arz ettiği belirtilmektedir. Yeme içme konusunda Tevrat'ta belirtilen koşer kurallarına uydukları, kendiliğinden ölen veya vahşi hayvanlarca öldürülen hayvanları yemedikleri bunun yanında yine Tevrat hükümlerine uygun olarak Deve eti ve sütü tüketmedikleri dile getirilmektedir. Sosyal yaşamın bir diğer önemli parçası olan eğitim konusu da kitapta incelenmiştir. İslam kaynaklarının da bildirdiği üzere Yahudilerin İbranice okuma yazma bildikleri yazar tarafından ifade edilmektedir. Ancak yaşadıkları bölgenin dili olan Arapçayı günlük hayatlarında kullandıklarına, ibadetlerini İbranice yaptıklarına ve dini eğitimlerini de Midras'da gerçekleştirdiklerine dikkat çekilmektedir. Bu eğitim kurumlarında ve toplumun liderliğinde ise Ahbar ve Rabbanıyyun adı verilen din adamlarının sorumlu oldukları ifade edilmektedir.

Kitabın üçüncü ana başlığı Kuran-ı Kerim ve Yahudiler adını taşımaktadır. Bu bölümde yazar, Kuran ayetlerinden hareketle Yahudileri tanımlamaktadır. Aynı zamanda Yahudilerin Kuran ve İslam'a bakış açılarını da ele almaktadır. Kuran ayetlerinde dikkat çekilen Yahudi karakteri izah edilmekte ve birçok noktada bu karakter yapısı eleştiri konusu haline getirilmektedir. Kendilerine indirilen peygamberleri inkâr etmeleri, öldürmeleri, kendilerine verilen kitabı tahrif etmeleri ve heva ve heveslerine uygun şekilde yorumlamaları, Allah ile olan ahitlerini bozmaları, münafık ve bozguncu olmaları, mal sevgileri ve seçilmişlik duygusu ile üstünlük taslamaları bu eleştiriler arasında zikredilmektedir.

Hiz. Muhammed'in Yahudilerle ilişkileri ise kitabın son bölümünü oluşturmaktadır. Bu bölümde yazar, bazı bireysel sorunlar yaşanmakla birlikte Müslümanlarla Yahudilerin komşuluk ilişkilerini sürdürdüğünü ve normal denebilecek bir sosyal ve ticari ilişki içinde olduklarını belirtmektedir. İkili anlaşmalar çerçevesinde gruplar ilişkilerini devam ettiren anlaşmaya riayet etmeyenlerle sorunların yaşandığı, Hiz. Muhammed'in ve Müslümanların Yahudilere yönelik düşmanca bir tavır içine girmedikleri ifade edilmektedir. Bu ilişkiler Beni Kurayza, Beni Nadir ve Beni Kaynuka başta olmak üzere yirmi civarında Medine de meskun Yahudi kabilesi ile sürdürülmüştür. Adı geçen üç kabilenin Medineden sürgün edilmesi sonrasında da diğer Yahudi kabileleri ile ilişkilerin devam ettirildiği belirtilmektedir.

Yahudilerle ilişkilerde temel dayanak ise Hz. Muhammed'in Medineli sakinlerle imzaladığı Medine Antlaşması olmuştur. Kaynuka kabilesi başta olmak üzere Medine'den gönderilen tüm Yahudiler bu antlaşmaya uygun davranmamalarından dolayı cezalandırılmışlardır.

Hicaz Yahudileri adlı eser, özellikle Hz. Muhammed'in kendisi, mesajı ve Kuran'dan birçok ibadete kadar İslam'ın temellerinin Yahudilerden alındığı yönündeki eleştirilere verilen bir cevap özelliği taşımaktadır. Sayın Baş, Yahudi ve İslam kaynaklarından elde ettiği verileri analiz etmiş ve bu haksız ithamların asılsız olduğunu, Hicaz Yahudilerini okuyucuya tanıtarak ispatlamıştır.

Eser Değerlendirmesi: Dimitra PAPAGIANNI, Michael A. MORSE, Neandertal: Modern Bilim Onların Hikâyesini Yeniden Yazdı (The Neanderthals Rediscovered How Modern Science Is Rewriting Their Story), ev. İlknur Urkan Kelso, Trend Yayınevi, Ankara 2017, 222 s. (ISBN: 978-9944-342-67-4)

İncelemelerime göre söz konusu kaynak; bilimsel verilerin ışığında kaleme alınmış yarı popüler bir kitap olup, Dimitra Papagianni ve Michael A. Morse tarafından ortak çalışma ile oluşturulmuş ve İlknur Urkan Kelso tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Kitabın orijinal baskısı Birleşik Krallıkta faaliyet gösteren Thames & Hudson Yayın Evinde 16,95\$ olup Türkiye’de ise yaklaşık olarak 30 TL ile neredeyse yarı fiyatına Türk okuyuculara kazandırılmıştır. Dolayısıyla güncel antropolojik araştırmalar konusunda bu önemli eseri Türkçeye kazandıran Trend Yayınevine ve çevirmen İlknur Urkan Kelso teşekkür ederiz.

Öncelikle belirtmeliyim ki kitabın son derece iddialı olan “*Neandertal: Modern Bilim Onların Hikâyesini Yeniden Yazdı*” adı ve yine kitap arka yazısında yer alan “*Neandertallerin hikâyesi, yeni keşifler ve değer yargularını altüst eden bilimsel yenilikler sayesinde değişikliğe uğramıştır*” gibi ifadeler genel anlamda kitabın içeriğini karşılamaktadır.

Kitapta özellikle insan kökeni, insanın evrimi, modern insan (*Homo sapiens*) evrimsel kökeni hakkında çok geniş kapsamlı bilgiler verilmektedir. Arkeolojik kazılar sonucunda çıkan buluntulardan, müzelere, ilk insanların ya da Hominidlerin medya ve popüler kültür içerisindeki eksik ve yanlış anlatımlarına kadar birçok konuya değinilmektedir. Söz konusu kitap günümüzde popüler kültür içerisinde değerlendirilebilecek kurgu roman niteliğinde olmayıp daha çok not alıp araştırma yapmayı gerektirmektedir.

Kitabın konusu; ilk insansıların Afrika’daki yaşamlarından başlayıp süreç içerisinde Avrupa’ya yayılmasına ve burada evrilen tek tür olan Neandertal’e kadar ayrıntılı bir anlatım mevcuttur. Yine taş aletlerin yapımı ve günlük aktiviteler ele alınmaktadır. Bu doğrultuda kitap, Neandertal ve Sapiens’i her alanda karşılaştırmakta ve biz en yakın akrabalarımız olan Neandertal’lerin yeryüzünden nasıl silindiğini anlatmaktadır. Özet olarak, kendinden fiziksel anlamda üstün bir ırk olan Neandertal’leri zekâsıyla alt eden Sapiens’in, süreç içerisindeki varoluşu ve mücadelesi ifade edilmektedir.

* Doç. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arkeoloji Bölümü, hakanyilmaz@yyu.edu.tr

İlk Neandertal kalıntıları Almanya'da Neander Vadisinde bulunmakta olup türe buldukları vadinin adı verilmiştir. Sapiens ve Neandertal *Homo heidelbergensis* olarak aynı ortak atadan gelmektedir. Bu insan türü büyük ihtimalle *Homo erectus*'dan evrilmiştir ve bu ırkın bir kısmı Avrupa'ya göç etmiş bir kısmı Afrika'da kalmıştır. Afrika'daki kısım sapiense evrilirken Avrupa'da Neandertal evrilmekteydi.

Kitaba konu olan “*Homo Neandertalensis*”; günümüze kadar en çok buluntu veren ve Paleoantropoloji’de hakkında en çok yorum ve değerlendirme yapılan insan türü olduğu bilinmektedir. Söz konusu kitapta yazarların amacının, Neandertal’ler hakkında günümüze kadar ulaşan arkeolojik keşifler ve yeni bilimsel verilerin, değişen fikirlerin ve mevcut teorilerin ışığında söz konusu türün yeniden yorumlanması, değerlendirilmesi ve hikâyesinin anlatılmasıdır. Bu doğrultuda kitapta ilk dikkatimizi çeken, “önsöz ”de yazarların kitabın amacını açık şekilde ifade etmeleridir. Kitap akademik olmasına karşın Neandertal hikâyesini okuyucuya heyecan verici ve dramatik bir anlatımla sunmaktadır ve aynı zamanda uzun zamandır bu türe olan ön yargılı ve asılsız değerlendirmeleri dikkat çekici bir anlatımla yıkmaktadır.

Yazarların son yıllarda Avrupa’da Neandertal öncesi en erken insan buluntuları hakkındaki son teori ve hipotezleri, doğru bir sunumla ifade ettikleri dikkat çekmektedir. Ayrıca iklimsel dalgalanmalar hakkındaki teorileri ve gerçekleştirilen çalışmaların kronolojik bir anlatımla bir arada verilmesi etkileyicidir.

Kitapta, Avrupa’daki *Homo Neandertal*’lerin, arkaik Afrika’daki *Homo sapiens*’ler ile paralel olarak evrimleştikleri ve bu iki türü son ortak atalarının da *Homo heidelbergensis* olduğuna dair ilgili kısım, okuyucuya akıcı bir dil ile aktarılmıştır. Bu doğrultuda yazarlar *Homo heidelbergensis*’in Avrupa’da iki türle temsil edilebileceğini ve bu türlerin nüfusunun bir bölümünün Neandertal’lere evrilmiş olabileceği gibi henüz yanıtlanmamış birçok hipotezleri de okuyucuya vermektedir. Söz konusu kitapta, konu ile ilgili son arkeolojik keşifler, yeni tarihlendirmeler ve güncel bilimsel teknikler özellikle de Antik DNA teknolojisindeki gelişmeler ışığında, *Homo sapiens* ve *Homo Neandertal*’lerin Asya’da karşılaştıklarını, bir süre birlikte aynı yaşam alanını paylaştıkları gerçeğini yeniden değerlendirmemize ve dolayısıyla konu ile ilgili yeni keşifleri öğrenmemize olanak sağlamaktadır. Ayrıca yazarlar, Neandertal davranışlarının sanılanın aksine şaşırtıcı derecede modern davranış gösterdiklerini içeren birçok kanıtı da sunmaktadır. Kitapta modern davranış biçimine örnek olarak; ölülerini gömdükleri, hastalarına baktıkları, iri cüsseli hayvanları sürüler halinde uçurumdan atabildikleri, giysi ve ateşi geliştirebildikleri, ileriye dönük planlama yapabildikleri, sembolik amaçlarla kırmızı aşı boyası kullanabildikleri, konuşma dili ile iletişim kurabildikleri ve deniz ürünlerini tükettikleri belirtilmektedir.

Kitap; Neandertal'lerin ortaya çıkışına kadar geçen süreyle ve Neandertal'lerin insan soy ağacındaki yerini anlamakla ilişkili en son teori ve hipotezleri, bilimsel ve kronolojik olarak doğru bir sunumla ifade etmektedir. Nitekim kitapta, Neandertaller hakkında son arkeolojik keşifler ve genetik veriler iyi sentezlenmiştir. Ayrıca Neandertal'lerin yaşamları üzerine dramatik bir portre çizilmiş olması, okuyucuya Neandertal'lere karşı duygusal bakış açısı kazandırmıştır.

Bu kitap her ne kadar Neandertal'ler hakkında yazılmış olsa da, yazarlar *Homo sapiens*'in paralel gelişimiyle ilişkili kanıtları da kitap içerisinde dengeli bir şekilde ifade etmiştir. Örneğin kitabın 120-121'inci sayfalarında belirtilen erken modern insanlarla ilgili gelişmeler, sayfa 124–127 arasında ifade edilen *Homo sapiens*'in Afrika'dan ayrılış serüveni, sayfa 164'de Avrupa'da *Homo sapiens* yerleşim yerleri ve sayfa 180-181'de Denisovanlılarla ilgili yeterli bulguların sunulması okuyucuya Neandertal dünyasından farklı bir döneme götürerek farklı insan türleri ile ilgili muhakeme yapabilme olanağı sağlamaktadır.

Ayrıca yazarlar birçok insanın aklını karıştıran bir hususu da dile getirmektedirler. Bu konu da süreç içinde neden sadece *Homo sapiens*'in hayatta kaldığı sorusudur. Her ne kadar kitapta bu sorunun cevabı tatmin edici bir şekilde cevaplandırılmamış olsa da yazarlar konuyu farklı bir bakış açısıyla anlatmaya çalışmışlardır. Bu bakış açısına göre; *Homo sapiens*'in hayatta kalması, Neandertal'lerin dünya sahnesinden çekilmeleriyle ilgili görüşlerin ayrıntılarında gizlenmiştir.

Ancak kitapta eleştirilecek önemli bir husus da yazarların Anadolu'daki Neandertal öncesi veriler hakkında bilgileri görmezden gelmeleridir. Örneğin Konya Dursunlu; Neandertal öncesi insan yaşamı hakkında yürütülen mevcut teori ve tartışmalara yardımcı olabilecek bulgular sunmaktadır. Dolayısıyla yazarların Anadolu'da keşfedilmiş Neandertal öncesi insan kalıntıları hakkındaki bu bilgileri sunmamaları kitap için eleştirilebilecek bir husustur.

Yine kitapta eleştireceğimiz bir nokta; sayfa 167'de modern insanın Avrupa'ya yayılımında kullanıldığı düşünülen rotalar hakkındaki sunulan kanıtlardır. Bunlar modern insanların; Türkiye, Bulgaristan ve Romanya üzerinden Avrupa'ya girdiği ve bu rotalar üzerindeki en eski modern insan yerleşimlerinden bahsedildiği bilgilerdir. Nitekim Avrupa'ya giden yol güzergâhlarından biri olarak gösterilmesine rağmen Türkiye'deki en eski modern insan yerleşimlerinden birisi olan Üçağızlı Mağarasından bahsedilmemiştir. Bu eksiklik, yazarların Konya Dursunlu, Yarımburgaz, Karain ve Üçağızlı Mağarasını hiç tanımadıklarını veya yok saydıklarını göstermektedir. Türkiye'deki bu yerleşimler ile yeni buluntuların (antropolojik ve arkeolojik kazılar) Neandertal öncesi ve sonrası hakkında önemli kanıtlar sunduğu bilinmektedir. Bu yerleşim yerlerinin kitap içinde bahsinin geçmemesi sorgulanması gereken hususlardan birisi olarak dikkat çekmektedir. Konu ile ilgili şahsi fikrimiz,

Türkiye’deki çalışmaların önemsenmemesi ve ülkemizin “insanlık tarihi” açısından öneminin görmezden gelinmesidir. Biliyoruz ki ülkemizde son yıllarda paleolitik dönemlere ait birçok antropolojik ve arkeolojik kazılar yeni bilimsel yöntemlerle yapılmakta ve kazılar sonucunda ortaya çıkartılan veriler uluslararası platformlarda da sunulmaktadır. Dolayısıyla yazarların bu çalışmaları görmemeleri imkânsız görünmektedir. Dileğimiz, kitabın yeni geliştirilmiş baskılarında bu eksikliklerin giderilmesidir.

Yine yazarların kitabın son bölümü olan yedinci bölümde bahsettiği; “Neandertal”i içeren sinema filmleri, diziler, TV reklâmları, müzik grupları, popüler romanlar, karikatürler ve çizgi filmler gibi popüler kültürde Neandertal’ler hakkında vasat, gerçekçi olmayan yeniden canlandırmaların bugüne kadar okuyucunun algısını yanlış yönlendirdiği vurgulanmış ancak bölüm gereğinden fazla uzun tutulmuştur. Söz konusu eksikliklere rağmen yazarların *Homo Neandertal*’lerin itibarını yeniden kazandırmak konusunda detaylı bir çalışma yaptıkları aşikârdır. Kitap, akıcı ve açıklamalı anlatımı sayesinde hızlı bir şekilde okunmaktadır. Ayrıca yazarlar, kitap kaynakçasında hem genel okuyucu hem de akademik uzmanlaşmış okuyucular için kitapları, makaleleri, kurnaca eserleri ve görsel kaynakları kapsamlı olarak sunmuşlardır.

Son olarak ise kitabın Türkçe baskısında, kitap kapağında Neandertal’lerin dramatik hikâyesine paralel bir görselin yer alması ve “*Neandertal*” kelimesinin parlak siyah ve kabartılı olarak sunulması dikkat çekicidir. Kitap içerisinde yer alan siyah beyaz fotoğraflar, harita ve çizimler de aydınlatıcı bilgiler vermektedir. Toplam 16 sayfada (sayfa 65–72 ve 145–152) yer alan fotoğraflar, renkli ve kaliteli parlak kâğıda basılmıştır. Yine 98–102, 132–135 ve 175–176. sayfalarda yer alan anahtar sözcükler, temel kavramlar, terminolojik terimler ve tamamlayıcı metinlerdeki bilgiler; açık, sade ve akıcı bir dilde yazılmıştır.

Eser Değerlendirmesi: Sönmez KUTLU, Türkler ve İslam Tasavvuru, İSAM Yayınları, İstanbul 2017, 374 s. (ISBN: 978-975-389-794-5)

Dinler, insanlığın manevi gücünü artırmak, onların yaşamlarına anlam katmak, böylece hayatın zorlu yollarını kolaylaştırmayı hedefler. Dünyamız çeşitli zamanlarda ve yeryüzünün farklı yerlerinde yaşayan insanların kültürlerine göre farklılaşan dinlerin bolluğuna sahne olmuş, insanlık tarihi de buna şahitlik etmiştir. Yeryüzünde yaşayan milletler, sahip oldukları kültürler göre bir medeniyet inşası gerçekleştirmişler, bunda dinlerin, o millete gösterdiği hedefler, işaret ettiği ulvi gayeler ve zihniyetine verdiği ufuklar önemli rol oynamıştır. İnsanlık tarihinde, kurdukları medeniyetle iz bırakmış milletlerin olduğu vakidir. Bu medeniyetlerin kurucuları arasında, kendisine müstesna bir yer ayrılmayı hak eden milletlerden biri Türklerdir. Dinler arasında ise etkilediği insanların sayısı, toplumlar ve kurulan medeniyetlere verdiği ilhamla İslam ne kadar haklı bir gurura sahipse, bu ilhama can veren ve hayata geçiren Türkler de haklı bir gururu yaşamaktadır. Onlar bu haklı gururu, İslam'la tanıştıkları zamana kadar çeşitli coğrafyalardaki fetihleriyle, İslam'la tanıştıktan sonra ise çeşitli coğrafya ve gönüllerdeki fetihlerle elde etmişlerdir.

Dinler tarihinde dinler iki bölümde incelenir. Bütün insanlığa hitap eden evrensel dinler ve sadece belirli bir millete hitap eden milli dinler. İslam, kurulduğu zamandan beri evrensel hedeflerin peşinde koşan ve bütün insanlığa hitap eden bir din olmuştur. Böyle dinler, yayılma kabiliyeti olan dinlerdir. İslam da yayıldığı coğrafyalarda farklı kültürler hitap ederek, medeniyet inşasının hem zihinsel, hem de davranışsal mimarı olmuştur. İslam'ı benimseyen topluluklar, kendilerine anlatılan ilahi nizamı ve onun kaynağını, kendi ihtiyaçlarına, bilgi ve kültürel özelliklerine göre değerlendirip şekillendirmişlerdir. Bu durum onların zihinsel kodlarından günlük hayatına kadar yansıyan kendine has bir 'din anlayışı' ortaya çıkarmıştır. İslam'ı benimseyen topluluklar içinde Türkler, müstesna bir mevkiyi hak etmektedir. Çünkü İslam'la tanıştıktan sonra bütün enerjisini dinin hizmetine sunan, İlayı Kelimetullah ülküsüne kendini vakfeden Türkler, aynı zamanda din anlayışıyla da İslam'ın hayat görüşünü en iyi temsil eden bir millet olmuştur.

“Türkler ve İslam Tasavvuru” başlığını taşıyan eserin yazarı Sönmez Kutlu 1963 yılında Erzincan Refahiye’de doğdu. Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden 1987 yılında mezun oldu. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü’ne

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Sosyolojisi, niyaziakyuz06@hotmail.com

araştırma görevlisi olarak atandı (1988). “Mürchie’nin Doğuşu ve İ’tikadi Görüşleri” başlıklı teziyle yüksek lisansını (1990), “Mürchie ve Horasan-Maveraünnehir’de Yayılışı” başlıklı çalışmasıyla doktorasını tamamladı (1994). 1997 yılında doçent, 2003 yılında profesör oldu. Halen Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde öğretim üyesidir.

Eser bir Giriş, yedi Bölüm ile bir Sonuç’tan oluşmuştur. Türklerle İslam’ın ilişkisi konusunda en önemli tartışma konusu ‘Türklerin zorla müslümanlaştırılması’ olmuştur. Tabii ki bu konunun temeli, Türklerin İslam’dan önceki inançlarının ‘Tek Tanrı’ inancı olmamasına dayandırılır. Kutlu, daha eserin Önsöz’ünde (s. 9) Türklerin zorla müslümanlaştırılması ya da İslam’dan önce tek tanrı inancına sahip olduğu iddialarının hangisine yakın olduğunu “bir milletin din değiştirmesi, bir anda gerçekleşen basit bir hadise olmayıp, pek çok yönü olan ve uzun yıllarda ve geniş bir coğrafyada meydana gelen karmaşık bir süreçtir” ifadesiyle belirtmektedir. Türklerin Müslüman olmadan önce de dindar ve ahlaki değerlere sahip olduğunu, buldukları coğrafyada hakim dinlerle, az da olsa etkileşim içine girdikleri fakat hiç birini tam anlamıyla benimsemediklerini ifade eden Kutlu, onların tek tanrı inancı ve ahlak anlayışı, İslam’ın evrenselliği, yüce ahlaki ve bütün insanlığa kurtuluş va’di ile buluşunca Türklerin topluca İslam’a girmeye başladığını belirtmektedir. ”Türkler bir millet olarak İslam’a bağlandıkları kadar, başka hiçbir dine topluca bağlanmadılar. Onlar, İslam sayesinde dini, siyasi, toplumsal ve kültürel bakımdan dağılıp yok olmaktan kurtulup birliğe kavuştular ve tek vücut oldular. Milli değerlerine uygun düşen bu yüce din sayesinde milli benliklerini koruyabildiler” (s. 10).

Eserin ‘Giriş’ kısmı “Türklerde İslam Öncesi Toplumsal ve Dini Hayata Kısa Bir Bakış” başlığını taşımaktadır. Yazar burada Orta Asya’daki Türk boylarının yaşadığı coğrafya ile ilgili bilgi vermektedir. Türklerin dini hayatı ve tartışma konusu olan ‘Gök Tanrı’ inancını inceledikten sonra Türklerin buldukları coğrafyada karşılaştıkları ve etkileşim içine girdikleri dinler ile ilgili bilgi vermektedir: “Türklerin evrensel ve kurumsal dinlerle temasları, yoğun olarak miladi VI. Yüzyıl ile IX. Yüzyıl arasına rastlar. Bu temaslar sırasında, yerleşik hayata geçenlerden bazıları eski dini inançlarını tamamen terk ederek bu yeni dinleri benimsediler. Ancak geniş kitleler ve özellikle göçebe Türkler, kendi geleneksel dini inançlarına bağlılıklarını korudular... Göçebe kesimlere nüfuz edebilen tek din İslamiyet oldu” (s. 42-43).

Birinci bölüm “Türklerin İslamlaşma Süreci ya da İslam’la Ufuk Buluşması” ismini taşımaktadır. Müslümanlarla Türklerin ilk karşılaşmalarının askeri mücadele şeklinde olduğunu, bazen Türklerin Müslüman Arap ordularını bozguna uğrattıklarını, bazen de yenildiklerini ifade etmektedir. Bu bölümde Türklerin İslam’la ilk serbest etkileşiminin Ömer b. Abdülaziz’in, İslam dinini barış ve hoşgörülle yaymak için başlattığı geniş ve etkili bir irşat kampanyasıyla gerçekleştiği anlatılmaktadır. Yine aynı dönemde toplu ihtidaların olduğu, sonra Türklerdeki ‘Alperen’liğin ‘Gazavat’ ruhuna dönüşmesi, haçlılara karşı

mücadeleleri, Anadolu ve Balkanların, nüfus yerleştirme siyasetiyle İslamlaştırılması ve Müslüman olmayan Türklerin durumu ifade edilmektedir.

İkinci, üçüncü ve dördüncü bölüm, adeta J. Wach'ın dini tecrübenin ifade şekilleri teorisinin Türklerin dini tecrübesine uyarlanması gibidir. İkinci bölümün konusu “Türklerde Dindarlığın Pratik Boyutu”dur. Türklerden gördüğü büyük rağbetin anlatıldığı Hanefilik konusuna yazar şu ifadelerle başlamıştır: “Ebu Hanife ve öğrencileri, itikadi ve fihhi sorunların çözümünde akla ve akıl yürütme yöntemlerine önem vermeleri sebebiyle akıl taraftarları (re'y taraftarları) olarak adlandırıldılar. Hanefilik, İslam'ın doğu coğrafyasıyla ve özellikle Türk bölgeleriyle özdeşleşmiş bir mezheptir. Farklı ırk ve milletleri içinde barındıran bu coğrafyada Hanefilik, özgürlüğe ve hoşgörüye önem vermesi, serbest düşünce ve görüşlerle açık olması dolayısıyla, halkın yoğun ilgisiyle karşılaştı.” (s. 103-104). Ebu Hanife eksenli bu boyutun ifadesine Ebu Hanife'nin hayatı ve din anlayışı ile başlanmış, Hanefiliğin Türkler arasında yayılışından sonra Hanefiliğin sırasıyla Karahanlılar, Selçuklular, Osmanlı ve son olarak Cumhuriyet dönemindeki durumu ele alınmıştır.

Türklerin itikadi din anlayışının anlatıldığı üçüncü bölümün ismi “Türklerde Dindarlığın İnanç Boyutu: Matüridilik”tir. Bu bölümde önce İmam Matüridi'nin hayatı ve din anlayışı hakkında bilgi verilmektedir. Matüridi'nin din anlayışı sekiz başlık altında ele alınmıştır:

1. Bilgi kuramı,
2. Tanrı tasavvuru,
3. Peygamber anlayışı,
4. Din-Şeriat ayrımı,
5. İman anlayışı,
6. İnsan özgürlüğü,
7. Objektif ahlak anlayışı,
8. Din-Siyaset ayrımı.

Kutlu, Din-Siyaset ayrımında Matüridi'nin hilafetin Kureyşliliği konusundaki görüşleri üzerinde durur: “Hilafetin Kureyş'e tahsisi ‘diyaneten’ değil ‘siyaseten’ doğrudur... Çünkü imamlar bu görevi ‘takva’ vasfı ile yerine getirebilirler. Bu bakımdan ‘diyanet’ açısından gözetilmesi gereken şey takvadır. İmamların Kureyş'ten olması ise dini olmaktan çok ‘siyasi’ ve ‘sosyolojik’ bir tercihtir. Çünkü imamet dini yönü olmakla beraber, daha çok idari, hukuki ve siyasi bir konudur. Bu yüzden imam olacak kişinin takva sahibi olmaktan

başka, küçük düşürülmemiş ve nefret edilmeyen bir soydan olmasına ihtiyaç vardır; bu görevin güçlü ve saygın olarak bilinen bir soya verilmesi de bundandır.” (s. 148). Bölüm, Matüridi Kelamcılar ve Matüridiliğin Türkler arasında yayılışı ve Türklerin dini düşüncesi üzerindeki etkisi konularıyla bitirilmektedir.

Dördüncü bölümün konusu “Türklerde Dindarlığın Tasavvufi Boyutu: Yesevilik”tir. Evvela Ahmet Yesevi’nin hayatı ve din anlayışının anlatıldığı bu bölüme sufiliğin Türklerle ilişkisini kurarak başlar: “Sufi-mistik eğilim, İslam öncesi dönemde Türklerde dindarlığı belirleyen ana çizgilerden biridir. Sufilik, İslam sonrasında da bu niteliğini korumaya devam etti. İslam kaynaklı tasavvufi anlayış, IV. (X.) Yüzyılda Türkistan’da etkili olmaya başladı. İslam’ın evrensel ilahi mesajı, Müslüman Türklerin fetihleri ve ticaret kervanlarına katılan Buhara ve Semerkant medreselerinde yetişmiş dervişler ve alimler sayesinde göçebe Türkmenler arasına nüfuz etti. Şehirlerde İslam’ın hızla yayılması, diğer göçebe Türk kabilelerinin İslamiyet’e girmesini de kolaylaştırdı.” (s. 167). Aynı bölümde Yesevilik’in Türkler arasında ve bilhassa Anadolu’da yayılışı ile Yesevi Türk dervişleri hakkında da bilgiler verilmekte ve ”Türk topluluklarının gönül tahtında asırlarca hüküm süren ve bütün Türk boyları için bir inanış ve maneviyat kaynağı olan Ahmed Yesevi ve takipçileri, kendi devirlerinde olduğu gibi, daha sonraki asırlarda da gönüllere şifa sunmaya devam ettiler. Ahmed Yesevi, bugün dahi Kazaklar, Kırgızlar, Türkmenler ve Tatarlar arasındaki en önemli manevi bağ ve köprü konumundadır. Yeseviyye tarikatı, Türk topluluklarının sadece gönül dünyasını aydınlatıp, ruhunu manevi zevklerle süslemekle kalmadı; aynı zamanda onların milli ve mezhebi (Hanefi-Matüridi) kimliklerinin korunmasına ve devam ettirilmesine de yardımcı oldu.” (s. 190-191).

“Türklerin Bilime ve Sanata Katkıları”nın ele alındığı beşinci bölümde öncelikle Felsefe, Mantık, İslam Felsefesi, Tıbbi Bilimler, Astronomi, Matematik ve Musiki gibi dünyevi bilimlerden bahsedilmektedir. Bu bölümde ayrıca Kelam, Fıkıh, Fıkıh Usulü, Tefsir, Hadis, Arap Dili ve İslam Sanatı gibi dini bilimlere Türklerin yaptığı katkılar hakkında bilgiler verilmektedir. Bunlardan “Kelam ilminin İslam bilimleri arasında önemli bir yer edinmesinde ve Ehl-i sünnet arasında kabul görmesinde Türk kelamcılarının önemli katkıları oldu... Türk coğrafyasında ortaya çıkan ve kurucusuna nisbetle Matüridilik olarak bilinen Kelam ekolü, bütünüyle Türk bilginlerin katkılarıyla kurulmuş bir düşünce ekolüdür.” (s. 212). Fıkıh konusunda “Hanefi fıkhı III. (IX.) yüzyıldan itibaren İslam coğrafyasındaki hızlı yayılışının ardından, benimsendiği bölgelerin kültürel ve toplumsal çeşitliliğine paralel biçimde zenginleşerek gelişmiştir. Türk dünyasında bu gelişme o kadar ileri bir seviyede olmuştur ki, fakihler buldukları şehirlere göre Belh alimleri, Buhara alimleri, Fergana alimleri, Irak alimleri, Horasan alimleri gibi adlarla kendi içinde bir ekolleşmeye gitmişlerdir” (s. 214) ifadeleriyle, Türk fıkıhçıların İslam hukuku için gösterdiği büyük gayretten bahsedilmektedir.

“Türkler’de Dini Hoşgörü, Şefkat ve Merhamet” isimli altıncı bölümde Türklerin insan hakları, özgürlükler, dini ve kültürel hoşgörü, çevre bilinci, hayvan haklarına karşı yaklaşımı söz konusu edilmektedir: “Türkler, tarihte ve günümüzde dini ve kültürel hoşgürüsüyle bilinen bir millettir... İslam öncesi ve sonrası, Anadolu’ya gelmeden önce ve geldikten sonra da, gerek kendi içlerinde gerekse diğer milletlerle ilişkilerinde aynı tutumu sürdürmüşlerdir. Hemen hemen bütün Süryani, Ermeni ve Rum tarihi kaynakları, Türklerin yönetimleri altındaki yabancı ırk ve din mensuplarına iyi davrandığına ve adaletle muamelede bulunduğuna tanıklık etmektedir.” (s. 231).

Yedinci ve son bölüm “Türkler’de Hz. Muhammed (s.a.v.) Sevgisi” konusuna ayrılmıştır: “Müslüman geleneğinde peygamber sevgisi, Allah sevgisinin bir parçası olarak kabul edilir. Buna göre onu seven Allah’ı sevmiş, Allah’ı seven de onu sevmiş olur. Bu sebeple Hz. Adem’den son peygamber Hz. Muhammed’e kadar bütün peygamberlere, aralarında hiçbir ayırım yapılmaksızın inanılır ve sevilir... Türkler İslam’ı seçtikten sonra diğer peygamberler gibi İslam’ın sevgili peygamberi Hz. Muhammed’e karşı samimi muhabbet duyguları beslemişlerdir. O kadar ki peygamber sevgisi, Allah sevgisinden sonra edebi eserlerin ana teması haline gelmiştir.” (s. 255). Bu bölümde ayrıca Türkler’de Hz. Muhammed sevgisinin kültürel, edebi ve kurumsal tezahürleri ele alınmıştır.

Yazar eserinin sonuç kısmında Türklerin teşkilatçı özelliklerinden kaynaklanan güçlü toplumsal yapısından, İslam öncesinde farklı coğrafyalardaki çeşitli dinlerle temasından söz ederek, göktanrı inancı etrafında şekillenen geleneksel inançlarını korumaya çalıştıklarını, bir dini benimseme yolundaki zorlamalara karşı direndiklerini vurgulamaktadır. İslam’la ilk defa Müslüman Arap ordularının fetihleri yoluyla tanışan Türkler, zamanla İslamiyet’e gönül vermeleri ile birlikte, tarihlerinde köklü ve önemli bir kültürel dönüşüm yaşayıp, kendi kültürlerinin ayrılmaz bir parçası haline getirdiler. “Meydana getirdikleri dini, kültürel, siyasi ve toplumsal kurumlarla İslam toplumlarının kaderi ve geleceği üzerinde binyıl boyunca önemli rol oynadılar. Ayrıca bugün İslam medeniyeti olarak tanımlanan medeniyetin oluşumunda önemli katkılarda bulunmakla kalmadılar, dini hayatın çeşitli alanlarına getirdikleri yeni ve özgün yorumlarla kendilerine özgü bir dindarlık geliştirdiler. Bu dindarlığın pratik boyutunu Hanefilik, inanç boyutunu Matüridilik, tasavvufi boyutunu ise Yesevilik olarak örgütlediler.” (s. 269). Türklerin İslam’la ilişkisinin belirlediği bu sürecin yeni nesle doğru aktarılması konusunda Türk bilim camiasına büyük bir sorumluluk yükleyen yazar, öyle anlaşıyor ki, kendisi de bu sorumluluğun yerine getirilmesinde kendi üzerine düşen bir görevin deruhte edilmesine bir katkı yapmak istemiştir. Çünkü “Türk toplumunun İslam’la ilişkileri, son iki asırdır, büyük olumsuzluklarla ve tehditlerle karşı karşıyadır. Yeni ve köklü bir kültürel değişim süreci yaşayan Türk toplumunun, bu tarihsel sınavı başarıyla atlatabilmesi için, Türk kültürünün ve İslam’ın tarihsel süreçteki ufuk birlikteliğinin ortaya

konulması ve toplumsal-dini hafızamızın tazelenmesi geleceğimiz açısından hayati meseledir.” (s. 271)