

Toplum Bilimleri

Altı Aylık Hakemli Bilimsel Dergi

Vol: 10 Num: 19
Ocak - Haziran 2016
ISSN 1306-7877

Journal of Social Sciences

Semi-Annual Academic Journal

Vol: 10 Num: 19
January - June 2016
ISSN 1306-7877



Journal of Social Sciences

Hakemli Bilimsel Dergi/Semi-Annual Academic Journal

Cilt: 10 Sayı: 19 / Volume: 10 Number: 19

Ocak - Haziran 2016 / January - June 2016

Sahibi/Owner

Motif Yayıncılık Rek. Paz. ve Tic. Ltd. Şti. adına Oğuzhan Kuzucu

Editör/Editor-in-Chief

İhsan Çapcıoğlu

Editörler Kurulu/Editorial Board

Niyazi Akyüz, Celalettin Çelik, Mehmet Akgül,
İhsan Çapcıoğlu, Halil Aydınalp, Kemalettin Taş, Sinan Yılmaz,
Mehmet Cem Şahin, Fatma Çapcıoğlu

Danışma Kurulu/Advisory Board

Aytül Kasapoğlu (Ankara Ü.), Unver Günay (Erciyes Ü.),
Nilüfer Narlı (Bahçeşehir Ü.), Hüsnü Ezber Bodur (Sütçü İmam Ü.),
Korkut Tuna (İstanbul Ü.), Zeki Arslantürk (Marmara Ü.),
Niyazi Usta (Ondokuz Mayıs Ü.), Recep Kılıç (Ankara Ü.),
Bayram Kaçmazoğlu (Cumhuriyet Ü.), Cemal Tosun (Ankara Ü.),
Hasan Onat (Ankara Ü.), Mehmet Bayyigit (Selçuk Ü.),
A. Vahap Taştan (Erciyes Ü.), İzzet Er (Uludağ Ü.), Baki Adam (Ankara Ü.),
Beylü Dikeçligil (Erciyes Ü.), Ahmet Hikmet Eroğlu (Ankara Ü.),
Sönmez Kutlu (Ankara Ü.), Ayşe Kadioğlu (Sabancı Ü.),
Hüseyin Akyüz (Atatürk Ü.), Nevin Güngör (Hacettepe Ü.),
Ejder Okumuş (Osmangazi Ü.)

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü/Managing Editor

Kaya Kuzucu

Sekreteryaya ve Redaksiyon/Secretariat & Proof Reading

İhsan Çapcıoğlu

Toplum Bilimleri Dergisi/Journal of Social Sciences

ISSN 1306-7877

Cihan Sokak No: 37/1 Sıhhiye / ANKARA

e-posta: toplumbilimleridergisi@gmail.com

Dergimiz, TÜBİTAK ULAKBİM veri tabanı tarafından izlemeye alınmış olup İSAM ve Google Scholar indexleri tarafından taranmaktadır.



Türkiye Diyanet Vakfı
İslam Araştırmaları Merkezi



İÇİNDEKİLER

Makaleler

- Fatıma Zeynep BELEN • 9
Manevi Danışmanlıkta Bibliyoterapi Uygulama Örneği:
Bibliyoterapinin Algınanan Stres ve Dini Başa Çıkma Üzerindeki Etkisi
- Ahmet DOĞAN • 43
İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Aidiyetleri İle Tükenmişlikleri
Arasındaki İlişki
- Abdullah MOHAMMADİ • 69
Afganistan'da Dini Köktencilikğin Sosyolojik Alt Yapısı
- Harun ÇAĞLAYAN • 85
İş Ahlakında İslam İnancının Rolü
- Murat KAYA • 101
Kemiyet ve Keyfiyet İtibariyle Müteşâbih Bir İfade Olarak Kur'ân'da
"Nefh-i Sûr"
- Ercan ESER • 123
İhtiyaç-Zaruret Bağlamında "Hâcet Umumî Olsun Husûsî Olsun
Zaruret Menzilesine Tenzîl Olunur" Fıkıh Kuralının Fikhi Hükümlere
Etkisi
- Abdullah MOHAMMADİ • 151
Mezar-i Şerif'te Yaşayan Hazarlarda Aşura (Aşure) Geleneği
- Ahmet DOĞAN • 167
Eleştirel Düşünmeyi Geliştiren Yöntemler ve Öğrencilerin Bu
Yöntemlere Karşı Tutumu
- Ahmed ALDYAB • 189
Haber ve İnşa Arasındaki Kıraat Farklılığı ve Tefsire Etkisi

- Sema ÇINAR ALEVLİ & Zeki ARSLANTÜRK • 201
Aydınlanma Döneminde Akıl, Deney, Sezgi Bağlamında Felsefe, Bilim,
Din ve Toplum İlişkisi
- Ahmet ÖZALP • 231
İktidar ve Güç İlişkisinin Analizi: Elitist Teori ve Bürokrasi
- İsa KURTBAY • 241
Almanya'da Din Devlet İlişkisi Bağlamında Müslüman Toplumu
- Ahmet ÖZALP • 259
Gündelik Yaşamda Değerlerin Yeniden İnşası:
Kadim Topumlardan Modern Toplumlara Değerlerin Aktarımı
- Davron KOCHKAROV • 271
Orta Asya'da Dinî Düşüncenin Gelişiminde Ahmet Yesevi ve
Yeseviliğin Rolü
- Erdal YILDIRIM • 281
Alevi-Sünni Farklılaşmasının Tarihsel/Dinsel/Siyasal ve
Sosyo-Kültürel Nedenleri
- Necati KAYHAN & Süleyman Ersin ÜNLÜ • 301
Türkiye'de Sağlık Sektöründe Mobbinge Götüren Sebepler ve
Mücadele Yolları: Gaziantep Sağlık Çalışanları Örneği
- İhsan TİMÜR • 325
Maturidîliğin Batı'da Taban Bulmasında
el-Akîdetü't-Tahâviyye'nin Rolü
- Hacı ERMİŞ • 337
Kıbrıs'ta Müftülük Makamı
- Adem AKARSU • 347
Sosyal Medyanın Toplum Üzerindeki Etkisi
- Mehmet AKIN • 367
Kur'an'ı Anlamada Müşkilatın Giderilmesi

Talip DEMİR • 379

İlahiyat Fakültelerinin Akademik Yayın Performansı

Çeviriler 

Malcolm D. BROWN (Çev. M. Ali KİRMAN) • 397

İslam ve Seküler Kavramı

Todd D. NELSON (Çev. Habibe G. MÜFTÜLER) • 413

Yaş ve Yaşlı Ayrımcılığı: Kendi Korkulan Geleceğimize Karşı Önyargılar

Fatıma Zeynep BELEN (*)

MANEVİ DANIŞMANLIKTA BİBLİYOTERAPİ UYGULAMA ÖRNEĞİ: BİBLİYOTERAPİNİN ALGILANAN STRES VE DİNİ BAŞA ÇIKMA ÜZERİNDEKİ ETKİSİ (**)

öz

Bu araştırmanın amacı, manevi metinlerle yapılandırılmış bibliyoterapinin algılanan stres ve dini başa çıkma üzerindeki etkisini ortaya koymaktır. Araştırmada; deney ve kontrol gruplu, ön test ve son test ölçümlü deneysel bir desen kullanılmıştır. Araştırmaya 24'ü deney ve 24'ü kontrol grubunda olmak üzere toplamda 48 kadın katılmıştır. Deney grubuna on iki oturumlu, manevi metinlerle yapılandırılmış bibliyoterapi uygulanmıştır. Bu süreçte, kontrol grubuna herhangi bir işlem yapılmamıştır. Deney ve kontrol grubuna uygulama öncesi ve sonrasında Algılanan Stres ve Dini Başa Çıkma ölçekleri uygulanmıştır. Araştırma bulgularına göre deney grubunun algılanan stres düzeyi, kontrol grubuna göre anlamlı bir şekilde düşmüştür. Deney grubunun olumlu dini başa çıkma düzeyi kontrol grubuna göre anlamlı bir şekilde yükselmiş ve olumsuz dini başa çıkma düzeyi kontrol grubuna göre anlamlı bir şekilde azalmıştır. Deney grubunda, algılanan stres ve olumlu dini başa çıkma ölçekleri arasında negatif yönlü bir ilişki bulunurken algılanan stres ve olumsuz dini başa çıkma arasında pozitif yönlü bir ilişki tespit edilmiştir. Araştırma sonuçlarına göre manevi metinlerle yapılandırılmış bibliyoterapinin etkili olduğu söylenebilir.

anahtar kelimeler

Bibliyoterapi, manevi danışmanlık, algılanan stres, dini başa çıkma.

abstract

Bibliotherapy Application Research in Spiritual Counseling: The Effect of Bibliotherapy on Perceived Stress and Religious Coping

The aim of this study is to discover the impact of bibliotherapy with spiritual structured text on perceptual stress and religious coping. While carrying out this research, experimental and control groups, pre-test and post-test experimental patterns were used for measurement. In the reasearch, 24 experimental group and 24 control group total of 48 women participated. To the experimental group with twelve-sessions, bibliotherapy was applied using spiritual texts. During this process, no action have been taken in the control group. Before and after the application to experimental and control groups Perceptual Stress and Religious Coping were applied. According to the findings of the perceived stress level of the experimental group, compared to control group significantly decreased. Positive religious coping levels of the experimental group than the control group significantly increased and negative religious coping levels significantly decreased compared to control group. In the experimental group, a negative relationship found between perceived stress and positive religious coping scale whereas a positive relationship between perceived stress and negative religious coping. According to the research results bibliotherapy with spiritual structured text is quite effective.

keywords

Bibliotherapy, spiritual counseling, perceived stress, religious coping.

Giriş

Bibliyoterapi terimi iki Grek kelimeden gelir. *Biblion* “book” “kitap”, “*therapeia*” “service” “yardım etme” anlamında kullanılmaktadır (Jalongo, 1983:796). Bibliyoterapi, kişilerin problemlerini çözmesine yardım etmek için kitaplardan istifade edilmesidir (Bibliotherapy, 1982). Bibliyoterapi, psikiyatrik veya tıbbi terapötik amaçlar ve bireysel problemlerin çözümünde rehberlik sağlamak üzere seçilen okuma materyallerinin kullanılması ve bireyin terapötik ihtiyaçlarıyla ilgili problemlerini çözmesi, farklı bir bakış açısı kazanması amacıyla yazılı materyalleri rehberlik sağlaması için okuması olarak tanımlanabilir. 20. yüzyılın başlarında “kitaplar yardımıyla iyileşmek” şeklinde ifade edilen bibliyoterapi terimi bugün, “*eğitilmiş bir danışmanın rehberliği altında okuyucunun kişiliği ile edebiyat arasındaki karşılıklı dinamik bir etkileşim*” şekline gelmiştir (Karaköse & Karaköse, 2011: 33).

Kitaplar ile ya da okuma ile iyileşme anlamındaki bibliyoterapinin tarihi insanlık tarihi kadar eskidir. Karaköse & Karaköse’ye (2011:32) göre bibliyo-

terapi, yeni keşfedilen bir terapi yaklaşımı değildir. Baysal'a (1991: 31) göre, tarihte ilk kütüphaneler Eski Mısır ve Mezopotamya bölgelerinde yer almıştır. Antik Çağ'da Thebes Kütüphanesi'nde bir kitabede kütüphaneler için "*ruhun iyileştiği yer*" ve İskenderiye kütüphanesi için de "zihin için ilaç" ifadeleri yer almıştır (Bibliotherapy, 1982). Bugün bibliyoterapi, okul çocuklarından hapishanedeki yetişkinlere kadar geniş bir yelpazeyi içine almaktadır. Bibliyoterapi, hayatın çoğu problemine uyum sağlamada insanlara yardım etmenin yanı sıra insanlar ve olaylara karşı tutum değişimini desteklemek için kullanılmaktadır (Ouzts, 1991: 202).

Bibliyoterapi, 19. Yüzyılda Amerika'da, kitaplar birkaç akıl hastanesinde terapinin düzenli bir parçası olarak yer almıştır. 1840 yılında, Newyork'ta Sing Sing hapishanesinde tutuklular için bir kütüphane kurulmuştur (Bibliotherapy, 1982). Samuel McChord Crothers 1916 yılında Atlantic Monthly dergisindeki makalesinde gerçek anlamda "*bibliyoterapi*" terimine yer vermiştir (Bernice J. Selup and Alane Selup, 1981; akt. Bibliyoterapi, 1982). 1920'li yıllarının başında, Alabama ABD Savaş Gazileri Hastanesi, kütüphane şefi Sadie Peterson Delaney, Afrika Amerikan savaş gazilerinin psikolojik ve fiziksel ihtiyaçlarının tedavisinde kitap kullanmıştır. 1924 ve 1958 yılları arasında, Delaney büyük konferanslar düzenlemiştir. Psikoloji kursları ile birlikte dersler yapmıştır. Aktif bir şekilde bibliyoterapi uygulamasında diğer kütüphanecilere eğitimler vermiştir (Gubert, 1993: 125; akt. Jones, 2006). 1937 yılında Dr. William C. Menninger, içinde bibliyoterapinin amaçları ve hastanın tedavi planında nasıl uygulanacağı ve kitapların nasıl reçete edileceğini içeren bir psikiyatri kitabı yayımlamıştır (Menninger, 1967: 316; akt. Jones, 2006). Wolpow and Askov (2001:606) Menninger yazılarının "*okuyucu, kitap ve bibliyoterapi uygulayıcısı*" arasındaki etkileşimini ortaya koymadığı için eleştirmiştir (Akt. Jones, 2006) Bibliyoterapi, Caroline Schrodes tarafından 1949 yılında yayınlanmamış doktora tezinde detaylı bir şekilde ele alınmıştır (Schrodes, 1949; akt. Bibliyoterapi, 1982). Schrodes, 1950 yılında D.H. Russell ile kaleme aldığı makalesinde bibliyoterapiyi şöyle tarif etmiştir: "*Bibliyoterapi, literatür ve okuyucunun kişiliği arasındaki dinamik etkileşim sürecidir. Bu etkileşim, kişiliğin değerlendirmesi, uyum sağlama ve kişiliğin gelişiminde kullanılabilir*" (Russell & Schrodes, 1950; akt. Bibliyoterapi, 1982). Caroline Shrodes, 1950 yılında, bibliyoterapinin psikolojik bir temeli olduğunu öne sürmüştür. Ona göre, okuyucu hayal gücü ve kuvvetli literatürün etkisi altında belirli gelişme veya uyum süreçlerine tabidir. Bibliyoterapi süreci "*özdeşim kurma, yansıtma, dışa vurup rahatlama, katarsis ve içgörü*" gibi psikoterapinin önemli aşamalarına karşılık gelmektedir (Robin, 1978; akt. Jones, 2006). Okuyucu kitabın karakteri ile ilgili bir sorun, ya da durum paylaştığında "*özdeşim kurma*" ve "*yansıtma*" oluşur. Kitabın karakteri bir sorunu, durumu ya da meseleyi giderdiğinde, "*dışa vurup rahatlama ve katarsis*" okuyucuda ortaya çıkar. Okuyucu, durumunu yansıttığı ve karakterin çözümünü içselleş-

tirdiğinde “iç görü” meydana gelir (Jones, 2006: 25). 1970'lerde, “*Bibliyoterapi Kaynak Kitabı ve Bibliyoterapi Kullanımı Kuram ve Uygulama İçin Bir Kılavuz*” adlı kitabında Rhea Joyce Rubin, klasik bibliyoterapiyi düzenleyerek kütüphanecilerin hizmetine sunmuştur.

Yurt dışında bibliyoterapi konusunda pek çok araştırma yapılmıştır. Çocuk ve gençlerde bireysel farklılıkların kabul etme ve anlamada (Gavigan & Kurtts, 2011); panik atak tedavisinde (Febbraro, 2005); kilo vermede (Hagen, 1974), birinci basamak sağlık hizmetlerinde depresyon tedavisinde (Naylor vd., 2010); öğrencilerin günlük yaşamda karşılaştığı problemlerin çözümünü öğretmede (Forgan, 2002); hastanede tedavi gören hastalarda (McMillen & Pehrsson, 2004); çocuklarında anksiyete bozukluğu olan ailelerde (Rapee, Abbott, Lyneham; 2006); stres, anksiyete, yas ile öğrencilerin başa çıkmasına yardım etmede (Cook & Earles-Vollrath & Ganz, 2006); kayıp ve yas tedavisinde (Briggs & Pehrsson, 2008); ayrılık, boşanma, çocuk istismarı, evlat edinme, taşınma, ölüm, hastalık ve engelli bireylerin karşılaştıkları zorlukları anlamada (Cook & Earles-Vollrath & Ganz, 2006), cinsel işlev bozukluğunda (Van Lankveld, 1998) bibliyoterapi uygulanmıştır.

McCulliss (2012), bibliyoterapinin terapötik araçlar içinde oldukça etkili ve verimli olduğunu ve terapiyi güçlendirmede etkili bir araç olduğunu; Muroff ve arkadaşları (2012), temel sağlık hizmetlerinde ve psiko-eğitimde bibliyoterapinin uygulanabileceğini; McKenna, Hevey & Martin (2010), yapılandırılmış materyallerin üzüntüyü azaltabileceği ifade etmişlerdir.

Amerika'da, New Orleans ve Louisiana körfez kıyısında kasırga sonrası ev ve aile düzenleri değişen çocukların, kayıplarla başa çıkmalarını sağlamak üzere kitap listeleri hazırlanarak bibliyoterapi uygulaması yapılmıştır (Grier & Nauman, 2006).

Pieter Cuijpers (1997), Robert J. Gregory ve arkadaşları (2004) depresyon tedavisinde; Mark Floyd (2003) geriatrik depresyon yatıştırma; Timothy R. Apodaca (2003) ve William R. Miller (2003) de alkol sorunları tedavisinde bibliyoterapi etkililiğini belirlemek için meta-analizler yapmıştır (Akt. Jones, 2006:26). Bu meta-analizlerin her birinde, bibliyoterapinin şu durumlarda etkili bir tedavi olduğu bulunmuştur: Birincisi; küçük ve orta şiddetli psikolojik sağlık sorunları olan bireylerde etkilidir. İkincisi; bibliyoterapi diğer tedaviler ile kombinasyon halinde uygulandığında en etkili yöntemdir. Üçüncüsü, bibliyoterapi ruh sağlığı tedavisinin mevcut olmadığı ya da tedavi süresi sınırlı olduğu kırsal alanlarda uygulanabilir bir seçenektir (Febbraro, 2005, akt. Jones, 2006: 25). Dördüncüsü, hastanın sorumluluk duygusunu artırmaktadır. Yüksek bir bilişsel düzeyde çalışıp motive edilmiş bireyler ile daha iyi sonuçlar elde edilir (Jones, 2006: 25).

Depresyon üzerinde yapılan başka bir araştırmada, Dr. Forest Scogin ve Alabama Üniversitesindeki meslektaşları “*İyi Hissetmek*” adlı kitabı okumanın depresyon üzerindeki etkilerini araştırmıştır. Araştırmacılar, okuma terapisinin depresyonu olan hastalarda etkili olduğunu, halk eğitimi ve korucu depresyon programlarında etken bir rol oynayacağı sonucuna varmıştır. Burns, depresyon tedavisinde uygulanan antidepresanlar, bireysel ve grup psikoterapisinin yanında; okuma terapisinin de tedavi yöntemlerinden biri haline geldiğini ifade etmiştir (Burns, 2013: XX-XXVI).

Amerika’da tutuklu ve mahkûmların depresif belirtilerinin tedavisinde, bilişsel bibliyoterapinin etkililiğini ortaya koymak üzere dört haftalık bibliyoterapi programı uygulanmıştır. Araştırma deney ve kontrol gruplu olarak dizayn edilmiştir. Her iki gruba ön test, son test ve izleme ölçümü yapılmıştır. Bilişsel bibliyoterapinin mahkumların depresif semptomlarının iyileşmesinde, uzun süre etkili olduğu görülmüştür (Pardini vd., 2013).

İngiltere’de yapılan bir araştırmada yüz yüze, telefonla ve bibliyoterapi ile yapılan danışmanlığın mesleki stres üzerindeki etkililiği ve kabul edilebilirliği tartışılmıştır. Ulusal Sağlık Servisi’nde çalışan (NHS) 90 kişi rastgele üç gruba ayrılmıştır. Görüşme sonrası değerlendirme ve dört aylık izleme yapılmıştır. Görüşme sonuçlarını değerlendirmek için Değerlendirmede Klinik Sonuçlar (CORE), Genel Sağlık Formu (GHQ-12) ve Algılanan Stres Ölçeği (PSS-10) uygulanmıştır. Araştırma sonuçlarına göre telefonla, yüz yüze ve bibliyoterapi ile yapılan görüşmelerin gruplarda eşit ölçüde etkili olduğu görülmüştür. Ayrıca, bu üç görüşme şekline göre bibliyoterapi, yüz yüze ve telefonla görüşmeye göre daha az maliyetli olduğu için mesleki stres yönetiminde tercih edilme açısından ilk sırayı alabilmektedir (Kilfedder vd., 2010).

Amerika’da, ebeveynleri akıl hastalığına yakalanan ergenlere yardım amacıyla; depresyon, şizofreni, travma sonrası stres bozukluğu gibi konuları içeren on bir kitap seçilerek bibliyoterapi uygulaması yapılmıştır. Anne babaları akıl hastalığına yakalanan ergenlere, bu durumun kendilerinin suçu olmadığı mesajı verilmek istenmiştir. Bu uygulama ile kitapların iyileştirici etkileri olduğu sonucuna varılmıştır (Tussing, Deborah, Valentine, 2001).

Emerick (1966) kaleme aldığı makalesinde, kekeme bireylerde bibliyoterapi uygulamasının nasıl yapılabileceği konusunu tartışmıştır. Ünlü kekemelerin hayatlarını anlatan otobiyografik ve biyografik materyallerle kekemelerin kendileri hakkındaki olumsuz düşüncelerin giderilebileceğini belirtmiştir. Bu materyallerin ergenler üzerinde grup çalışması şeklinde uygulanabileceğini ifade etmiştir.

McKenna, Hevey & Martin (2010), Birinci Basamak Tedavi’de, az ve orta düzeydeki psikolojik problemler yaşayanların erken teşhisinde, bibliyoterapinin etkili olabileceğini söylemiştir. Bibliyoterapinin kolay uygulanabildiği, ucuz

bir teknik olduğu, iyileşme sürecine katkı sağladığı, bireysel ve grup terapisine ek olarak psikolojik bakım hizmetlerinde kullanılabileceğini belirtmiştir.

Bibliyoterapinin panik atak tedavisinde kullanıldığı araştırmada (Febbraro, 2005) panik atak tedavisi görenler rast gele üç gruba ayrılmıştır. Birinci gruba sadece kitap okutulmuş, ikinci gruba hem kitap verilmiş hem de telefon görüşmeleri yapılmış, üçüncü gruba ise sadece telefon görüşmesi ile danışmanlık yapılmıştır. Bu araştırmaya göre, bibliyoterapi uygulanan bireylerin panik atak ve panik bozukluklarında azalma olduğu tespit edilmiştir. Hem telefon görüşmesi hem de bibliyoterapi uygulanan bireylerin tedavi öncesi ve sonrası panik semptomlarda ve panikten kurtulmada kliniksel olarak anlamlı bir gelişme kaydedilmiştir.

Yurt dışında bibliyoterapi alanında yapılan uygulama ve araştırmaların disiplinler arası bir bakış açısı ve bireylerin sorunlarına yönelik yapıldığı görülmektedir. Araştırma sonuçları bibliyoterapinin diğer tekniklerle beraber ve grup danışmanlığı şeklinde uygulandığında daha etkili olduğunu göstermektedir.

Türkiye’de ilk bibliyoterapi makalesi 1969 yılında, Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Ortopedi Bölümü’nde kütüphanecisi olan Gülçin Altay tarafından yazılmıştır. Altay (1969) makalesinde bibliyoterapi, bibliyoterapide kütüphaneciler, hastalar için seçilecek kitapların özellikleri gibi konulara yer vermiştir.

Psikolojik Danışma ve Rehberlik alanındaki ilk çalışma, 1987’de Uğur Öner’in kaleme aldığı “*Bibliyoterapi*” adlı makedir.

Uçar (1996), “*Orta Öğretim Rehberlik Hizmetlerinde Edebiyat Eserlerinden Yararlanma*” adlı yüksek lisans tezinde, edebiyat eserlerinin ruhsal sorunların çözümünde ve rehberlik hizmetlerinde kullanılmasını incelemiştir. Araştırmada, Başkent Lisesi’nde 12 öğrenciyle grupla psikolojik danışma şeklinde yapılmıştır. Grupla danışmada, öğrencilere uygun kitaplar önerilmiş ve araştırma sürecinde bu kitaplar karşılıklı tartışılmıştır. Bu araştırma ile okullarda böyle bir çalışmanın yapılabileceği görülmüştür.

Yılmaz (2002), “*Bibliyoterapinin, Aileleriyle Çatışma İçinde Olan Gençlerin Çatışma Düzeylerine Etkisi*” isimli yüksek lisans tezi çalışmasında bibliyoterapinin, aileleriyle çatışma içinde olan gençlerin çatışma düzeylerine etkisini incelemiştir. Kontrol gruplu ön-test, son-test modele dayalı deneysel bir araştırmadır. Araştırmanın, deney ve kontrol gruplarında 12’şer öğrenci yer almıştır. Katılımcıların ön-test ve son-test aşamalarında çatışma düzeyleri "Genç Ana Baba Çatışma Envanteri" ile ölçülmüştür. Deney Gurubunda, anne babalarıyla çatışması olan gençler, 10 hafta süreyle bibliyoterapi grubuna devam etmiştir. Araştırma bulgularına göre, aileleriyle çatışma içinde olan gençlerin, anne ve babaları ile çatışma düzeylerini düşürmede bibliyoterapinin etkili olduğunu tespit edilmiştir.

Öner (2006) ve Yeşilyaprak (2006), II. Ulusal Çocuk ve Gençlik Edebiyatı Sempozyumu'nda *"Bibliyoterapi: Psikolojik Danışma ve Rehberlik Programlarında Çocuk Edebiyatından Yararlanma"* isimli bir tebliğ sunmuştur.

Öner, 2007 yılında *"Bibliyoterapi"* isimli ikinci bir makale daha yazmıştır. Bu makalede, bibliyoterapi yönteminin kullanımı ve öykülerin insan hayatındaki yeri ve önemi ele alınmıştır. Bibliyoterapi kavramını "okuma ile sağaltım" şeklinde tercüme etmiştir. Psikolojik danışma ve rehberlikte bibliyoterapinin kullanımı hakkında bilgi vermiştir. Tüm PDR programları içerisinde bibliyoterapiye yer verilmesini önermiştir (Öner, 2007).

Aracı (2007), *"Sûfi Hikâyelerinin Kullanıldığı, Bilişsel-Davranışçı Yaklaşımla Bütünleştirilmiş Biblioterapinin İşlevsel Olmayan Düşünceler ve Kendini Gerçekleştirme Üzerindeki Etkisi"* adlı yüksek lisans tezi hazırlamıştır. Araştırmaya 20 kişi katılmıştır. Deney ve kontrol gruplarına Fonksiyonel Olmayan Tutumlar Ölçeği ile Kişisel Yönelim Envanteri ön-test ve son-test şeklinde uygulanmıştır. Ön test ölçümlerinden sonra deney 8 oturumdan oluşan sûfi hikâyelerinin kullanıldığı, bilişsel-davranışçı yaklaşımla bütünleştirilmiş biblioterapi uygulanmıştır. Araştırma bulgularına göre, deney grubunda yer alan katılımcıların fonksiyonel olmayan düşüncelerinde kontrol grubuna göre istatistiki olarak anlamlı bir azalma gerçekleşmiştir. Deney grubundaki katılımcıların kendini gerçekleştirme düzeylerinde Kişisel Yönelim Envanteri'nin toplam puan ve desteği içten alma temel alt testi açısından istatistiki anlamlı bir artış olmuştur. Zamanı İyi Kullanma temel alt testinde ise deney grubu yükselen bir eğilim sergilemiştir (Aracı, 2007). Bu çalışmada, sufi hikâyelerinin bibliyoterapi sürecinde grup oturumlarında kullanılması önemli görülmektedir.

Binnur Yeşilyaprak, 24-25 Mayıs 2008 tarihinde, Ankara'da düzenlenen Çocuk ve Okuma Kültürü Sempozyumu'nda *"Bibliyoterapi: Okuma İle Sağaltım"* isimli bir tebliğ hazırlamıştır. Yeşilyaprak'a (2009) göre bibliyoterapi, bireyin kendi öyküsünü yeniden oluşturmasında katkı sağlar. Bibliyoterapi, bireysel ve grupla psikolojik danışma uygulamalarında yer alabilir. Ayrıca, ilköğretimde Kapsamlı Gelişimsel Rehberlik Programları sınıf etkinliklerinde bibliyoterapi kullanılabilir. Yeşilyaprak (2009) ülkemizde, ilköğretim düzeyinde bibliyoterapinin kullanılmasına dair Öner'in (2003; akt. Yeşilyaprak, 2009) öyküler yoluyla Çatışma Çözme ve Arabuluculuk Eğitimleri ve ilköğretim birinci sınıflarla kendini tanıma ve farklılıkları kabul etmeye yönelik yapılan uygulamaları örnek olarak verir (Gültekin, 2006; akt. Yeşilyaprak, 2009).

Bulut, 2010 yılında *"Yetişkinlerle Yapılan Psikolojik Danışmada Bibliyoterapi (Okuma Yoluyla Sağaltım) Yönteminin Kullanılması"* (Bulut, 2010a) ve *"Bibliyoterapi Yönteminin Okullarda Psikolojik Danışmanlar ve Öğretmenler Tarafından Kullanılması"* (Bulut, 2010b) isimli iki makale yayımlamıştır. Bulut (2010a) makalesinde, Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Derneği'nin bibli-

yoterapiyi kimlerin yapabileceği, yeterliliklerinin, standartlarının, nasıl olması gerektiği ve uygulanmasının şekli hakkında bir rehber hazırlamasını ve bibliyoterapinin ders olarak üniversitelerde yer almasını önermiştir.

2012 yılında, Hüseyin Öncü “Bibliyoterapi Yönteminin Okullarda Psikolojik Danışma ve Rehberlik Amacıyla Kullanılması” adlı bir makale yayımlamıştır (Öncü, 2012).

Yılmaz (2014) “*Bilgi İle İyileşme: Bibliyoterapi*” adlı makalesinde, bibliyoterapiyi, “*bilgi kaynaklarıyla ruha yardım etmek*” olarak tanımlamıştır. Bu makalesinde, terapötik amaçlarla kitap kullanımını geliştirmeyi ve bibliyoterapinin Türkiye’deki durumunu tartışarak önerilerde bulunmayı amaçlamıştır.

Bibliyoterapi konusunda ilahiyat alanında, tefsir ve din psikolojisi alanlarında sınırlı sayıda araştırma yapılmıştır. Tefsir Anabilim Dalı’nda Kasapoğlu (2004), “*Kur’an’da Kıssa Terapisi Hz. Peygamberin Kissalardan Terapi Amaçlı Yardım Alması*” isimli bir makale yazmıştır. Makale teorik boyutta ele alınmış olup kıssa tekniğinin kaygı, stres ve üzüntüde terapi için kullanılıp kullanılmayacağı konusunu işlemiştir. Kasapoğlu’na (2004) göre Kur’an’daki kıssalar, Hz. Peygamberin diğer peygamberlerle kolay bir şekilde özdeşim kurmasını sağlamıştır. Kur’an, Hz. Peygamberin şahsında, kıssa yoluyla terapinin imkânını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, her çağda müminler kıssa ile terapi yöntemi geliştirebilirler.

Din Psikolojisi Anabilim Dalı’nda Kula (2007), “*Mesnevideki Bedensel Engelli Birey Örneklerinin Yer Aldığı Hikâyelerin Engellilerin Sorunlarıyla Baş etmedeki Rolü*” isimli bir makale yayımlamıştır. Makalede, Mesnevi’de bedensel engelli bireylerin yer aldığı hikâyelerin, engellilerin olumsuz beden imgesi ve benlik kavramı, sosyalleşme gibi sorunlar ile baş etmedeki rolünü ortaya konulmuştur. Kula (2007), makalesinde stresli durum ya da olaylarla baş edebilmek için hikâyelerle terapi yönteminin kullanılabilirliğini ifade etmiştir. Bu makale, kültürel dinamiklerimizden olan mesnevi hikâyelerinin, engelli bireylerin baş etmedeki rolünü ortaya koyması bakımından önemli görülmektedir.

Bibliyoterapi alanında değerlendirilebilecek Din Psikolojisi Anabilim Dalı’nda Kılıç (2010) tarafından Abdülvahit İmamoğlu danışmanlığında hazırlanan “*Kur’an Okumanın Ergenlik Dönemi Bireyler Üzerindeki Etkileri (Sakarya ve İzmit Kur’an Kursları Örneği)*” isimli yüksek lisans çalışmasıdır. Bu çalışmada, Kur’an okumanın ergenlik dönemi bireyleri üzerindeki psikolojik etkileri incelenmiştir. Katılımcılara “*Yüzünden Kur’an-ı Kerim Okumanın Psikolojik Boyutları*” anket formu uygulanmıştır. Araştırma sonuçlarına göre ergenlerin Kur’an okumaktan etkilendiği ortaya çıkmıştır. Buna göre, Kur’an okumak ergenlerin duygu ve düşünce dünyalarını geliştirmekte ve ergenlere sosyal saygınlık kazandırmaktadır. Ergenlerin sosyal kimliklerinin gelişmesine katkı sağlamaktadır (Kılıç, 2010). Bu çalışmada bibliyoterapi konusuna değinilmemiştir. Kur’an oku-

manın ergenler üzerindeki etkisini istatistiksel verilerle ortaya koyması bakımından bu çalışma bibliyoterapi için önemli görülmektedir.

Yüksel'in (2011), "*Psikoterapötik Bir Teknik Olarak Hikâye ile Tedavi: Mevlânâ'nın Mesnevî'si Örneği*" adlı yüksek lisans tezi Din Psikolojisi Anabilim Dalı'nda Mehmet Atalay danışmanlığında hazırlanmıştır. Çalışmada hikâyelerle psikoterapi kullanımı "*Eriksoncu Psikoterapi, Davranışçı Psikoterapi, Bilişsel-Davranış Terapisi, Pozitif Psikoterapi ve Bibliyoterapi*" başlıkları ile ele alınmıştır. Bu araştırmada, Mesnevî'deki hikâyelere psikolojik yaklaşım getirilerek, hikâyelerin psikoterapötik etki ve özellikleri ortaya konulmuştur.

Din Psikolojisi Anabilim Dalı'nda bibliyoterapi konusunda yapılan en geniş kapsamlı araştırma Atalay'ın (2011) "*Dinsel Metin Okuyarak Psikolojik Zorluklarla Başa Çıkmak: Bibliyoterapinin Kapsamını Genişletmek*" isimli makalesidir. Atalay'a göre (2011) din, hayatı anlamlandırmada önemli bir rol oynamaktadır. Çağımızda psikoloji ve sosyoloji bilimlerinde dinin bilgelik boyutuna ihtiyaç duyulmaktadır. Dini metinlerde yer alan hikmetler yani bilgelik, psikolojik zorluklarla başa çıkmada etkili olabilmektedir. Bu bağlamda, dini metinlerin insana; yüksek özgüven, kuvvetli sorumluluk duygusu verdiği ve yaşam olayları ile başa çıkma cesareti sağladığını deneysel verilerle kanıtlanmıştır. Antik toplumlarda okunan yazılı eserlerin dini metinler ile ilişkili olduğu da düşünülebilir. Bibliyoterapi bilim, edebiyat, felsefe ve hatta din ile yazılmış metinleri içerebilir. Bibliyoterapinin kapsamı temel dinî metinler ve bu metinlerden esinlenerek yazılmış eserleri kapsayacak şekilde genişletilebilir. Bibliyoterapi sürecinde kişi, sadece hikâye kahramanı ile değil, kitabın yazarıyla da özdeşim kurabilmektedir. Bu makalede, dini metinlerin kişiler üzerindeki etkisini tespit etmek üzere dokuz kişi ile röportaj yapılmıştır (Atalay, 2011). Atalay'ın bu makalesinde bibliyoterapinin dini metinleri içine alacak şekilde genişletilmesi görüşü din psikolojisi alanında bibliyoterapinin kullanılması açısından önemli görülmektedir. Ayrıca "bibliyoterapi sürecindeki kişinin sadece hikâye kahramanı ile değil yazar ile özdeşim kurduğu" fikri, ilahi kitapların insan üzerindeki etkisini temellendirmede önemli olduğu düşünülmektedir.

Yukarıdaki bilgiler ışığında ülkemizdeki ilk bibliyoterapi çalışmalarının 1969'lu yıllara dayandığı görülmektedir. 1987 ve daha sonraki yıllarda Psikolojik Danışma ve Rehberlik Ana Bilim Dalı Başkanlığı akademisyenlerince bibliyoterapi araştırmalarının devam ettirildiği söylenebilir. Bu araştırmalarda daha çok bibliyoterapinin teorik boyutu üzerinde durulmuştur. Türkiye'de PDR alanında bibliyoterapi literatürü daha çok edebi metinler üzerinde olduğu görülmektedir. Bibliyoterapinin hedef kitlesi çocuklar, ilköğretim öğrencileri ve Gelişimsel Rehberlik Programı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Din Psikolojisi alanında bibliyoterapi konusunda yapılan en kapsamlı çalışma ise Atalay (2011)'in çalışmasıdır. Bu bilgiler ışığında ilahiyat ve din psikolojisi alanında kültürümüzdeki manevi

metinler ile oluşturulmuş bibliyoterapi uygulamalarına ihtiyaç duyulduğu görülmektedir.

1. Araştırmanın Problemi

“Manevi danışmanlıkta, bibliyoterapi tekniği nasıl uygulanabilir?” sorusu araştırmanın problem cümlesidir. Araştırmanın hipotezleri şunlardır:

- i. Manevi metinlerle yapılandırılmış bibliyoterapi uygulamasına katılan bireylerde, bu uygulamaya katılmayan bireylere göre algılanan stres düzeylerinde düşme olacaktır.
- ii. Manevi metinlerle yapılandırılmış bibliyoterapi uygulamasına katılan bireylerde, bu uygulamaya katılmayan bireylere göre olumlu dini başa çıkma düzeylerinde yükselme olurken, olumsuz dini başa çıkma düzeylerinde düşme olacaktır.
- iii. Deney grubunda, katılımcıların olumsuz dini başa çıkma düzeyi arttıkça algılanan stres düzeylerinde artma olacaktır. Deney grubunda, katılımcıların olumlu dini başa çıkma düzeyi yükseldikçe algılanan stres düzeyinde düşme olacaktır.

2. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Doğu kültürü bibliyoterapi için zengin bir tarih ve malzemeye sahiptir. Bu zengin mirasın içinde Anadolu ve Türk kültürünün özel bir yeri vardır. Kendi kültürel değerlerimizden yola çıkarak bibliyoterapi tekniği uygulamasının ortaya konulması araştırmamızın amacını oluşturmaktadır. Bu çalışma; din psikolojisi alanında kültürümüzün yüzyıllardır beslendiği manevi metinler ile yapılandırılmış bibliyoterapinin manevi danışmanlıkta nasıl uygulanacağına dair bir örnek olması açısından önemli görülmektedir.

3. Araştırmanın Sınırlılıkları

Bu araştırma, Ankara Çankaya Müftülüğü Mustafa Kemal Mahallesi Bereketli Cami Kur'an Kursu ve Cevizlidere Merkez Kur'an Kursu'na devam eden 18-63 yaş grubundaki 48 kadın ile sınırlıdır. Araştırmanın sınırlılıklarından biri de ölçme araçlarıdır. Bu bağlamda araştırma sonuçları Algılanan Stres Ölçeği ve Dini Başa Çıkma Ölçeği ile sınırlıdır.

4. Yöntem

1.1. Araştırma Deseni

Araştırmada deney-kontrol gruplu, ön test-son test ölçümlü deneysel bir desen kullanılmıştır. Araştırmada kullanılan 2x2'lik split-plot (karışık) desenden birinci

faktör işlem gruplarını (bir deney, bir kontrol); ikinci faktör de bağımlı değişkene ilişkin ölçümleri (ön test, son test) göstermektedir.

Araştırma desenine, Tablo 1.'de yer verilmiştir:

Tablo 1. Araştırmanın Deseni (2x2'lik Karışık Desen)

GRUPLAR	ÖNTEST	İŞLEM	SONTEST
Deney Grubu	Algılanan Stres Ölçeği (ASÖ) Dini Başa Çıkma Ölçeği (DBÇÖ)	Manevi metinlerle yapılandırılmış bibliyoterapi	Algılanan Stres Ölçeği (ASÖ) Dini Başa Çıkma Ölçeği (DBÇÖ)
Kontrol Grubu	Algılanan Stres Ölçeği (ASÖ) Dini Başa Çıkma Ölçeği (DBÇÖ)	İşlem Yok	Algılanan Stres Ölçeği (ASÖ) Dini Başa Çıkma Ölçeği (DBÇÖ)

1.2. Araştırmanın Çalışma Grubu

Literatürde, bibliyoterapinin uygulama alanlarından birisi okullar olduğu belirtilmiştir. Gelişimsel bibliyoterapi (Herbert & Furner, 1997; akt. Cook& Earles-Vollrath& Ganz, 2006: 92) ortamı olabileceği düşünülerek hayat boyu öğrenme programları içerisinde yer olan Kur'an kursunda uygulamanın gerçekleştirilmesine karar verilmiştir. Yine literatürde, bibliyoterapinin sınırlılıklarından biri katılımcıların okuma düzeyleri olarak ifade edilmiştir (Öner, 1987; 2007). Bu sebeple, araştırmanın Başkent Ankara'da ve sosyo-kültürel olarak üst bir düzeyde yer alan Çankaya'da, Çankaya Müftülüğü'ne bağlı Kur'an Kurslarında yapılmasına karar verilmiştir.

Araştırmanın 27.02.2014- 31.05.2014 tarihleri arasında gerçekleştirilebilmesi için proje önerisi Çankaya Müftülüğü'ne gönderilmiş ve araştırmaya uygun iki Kur'an Kursu'nun tespit edilmesi istenmiştir. Uygulama tarihinin belirlenmesinde, Kur'an Kurslarının eğitim öğretim dönemi dikkate alınmıştır. Resmi yazışmalar neticesinde, Çankaya Müftülüğü tarafından "Mustafa Kemal Mahallesi Bereketli Cami Kur'an Kursu" ve "Cevizlidere Merkez Kur'an Kursu" tespit edilmiştir. Yaygın eğitim kurumu olan Kur'an kursuna devam eden öğrencilerin kurstan ayrılma ya da devamsızlık yapmaları gibi sebepleri engellemek amacı ile tek sınıflı olan Bereketli Cami Kur'an Kursu deney grubu seçilmiştir. Dört sınıflı Cevizlidere Merkez Kur'an Kursu'nda kontrol grubu oluşturulmasına karar verilmiştir. Deney grubunda, 24 kişi oturumlara düzenli katılabileceğini belirtmiştir. Bu sebeple, Cevizlidere Merkez Kur'an Kursu'ndan uygulamaya katılmak isteyen gönüllü 24 kişi kontrol grubu olarak belirlenmiştir. Deney grubuna 12 oturumluk bibliyoterapi oturumları uygulanmış olup kontrol grubuna herhangi

bir işlem uygulanmamıştır. Deney grubundaki Kur'an kursu öğrencilerinin genelde ev hanımı ve çocuklu olmasından her bir katılımcının en az 9 oturuma katılması sağlanmıştır. Bu bağlamda, sadece dört katılımcı oturumlara düzenli devam etmemiştir. Düzenli devam etmeyen katılımcılara son hafta ek oturum yapılmıştır.

Araştırmada, çalışma grubunun özelliklerini ortaya koymak amacıyla Kişisel Bilgi Formu kullanılmıştır. Aşağıdaki başlıkta Kişisel Bilgi Formunun betimsel istatistik sonuçlarına yer verilmiştir.

4.2.1. Çalışma Grubunun Yaşı

Araştırmaya katılan bireylerin yaş aralığı 18-63 arasındadır. Deney grubunun yaşı 31-61 yaş aralığında değişirken kontrol grubunun yaşı 18-63 yaş aralığında değişmektedir.

2.2. 2. Çalışma Grubunun Doğum Yeri

Araştırmada, kontrol grubundan 1 kişi yurtdışı doğumludur. Diğer 47 kişinin doğum yerinin Akdeniz Bölgesi dışındaki altı bölgeye dağıldığı görülmektedir. Ayrıca çalışmamızın çoğunluğunu Ankara doğumlu kişiler oluşturmaktadır. Tablo 2'de Çalışma grubunun doğum yeri verilmiştir:

Tablo 2. Çalışma Grubunun Doğum Yeri

Doğum Yeri	Grup		Toplam
	Deney	Kontrol	
Afyon	2	0	2
Ankara	5	10	15
Ardahan	1	0	1
Balıkesir	1	0	1
Bolu	1	0	1
Çankırı	0	1	1
Çorum	0	1	1
Elazığ	0	1	1
Erzincan	0	1	1
Erzurum	1	0	1
Eskişehir	1	1	2
Gaziantep	1	1	2
K.Maras	0	1	1
Kayseri	1	0	1

Kırıkkale	1	0	1
Kırşehir	0	1	1
Malatya	1	0	1
Manisa	1	0	1
Nevşehir	1	0	1
Rize	0	1	1
Sivas	3	0	3
Tokat	0	1	1
Trabzon	2	0	2
Yurt dışı	0	1	1
Yozgat	1	2	3
Zonguldak	0	1	1
Toplam	24	24	48

4.2.3. Çalışma Grubunun Kaç Yıldır Ankara'da İkamet Ettiği

Tablo 3. Çalışma Grubunun Kaç Yıldır Ankara'da İkamet Ettiği

			Ankara'da kaç yıldan beri ikamet ediyorsunuz?						Toplam
			0-3 yıl	3-6 yıl	6-12 yıl	12-18 yıl	18-24 yıl	25 yıl ve üstü	
Grup	Deney	Sayı (N)	2	1	1	3	1	16	24
		Yüzde (%)	4,2%	2,1%	2,1%	6,3%	2,1%	33,3%	50,0%
	Kontrol	Sayı (N)	0	2	5	4	3	10	24
		Yüzde (%)	,0%	4,2%	10,4%	8,3%	6,3%	20,8%	50,0%
Toplam		Sayı (N)	2	3	6	7	4	26	48
		Yüzde (%)	4,2%	6,3%	12,5%	14,6%	8,3%	54,2%	100,0%

Deney ve kontrol grubu katılımcılarımızın çoğunluğunu 25 yıl ve daha fazla Ankara'da ikamet edenler oluşturmaktadır. Toplamda %54,20'si 25 yıl ve üstü, %14,60'ı 12-18 yıl, %12,50'si 6-12 yıl, % 8,30'u 18-24 yıl, %6,30'u 3-6 yıl ve % 4,20'si de 0-3 yıl arasında Ankara'da ikamet etmiştir.

4.2.4. Çalışma Grubunun Medeni durumu

Tablo 4. Çalışma Grubunun Medeni durumu

			Medeni Durumu			Toplam
			Bekar	Evli	Eşi Vefat Etmiş	
Grup	Deney	Sayı (N)	0	23	1	24
		Yüzde (%)	,0%	47,9%	2,1%	50,0%
	Kontrol	Sayı (N)	1	23	0	24
		Yüzde (%)	2,1%	47,9%	,0%	50,0%
Toplam		Sayı (N)	1	46	1	48
		Yüzde (%)	2,1%	95,8%	2,1%	100,0%

Katılımcıların çoğu evlilerden oluşmaktadır. Buna göre katılımcıların toplamda %95,8'i evli iken %2,1'i de bekâr ve eşi vefat etmiş kişilerden oluşmaktadır.

4.2.5. Çalışma Grubunun Meslek ve Eğitim Durumu

Çalışmamızda katılımcıların çoğunu ev hanımı oluşturmaktadır. Buna göre araştırmamıza katılanların toplamda %75'i ev hanımı iken %20,80'i diğer meslekte olup, % 2,10'u da memur ve işçidir. Eğitim durumları ele alındığında katılımcıların çoğunluğunu % 45,80 ile lise mezunları oluşturmaktadır. Bu veriyi % 22,90 ile ilkökul, % 14,60 ile yüksekokul, % 8,30 ile lisans, % 4,20 lisansüstü ve % 2,10 ile okuryazar ve ortaokul eğitime sahip bireyler takip etmektedir.

4.3. Manevi Metinlerle Yapılandırılmış Bibliyoterapi Programı

Manevi danışmanlıkta, manevi metinlerle yapılandırılmış bibliyoterapinin Kur'an Kursu öğrencilerinin algılanan stres ve dini başa çıkma üzerindeki etkisinin araştırıldığı bu çalışmada 12 oturumlu tema odaklı grup toplantıları tasarlanmıştır.

Literatürde, bibliyoterapinin rehber eşliğinde, terapötik amaçlara ulaşmak için kullanıldığı etkileşimli (interaktif) bir süreç olarak uygulandığı zaman çok daha etkili olacağına yer verilmiştir (Herbert & Furner, 1997; akt. Cook & Earles-Vollrath & Ganz, 2006: 92). Gladding & Gladding'e (1991) göre, bibliyoterapi yazılı materyaller bireysel ya da grup danışmanlığında "bibliocounseling" "bibliyodanışma" şeklinde uygulanabilir. Bibliyodanışmanlık sürecinde okuma materyallerinin etkisini artırmak üzere farklı edebi eserlerle birlikte ses ve video kasetleri, film kareleri, kayıtları ve diğer medya aygıtları da kullanılabilir. Bibliyodanışmanlıkta, oturuma başlamak için ideal yol, bireysel ya da grup oturumundan önce yazılı metinden bir parça okunmasıdır. Daha sonra oturuma katılanlara, okuduklarının üzerinde bıraktığı etkileri konuşmaları için sorular sorulur. Oturuma başlamak için diğer bir yol da, danışmanın her katılımcıdan

paylaşılan edebi parçanın sözel ya da yazılı olarak kişisel etkisini paylaşmasını istemek ve çalışmanın anlamı hakkında konuşmaktır. Bu teknik grup oturumunda yapılırsa, katılımcıların birbirlerinin deneyimlerinden iç görü ve bilgi elde ederler.

Cornett & Cornett'e göre, (1980) bibliyoterapinin bireysel ya da grup şeklinde uygulanmasında, uygulayıcının kullanacağı yöntemler şöyledir:

- Bireyi ya da bireyleri giriş aktiviteleri ile motive etme,
- Materyali okuması için zaman verme,
- Okunanların içselleştirilmesi için zaman tanıma,
- Birey ya da bireylere tartışma için süre tanıyarak soru cevap yöntemini kullanarak katılımcıların bibliyoterapi oturumunda öğrendikleri bilgilerin uygulamalarını, analiz ve sentez yapmalarını sağlama,
- Bu bilgilerin değerlendirilerek geri çağrılmasına yardımcı olma,
- Birey, bireyler ya da uygulayıcının değerlendirmeleri.

Yukarıdaki bilgilere dayanarak her oturum öncesinde yazılı materyaller deney grubundaki katılımcılara dağıtılmıştır. Katılımcıların, oturumlardan önce yazılı materyalleri okuyup gelmeleri istenmiştir. Oturuma başlarken uygulayıcı tarafından materyal yüksek sesle okunmuştur. Seçilen tema ile ilgili yazılı materyalin yanında sesli ve görüntülü yayınlardan oluşan bir program hazırlanmıştır. Katılımcılarla soru cevap tekniği kullanılarak tema ile ilgili düşünceleri, tecrübelerini aktararak grupla paylaşması sağlanmıştır. Her oturumun sonunda katılımcılara “bu oturumdan ne öğrendim?” sorusunu yazılı olarak cevaplamaları istenmiştir. 12. Oturumda ise katılımcılar “bibliyoterapi oturumlarının kendilerinde ne gibi etkileri” olduğunu yazılı olarak ifade etmiştir.

Tema odaklı grup toplantıları Özdoğan'ın (2010) yaptığı çalışmaya göre temellendirilmiştir. Buna göre oturumlar şu şekilde planlanmıştır:

Oturum Numarası:
Oturumun Teması:
Oturumun Amacı:
Uygulama:
İzlenimler:
Yaşamsal Ayrıntılar:

Bibliyoterapi Oturum Planı

12. Oturumun sonunda katılımcıların “bibliyoterapi oturumları sizi nasıl etkiledi?” sorusuna verdikleri yazılı cevaplara “Danışmanlık Seanslarındaki Yaşamsal Ayrıntılar (Özdoğan; 2010)” başlığı altında yer verilmiştir.

Bibliyoterapi oturumları, haftada bir olmak üzere 12 hafta boyunca devam etmiştir. Oturumlarda uygulanan yazılı materyaller temalara göre “Kur’an-ı Kerim, hadisler, Mevlana ve Yunus Emre’nin eserleri, Erzurumlu İbrahim Hakkı Tefviznamesi, Nasrettin Hoca Fıkraları”ndan derlenmiştir.

Araştırma yapılmadan önce temaları belirlemek üzere Kırıkkale’de farklı kadın grupları ile pilot çalışma gerçekleştirilmiştir. Pilot çalışmalar esnasında temalar ve temalara uygun “ayet, hadis, kıssa, hikaye ve fıkralar” tespit edilmiştir. Bu süreçte manevi metinlerin kaynakları olan “Kur’an-ı Kerim, hadisler, Mevlana ve Yunus Emre’nin eserleri, Erzurumlu İbrahim Hakkı Tefviznamesi, Nasrettin Hoca Fıkraları” taranmıştır. Oturumlardaki görsel malzemeler internet ortamından sağlanmıştır.

Oturumların süresi Kur’an Kursu’nun haftalık ders planı çerçevesinde planlanmıştır. Buna göre her bir oturum, 45 dakikalık iki ders süresi olan 90 dakika olarak belirlenmiştir. 27.02.2014- 31.05.2014 tarihleri arasında gerçekleştirilmiştir. Birinci ve on ikinci oturumda Algılanan Stres ve Dini Başa Çıkma ölçekleri ön test-son test şeklinde katılımcılara uygulanmıştır. Kontrol grubuna herhangi bir işlem uygulanmamıştır.

Manevi metinlerle yapılandırılmış bibliyoterapinin Kur’an Kursu öğrencilerinin algılanan stres ve dini başa çıkma düzeyleri üzerindeki etkilerine yönelik hazırlanan oturumlardaki temalar şöyledir:

1. Oturum: Tanışma, Grup ortamının oluşturulması
2. Oturum: Hayatın Anlamı, Varoluş
3. Oturum: Sabır ve Teslimiyet
4. Oturum: Kendini Bilme
5. Oturum: Allah Tasavvuru
6. Oturum: Niyet
7. Oturum: Tövbe
8. Oturum: Bela ve İmtihan
9. Oturum: Hayır ve Şer
10. Oturum: Hz. Yunus Kıssası ve Öfke Yönetimi
11. Oturum: Kulluk Bilinci ve Toplumsal Bilinç
12. Oturum: Kapanış ve Değerlendirme

4.4. Araştırmanın Veri Toplama Araçları

4.4.1. Kişisel Bilgi Formu

Katılımcıların cinsiyeti, doğum yeri, kaç yıldır Ankara’da yaşadıkları, medeni durumu, meslek ve eğitim durumu ile ilgili sorular yer almaktadır.

4.4.2. Algılanan Stres Ölçeği (ASÖ)

Cohen, Kamarcık ve Mermestein (1983) tarafından geliştirilen Algılanan Stres Ölçeği (ASÖ)'nin Türkçe uyarlaması, güvenilirlik ve geçerlilik analizi Mehmet Eskin, Hacer Harlak, Fatma Demirkıran, Çiğdem Dereboy (2013) tarafından yapılmıştır. Bu ölçek kişilerin psikolojik açıdan hayatındaki birtakım durumları ne derece stresli algıladığını ölçmek için hazırlanmıştır. Bu çalışmada ölçeğin iç tutarlık güvenilirliği Cronbach alfa katsayısı 0,84 olarak hesaplanmıştır. Bu da ASÖ'nin yeterli düzeyde güvenilirliğe sahip olduğunu göstermektedir. ASÖ'de katılımcılar 14 maddeden oluşan ve "Hiçbir zaman (0)" ile "Çok Sık (4)" arasında değişen 5'li Likert tipi ölçek üzerinden değerlendirilmiştir. ASÖ'nin puanları, ters puanlanan maddeler (4,5,6,7,9,10,13) göz önüne alınarak toplamda 0 ile 56 arasında değişmektedir. Yüksek puan kişinin stres seviyesinin yüksek olduğunu göstermektedir (Eskin ve ark., 2013).

4.4.3. Dini Başa Çıkma Ölçeği (DBÇÖ)

Bu ölçek, katılımcıların karşılaştıkları problemlerde dini başa çıkma etkinliklerini ve onlara başvurma sıklıklarını ölçmektedir. Ayten (2012), DBÇÖ'ni hazırlarken temel olarak Pargament, Koenig ve Perez'in geliştirdiği ölçeklerden faydalanmıştır. Ölçek, öncelikle dini başa çıkma etkinliklerini içeren 60 soruluk bir havuzdan oluşturulmuştur. Daha sonra uzmanlarla yapılan görüşmeler ve hazırlanan ölçeğin geçerliliği-güvenirliliği için yapılan faktör analizleri sonucunda dokuz alt boyutlu (33 ifade) bir dini başa çıkma ölçeği ortaya çıkmıştır. DBÇÖ'de katılımcılar 33 maddeden oluşan ve "Hiçbir zaman" ile "Her zaman" arasında değişen 5'li Likert tipi ölçek üzerinden değerlendirilmiştir (Ayten, 2012).

4.5. Verilerin Analizi

Burada, deney ve kontrol grubunun ön testte, son testte ve toplamda (N=48) elde edilen puanlarının sonucunda ölçekler için hangi analizin uygulanacağı incelenmiştir. İstatistiksel işlemleri yapmak üzere SPSS 15 kullanılmıştır. Analizler % 95 anlamlılık düzeyinde ($p < 0,05$) incelenmiştir.

Algılanan Stres Ölçeği için deney ve kontrol grubunun ön test, son test ve toplamda elde edilen puanlarına Kolmogorov-Smirnov Test'i uygulanarak normallik testi incelenmiştir. Analiz sonucunda ($p > 0,05$) ASÖ'nin normal dağıldığı görülmüştür. Bu bağlamda ASÖ analizinde normallik testleri uygulanmıştır. Dini Başa Çıkma Ölçeği için deney ve kontrol grubunun ön test, son test ve toplamda elde edilen olumlu ve olumsuz dini başa çıkma puanlarına Kolmogorov-Smirnov Test'i uygulanarak normallik testi incelenmiştir. Analiz sonucunda ($p > 0,05$) DBÇÖ'nin olumlu ve olumsuz dini başa çıkma üst faktörlerinin normal dağıldığı görülmüştür. Bu bağlamda DBÇÖ'nin olumlu ve olumsuz dini başa çıkma üst faktörlerinin analizinde normallik testleri uygulanmıştır.

5. Bulgular

Araştırmanın hipotezleri şu iki başlıkta incelenmiştir:

1. Deney ve kontrol grubunda ön testin karşılaştırılması,
2. Deney ve kontrol grubunda son testin karşılaştırılması,
3. Deney grubunda Dini Başa Çıkma ile Algılanan Stres Ölçekleri arasındaki ilişkinin incelenmesi

5.1. Manevi Metinlerle Yapılandırılmış Bibliyoterapi Uygulamasına Katılan Bireylerde, Bu Uygulamaya Katılmayan Bireylere Göre Algılanan Stres Düzeylerinin İncelenmesi

Algılanan Stres Ölçeği (ASÖ) Ön Test Karşılaştırılması

Bibliyoterapi uygulanmadan yapılan ön testte, deney ve kontrol grubu arasında ASÖ puanı açısından anlamlı bir farklılık olmaması beklenmektedir. Araştırmada, deney ve kontrol grubu olmak üzere iki değişken olduğundan t-test istatistiği uygulanmıştır.

Tablo 5. ASÖ'de Ön Testin Karşılaştırılması Grup İstatistikleri

	Grup	N	Ortalama (\bar{X})	Std. Sapma (S)	sd	t	P değeri
Bibliyoterapi Öncesi ASÖ	Deney	24	28,4167	7,12568	46	1,110	0,273
	Kontrol	24	25,8750	8,66433			

$p > 0,05$

Tablo 5'da görüldüğü ve beklendiği gibi bibliyoterapi uygulanmadan önce deney ve kontrol grubunda anlamlı bir farklılık olmadığı görülmektedir ($p > 0,05$)

Algılanan Stres Ölçeği (ASÖ) Son Test Karşılaştırılması

Tablo 6. ASÖ'de Son Testin Karşılaştırılması Grup İstatistikleri

	Grup	N	Ortalama (\bar{X})	Std. Sapma (S)	sd	t	P değeri
Bibliyoterapi Sonrası ASÖ	Deney	24	14,9167	7,24669	46	-6,081	0,000
	Kontrol	24	26,6667	6,09110			

$p < 0,05$

Tablo 6’de görüldüğü gibi bibliyoterapi uygulaması sonrasında deney ve kontrol grubu arasında anlamlı bir farklılık gerçekleşmiştir ($p=0,00 < 0,05$). Tablo 7’de ön test ve son test ASÖ puanlarının karşılaştırılması verilmiştir. “Manevi metinlerle yapılandırılmış bibliyoterapi uygulamasına katılan bireylerde, bu uygulamaya katılmayan bireylere göre algılanan stres düzeylerinde düşme olacaktır” hipotezine göre Tablo 6’deki verilere bakıldığında deney grubunun algılanan stres düzeylerinde düşme görülmektedir. Tablo 5’de deney grubunun ön test ortalama puanı 28,4167 iken Tablo 6’de deney grubunun son test ortalama puanı 14,9167’ye düşmüştür. Bu bulgu manevi danışmanlıkta uygulanan bibliyoterapi uygulamasının algılanan stres seviyelerinin düşmesinde %50 oranında etkili olduğu sonucunu göstermektedir.

Tablo 7. ASÖ’nin Deney /Kontrol Grubunun Öntest ve Sontest Puanları

	Deney Grubunun Algılanan Stres Ölçeği	
	Öntest Puanları	SonTest Puanları
1*	32*	30*
2	35	9
3	33	15
4	33	12
5	22	17
6	24	6
7	31	10
8	27	19
9	25	15
10	17	4
11	25	18
12	40	26
13	45	21
14	29	11
15	32	7
16	34	13
17	26	9
18	27	12
19	26	6
20	19	11
21*	26*	22*
22*	32*	30*
23*	12*	15*
24	30	20

	Kontrol Grubunun Algılanan Stres Ölçeği	
	Öntest Puanları	SonTest Puanları
1	13	15
2	20	17
3	14	24
4	36	24
5	26	26
6	33	26
7	35	31
8	21	19
9	35	40
10	20	29
11	25	31
12	33	33
13	23	25
14	21	28
15	31	24
16	31	17
17	36	30
18	19	23
19	10	24
20	23	28
21	25	34
22	39	34
23	38	33
24	14	25

Tablo 7'de görüldüğü gibi deney grubunda * işaretlenenler, oturumlara düzenli olarak katılmamıştır. Bu durumun ASÖ puanlarını etkilediği görülmektedir. Düzenli olarak oturumlara katılan bireylerin algılanan stres düzeyinde önemli oranda düşüş görülmüştür.

5.2. Manevi Metinlerle Yapılandırılmış Bibliyoterapi Uygulamasına Katılan Bireylerde Bu Uygulamaya Katılmayan Bireylere Göre Dini Başa Çıkma Düzeylerinin İncelenmesi

Dini Başa Çıkma Ölçeği (DBÇÖ) Ön Test Karşılaştırılması

Bibliyoterapi uygulanmadan yapılan ön testte, hem olumlu dini başa çıkma hem de olumsuz dini başa çıkma düzeylerinde deney ve kontrol grubu arasında

anlamli bir farklılık olmaması beklenmektedir. Araştırmada, deney ve kontrol grubu olmak üzere iki değişken olduğundan t-test istatistiği uygulanmıştır.

Tablo 8. DBÇÖ Ön Test Karşılaştırılması Grup İstatistikleri

	Grup	N	Ortalama (\bar{X})	Std. Sapma (S)	sd	t	P değeri
Bibliyoterapi Öncesi Olumlu DBÇÖ	Deney	24	4,0503	0,41172	46	0,717	0,477
	Kontrol	24	3,9721	0,33998			
Bibliyoterapi Öncesi Olumsuz DBÇÖ	Deney	24	2,0253	0,39297	46	1,481	0,145
	Kontrol	24	1,8240	0,53715			

$p > 0,05$

Tablo 8’de görüldüğü ve beklendiği gibi bibliyoterapi öncesi olumlu / olumsuz dini başa çıkma düzeylerinde deney ve kontrol grubunda anlamlı bir farklılık olmadığı görülmektedir ($p > 0,05$).

Dini Başa Çıkma Ölçeği (DBÇÖ) Son Testin Karşılaştırılması

Tablo 9. DBÇÖ’de Son Testin Karşılaştırılması Grup İstatistikleri

	Grup	N	Ortalama (\bar{X})	Std. Sapma (S)	sd	t	P değeri
Bibliyoterapi Sonrası Olumlu DBÇÖ	Deney	24	4,3846	0,39808	46	2,568	0,014
	Kontrol	24	4,1023	0,36281			
Bibliyoterapi Sonrası Olumsuz DBÇÖ	Deney	24	1,3885	0,46076	46	-3,351	0,002
	Kontrol	24	1,8515	0,49594			

$p < 0,05$

Tablo 9’de görüldüğü gibi bibliyoterapi sonrasında, deney ve kontrol grubu arasında anlamlı bir farklılık gerçekleşmiştir ($p < 0,05$). “Manevi metinlerle yapılandırılmış bibliyoterapi uygulamasına katılan bireylerde, bu uygulamaya katılmayan bireylere göre olumlu dini başa çıkma düzeylerinde yükselme olurken olumsuz dini başa çıkma düzeylerinde düşme olacaktır” hipotezine göre Tablo 9’daki verilere bakıldığında deney grubunun olumlu dini başa çıkma seviyelerinde yükselme olurken olumsuz dini başa çıkma düzeylerinde düşme görülmektedir.

Deney grubunun olumlu dini başa çıkma ön test ortalama puanı 4,0503’ten 4,3846’ya yükselmiştir. Kontrol grubu olumlu dini başa çıkma ön test ortalama

puanı da 3,9721'den 4,1023'e yükselmiştir. Bu verilere göre çalışma grubunu oluşturan Kur'an kursu öğrencilerinin olumlu dini başa çıkma etkinliklerini genellikle kullandığı görülmektedir.

Deney grubunun olumsuz dini başa çıkma ön test ortalama puanı 2,0253'den 1,3885'e düşmüştür. Bu veriye göre, bibliyoterapi oturumları olumsuz dini başa çıkma seviyesi üzerinde %30 oranında bir düşüşte etkili olduğu görülmektedir.

Kontrol grubu olumsuz dini başa çıkma ön test ortalama puanı 1,8240'dan 1,8515'e yükselmiştir. Bu veride, bibliyoterapi oturumları yapılmayan kontrol grubunda olumsuz dini başa çıkma kullanım sıklığında artış olduğu görülmektedir. Bu artış, Kur'an Kurslarında verilen bilginin içeriğinden kaynaklanabilir.

5.3. Deney Grubunda Dini Başa Çıkma ile Algılanan Stres Ölçekleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi

Tablo 10. Olumlu DBÇÖ ve ASÖ

			Olumlu DBÇÖ	ASÖ
Spearman'nın rho değeri	Deney Grubu Olumlu DBÇÖ	Korelasyon Katsayısı	1,000	-0,488(*)
		P değeri	.	,000
		N	48	48
	Deney Grubu ASÖ	Korelasyon Katsayısı	-0,488(*)	1,000
		P değeri	,000	.
		N	48	48

* Korelasyon 0,01'lik anlamlılık düzeyindedir. $p < 0,01$

Tablo 11. Olumsuz DBÇÖ ve ASÖ

			Olumsuz DBÇÖ	ASÖ
Spearman'nın rho değeri	Deney Grubu Olumsuz DBÇÖ	Korelasyon Katsayısı	1,000	0,539(*)
		P değeri	.	0,000
		N	48	48
	Deney Grubu ASÖ	Korelasyon Katsayısı	0,539(*)	1,000
		P değeri	0,000	.
		N	48	48

* Korelasyon 0,01'lik anlamlılık düzeyindedir. $p < 0,01$

Tablo 10'te görüldüğü gibi deney grubu olumlu DBÇÖ puanı ile ASÖ puanı arasında negatif yönlü bir ilişki vardır ($p<0,01$). Spearman Korelasyon katsayısı da -0,488 olarak hesaplanmıştır. Başka bir ifade ile algılanan stres seviyesinde düşme oldukça olumlu dini başa çıkma düzeyinde yükselme olmuştur. Tablo 11'de görüldüğü gibi deney grubu olumsuz DBÖ puanı ile ASÖ puanı arasında pozitif yönlü bir ilişki vardır ($p<0,01$). Spearman korelasyon katsayısı da 0,539 olarak hesaplanmıştır. Bu bağlamda, olumsuz dini başa çıkma düzeyi arttıkça algılanan stres seviyesinde yükselme olmuştur.

6. Tartışma

6.1. Algılanan Stres Düzeyine Dair Tartışma

Araştırmanın iki farklı zamanda yapılan ön test ve son test ölçümü sonunda elde edilen verilere uygulanan istatistiksel analize dair bulgular, manevi metinlerle yapılandırılmış bibliyoterapi uygulanan katılımcıların (deney grubunun), bu uygulamaya katılmayanlara (kontrol grubu) göre algılanan stres seviyelerinde anlamlı bir şekilde düşme olduğunu göstermiştir. Aynı bulgular, manevi metinlerle yapılandırılmış bibliyoterapi uygulanan katılımcıların (deney grubunun), algılanan stres seviyelerinin uygulama öncesine göre % 50 oranında düştüğünü göstermiştir (Bkz. Tablo 5-6). Bibliyoterapi oturumları yapılamayan kontrol grubunda, ASÖ puanlarında anlamlı bir etkileşim olmamıştır. Araştırmada yer alan “manevi metinlerle yapılandırılmış bibliyoterapi uygulamasına katılan bireylerde, bu uygulamaya katılmayan bireylere göre algılanan stres düzeylerinde düşme olacaktır” hipotezi araştırma bulgularına göre doğrulanmıştır. Bu bulgu, bilişsel bibliyoterapide sadece edebiyat eserleri ile değil kaliteli yazılı malzeme kullanılarak terapötik fayda sağlanabileceği (Glasgow & Rosen, 1978; akt. Shechtman, 2009: 23) görüşünü desteklemiştir. Aynı zamanda literatürdeki, bibliyoterapinin bilişsel düzeyde katılımcılara uygun rehberlik yaparak olabilecek potansiyel problemler ve bundan dolayı istenmeyen stresi engellemek ya da azaltmak için seçici stratejiler öğretebileceği (Gladding&Gladding, 1991) ve stres, anksiyete, yas ile başa çıkmaya yardım ettiği (Cook & Earles-Vollrath & Ganz, 2006) bulgularıyla örtüşmektedir. Kilfedder ve arkadaşlarının (2010) İngiltere’de yaptığı araştırmada bibliyoterapinin mesleki stresi azaltmada, telefonla ve yüz yüze yapılan danışmanlıkla aynı etkiye sahip olduğu ortaya çıkmıştır.

Manevi metinlerle yapılandırılmış bibliyoterapinin katılımcıların algılanan stres düzeyinde anlamlı bir düşüş göstermiş olması, manevi bakım ve manevi danışmanlık için önemli bir bulgudur. Bu bulgu, ülkemizde yeni bir teknik olan bibliyoterapinin manevi danışmanlıkta ve yaygın eğitim kurumu olan Kur’an kurslarında uygulanabilirliğini ve algılanan stres üzerindeki etkililiğini ortaya koymuştur.

6.2. Dini Başa Çıkma Düzeyine Dair Tartışma

Araştırma sonucunda elde edilen bulgular “manevi metinlerle yapılandırılmış bibliyoterapi uygulamasına katılan bireylerde (deney grubunun) bu uygulamaya katılmayan bireylere göre (kontrol grubuna) olumlu dini başa çıkma düzeylerinde yükselme olurken, olumsuz dini başa çıkma düzeyinde düşme olacaktır” hipotezini doğrulamaktadır (Bkz. Tablo 8-9).

Deney grubunun olumlu dini başa çıkma seviyelerinde yükselme olurken, olumsuz dini başa çıkma düzeylerinde düşme görülmüştür. Deney grubunun olumlu dini başa çıkma ön test ortalama puanı 4,0503’ten 4,3846’ya yükselmiştir. Kontrol grubu olumlu dini başa çıkma ön test ortalama puanı da 3,9721’den 4,1023’e yükselmiştir. Bu bulgu, çalışma grubunu oluşturan Kur’an kursu öğrencilerinin çoğunlukla olumlu dini başa çıkma etkinliklerini kullandığı şeklinde yorumlanabilir.

Deney grubunun olumsuz dini başa çıkma ön test ortalama puanı 2,0253’den 1,3885’e düşmüştür. Bu bulguya göre, manevi metinlerle yapılandırılmış bibliyoterapi oturumlarının olumsuz dini başa çıkma seviyesi üzerinde % 30 oranında bir düşüşte etkili olduğu görülmüştür. Kontrol grubunun olumsuz dini başa çıkma ön test ortalama puanı 1,8240’dan son testte 1,8515’e yükselmiştir. Bu veri, bibliyoterapi oturumları yapılmayan kontrol grubunda olumsuz dini başa çıkma düzeyinde yükselme olduğunu göstermektedir (Bkz. Tablo 8-9). Bu bulgu Kur’an kurslarında, daha çok olumsuz dini başa çıkma etkinliklerine zemin hazırlayabilecek bir eğitim programı sunulduğunu gösterebilir.

Bibliyoterapi oturumları sonunda deney grubunun kontrol grubuna göre anlamlı bir şekilde olumlu dini başa çıkma düzeyinin yükselip, olumsuz dini başa çıkma düzeyinin anlamlı bir şekilde düşmesi dini başa çıkmanın öğrenilmesi açısından literatürle uyumlu görülmektedir. Pargament & Brant (1998; Akt. Ayten 2012) dini başa çıkmanın din görevlilerinin eğitiminde ve danışmanlık faaliyetlerinde önemini vurgulamıştır. Folkman & Moskowitz (2004; Akt. Ayten, 2012), dini başa çıkma etkinliklerinin hayatın içerisinde öğrenildiği gibi danışmanlık faaliyetleri içerisinde öğrenilebileceğini belirtmiştir.

DBCÖ’nün dokuz alt boyutu incelendiğinde “Allah’a yönelme, dini yaklaşma, şerre yorma ve hayra yorma ve kişiler arası dini hoşnutsuzluk” alt boyutlarında, bibliyoterapi grup üyeleri üzerinde etkili olmuştur. Dini başa çıkma etkinliklerinden “dini yalvarma, dini dönüşüm, dini istikamet arayışı ve manevi hoşnutsuzluk” boyutlarında bibliyoterapinin etkili olmadığı görülmüştür. Bu bulgu katılımcıların İslam dininin bazı olumlu motiflerini yaşamlarında sıklıkla kullandıklarını göstermektedir. Ayten’in (2012) yaptığı çalışmada katılımcıların “Allah’a yönelme, hayra yorma, dini yalvarma” şeklindeki başa çıkma etkinliklerini sıkça kullandıkları görülmüştür. Aynı çalışmada, katılımcıların “dini dönüşüm” ve “dini istikamet arayışı” eğilimleri, diğer olumlu dini başa

çıkma etkinliklerini kullanma sıklığına göre daha düşük düzeyde olduğu tespit edilmiştir. Ayten (2012), “Allah’a yönelme, dini yakınlaşma, hayra yorma” boyutlarını içeren dini başa çıkma etkinliklerinin anlamın korunmasına yönelikken “dini dönüşüm” ve “dini istikamet arayışı” boyutuna giren dini başa çıkma etkinliklerinin anlamın dönüştürülmesiyle ilgili olduğunu ifade etmiştir.

Literatürde, kişinin yaşadığı problemlerle başa çıkmasında bibliyoterapinin kullanılmasına dair araştırmalar (Shechtman, 2009; Grier & Nauman, 2006; Forgan, 2002; Cook & Earles-Vollrath & Ganz, 2006; Briggs & Pehrsson, 2008; Bibliyoterapi, 1982) vardır. Araştırmada, bibliyoterapi oturumlarının, katılmayanlara göre olumlu dini başa çıkma düzeylerinin anlamlı bir şekilde yükselmesi ve olumsuz dini başa çıkmanın anlamlı bir şekilde düşmesi bulgusu bulgusu; Atalay’ın (2011) dini metinlerde yer alan hikmetlerin psikolojik zorluklarla başa çıkma etkili olabileceği görüşü ve Eryücel’in (2013) olumlu dini başa çıkma etkinliklerinin kazandırılmasında Kur’an-ı Kerim ve peygamber kıssalarının kullanılabileceği önerisi ile örtüşmektedir.

6.3. Ölçekler Arası Korelasyon İlişkilerine Dair Tartışma

Deney grubu olumlu Dini Başa Çıkma Ölçeği (DBÇÖ) puanı ile Algılanan Stres Ölçeği (ASÖ) puanı arasında negatif yönlü bir ilişki bulunmuştur. Olumlu dini başa çıkma düzeyinde yükselme oldukça, algılanan stres seviyesinde düşme olmuştur. Deney grubu olumsuz DBÇÖ puanı ile ASÖ puanı arasında pozitif yönlü bir ilişki ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda, olumsuz dini başa çıkma düzeyi arttıkça algılanan stres seviyelerinde yükselme olmuştur (Tablo 10-11). Bu bulgu, Pargament ve Brant’ın (1998; Akt. Ayten, 2012) araştırmalarında ortaya çıkan “*olumsuz bir olayı, Allah’ın cezalandırması şeklinde değerlendirmenin olumsuz ruh halinin oluşmasına ve stres düzeyinin artmasına sebep olacağı*” görüşü ile desteklendiği görülmektedir.

Yapılan pek çok araştırmada, olumlu dini başa çıkma etkinliklerini kullanmanın düşük düzeyde depresif semptomlar, insanlarla yakın ilişkiler kurma ve psikolojik sağlık arasında olumlu bir ilişki tespit edilmiştir. Olumsuz dini başa çıkma stratejilerini kullanma ve depresyon semptomları arasında olumlu ilişki gözlenmiştir (Pargament vd., 1998; Harrison vd., 2001; Akt. Ayten, 2012: 70).

Yurt dışında bibliyoterapi gelişimsel ve klinik psikolojide kullanılmıştır. Yapılan araştırmalarda bibliyoterapinin etkili bir teknik olduğu ortaya konmuştur (Gavigan & Kurtts, 2011; Febraro, 2005; Hagen, 1974), [Naylor](#) vd., 2010; Forgan, 2002; McMillen & Pehrsson, 2004; Rapee, Abbott, Lyneham; 2006; Cook & Earles-Vollrath & Ganz, 2006; Briggs & Pehrsson, 2008; Cook & Earles-Vollrath & Ganz, 2006; McCulliss 2012; McKenna, Hevey & Martin 2010). Ülkemizde bibliyoterapinin etkililiğini ölçen sınırlı sayıda araştırma arasında yer alan Yılmaz (2002) ve Aracı’nın (2007) araştırma sonuçlarında olduğu gibi araştırmada da

bibliyoterapinin etkili olduğu görülmüştür. Araştırma bulguları, Atalay'ın (2011) bibliyoterapinin kapsamının temel dinî metinler ve bu metinlerden esinlenerek yazılmış eserleri kapsayacak şekilde genişletilmesi fikrini desteklemektedir.

6.4. Manevi Metinlerle Yapılandırılmış Bibliyoterapi ve Tema Odaklı Grup Toplantılarının Araştırma Bulguları Üzerindeki Etkilerinin Tartışılması

Araştırma bulgularına göre, manevi metinlerle yapılandırılmış bibliyoterapi oturumlarına katılan bireylerin algılanan stres düzeylerinin düşmesinde, olumlu dini başa çıkma düzeyinin yükselmesinde ve olumsuz dini başa çıkmanın düşmesinde etkili olduğu ortaya çıkmıştır. Bu bulgu, literatürde geçen yapılandırılmış materyallerin üzüntüyü azaltabileceği (McKenna Hevey & Martin, 2010) ve Atalay'ın (2011) dini metinlerde yer alan hikmetlerin psikolojik zorluklarla başa çıkmada etkili olabileceği görüşleri ile örtüşmektedir.

Bibliyoterapi oturumları sonucunda, grup üyelerinden Orkide (yaş, 31) bibliyoterapinin kendisi üzerindeki etkisini şöyle kaleme almıştır: *“Zor ve sıkıntılı olaylarla karşılaştığımda, önceden çaresiz, ezilmiş ve dünya yıkılmış ben altında kalmışım gibi hissederdim. Şimdi ise ‘her işte bir hayır vardır’ diyerek olaylara daha mantıklı yaklaşabiliyorum, kendimi daha güçlü hissediyorum. Önceden de çok stresli biri değildim fakat bir olay yaşadığımda, birden çok sinirlenir ve sesimin fazla yükseldiğinden dolayı üzüldüm. Şimdi bu olaylara daha mantıklı yaklaşarak, iyi bir dinleyici olarak ve daha sabırlı bir şekilde çözeceğimi düşünüyorum. Bibliyoterapi oturumları görebileceğim ve düşünebileceğim alanın derecesini yükseltti. Okuduğumuz hikâyeler bana yaşadığımız olayların sadece tek yönden değil, sağının, solunun, arkasının da olduğunu düşünerek değerlendirmemiz gerektiğini öğretti.”*

Grup üyelerinden Yağmur (yaş, 45) oturumlar sonunda kazandığı farkındalıkları şu şekilde değerlendirmiştir: *“Kur’an-ı Kerim, dini bilgiler öğrenmeyi ve bibliyoterapi oturumlarına katılmayı ben hayatımda bir milat olarak görüyorum. Olaylar karşısındaki tavır ve davranışlarım, hayata baktığım pencere, gördüğüm manzara, kısaca her şey bana daha güzel görünüyor. Kesinlikle şunu net söyleyebilirim ki artık daha mutlu, daha umutlu, kendine var olan şeylerin veya olmayan şeylerin daha farkında bir anne, bir arkadaş, bir komşu oldum. Korkudan çok heyecan, mutluluk, tarif edemeyeceğim uçuş uçuş bir şeyler hissediyorum iç dünyamda. Sahip olduklarım, olamadıklarım ve isteklerim, hedefim artık her şey daha net ve farklı bir anlam yüklü. Çoğunlukla zor ve sıkıntılı zamanlarda aklıma çok gelen Allah'ım şimdi nefeste, suda, çiçekte, kuşta, yağmurda her şeyde anlamlanıyor. Üzülüp, yüküm ağır dediğim an ‘O beni biliyor. Gücümü de biliyor, yine de arz et duruşunu, dertleş, konuş ferahlarsın’ diyor yüreğim.”*

Meryem (yaş, 59) bibliyoterapi süreci hakkında şunları ifade etmiştir: *“Bibliyoterapi uygulamalarından sonra farklı bir bakış açısı, benim görüş ve*

düşüncelerime destek oldu. Umut, hoşgörü ve mutluluk kalbime katıllı Rab-bime sığınmak, öfke ve hırsın Şeytan'dan olduğunu bilmek, Şeytan'ın emrettiği konulardan uzak durmayı istemek ve durmakla Rabbimle kucaklaştığımı ve her yerde, her zaman benimle olduğunu bilmek beni mutlu etti. Bibliyoterapiden sonra sıkıntılı anlarımda büyük değişiklikler oldu. Çünkü sıkıntının şey veya kişi ile ilgili ise onun tarafından bakmayı ve onu değiştirmek değil kendimi değiştirecek, kendimi değerli hissetmek egosuyla değil sıkıntıya çözüm aramaya başladım.”

İnci (yaş, 52) manevi metinlerle yapılandırılmış oturumlar hakkında şu değerlendirmelerde bulunmuştur: *“Stres yönetimi gibi eğitimlere daha önce de katılmışım ancak bu eğitimlerden pek fayda görmemişim. Sanırım bunun sebebi arkasında Allah gibi bir dayanak olmayıştıydı. Ancak bibliyoterapi oturumları, gerçekten de maneviyatımı önemi ölçüde değiştirdi. Gelecek ile ilgili hep karamsar düşüncelerim, kaygılarım varken, bibliyoterapi sonucunda bu kaygılarımın önemli ölçüde azaldığını hissettim. Allah'a inancım sonsuz olmasına rağmen güvenim azmış meğer. Yaşadığımız her şeyin, her olayın Allah'tan olduğunu anımsamak, hatırlamak gerek. Ben sadece ibadetlerim esnasında Allah'a yönelirdim, onun dışında yaşadığım olayları yorumlarken 'Allah böyle istemiş' diye düşünmezdim. 'Allah' lafzı birçoğumuzun dilinde sadece, ruhumuza işlememiş. Bibliyoterapi sayesinde kişi, ruhunun derinliklerine inebiliyor ve bazı detayları görebiliyor. Burada öğrendiklerimin çoğunu henüz hayata geçiremedim belki ama inşallah zamanla bunu yapabileceğim.”*

Yukarıda yer verilen bazı grup üyelerinin oturumlardaki öznel tecrübelerinin literatürdeki Kur'an-ı Kerim'in insanlara yol gösterdiği (Bakara, 2/185; 53), şifa olduğu (Fusilet, 41/44, kalpleri canlandırdığı (Şura, 42/52) doğruyu yanlıştan ayırt edebilecek bir furkan olduğu (Enfal, 8/29); Kur'an kıssalarının tarihin herhangi bir döneminde “bilgi, basiret, kılavuzluk” sağladığı (Atalay, 2012:175); sözün ruhlar üzerinde etkili olduğu (Buhari, Kitabu't-Tıb, Hadis No: 1938; Buhârî, “Tıb”, 51; Müslim, “Cum'a”, 47), mesellerin muhatapların düşünmesi ve örneklerden ders almasını sağladığı (Çetiner, 2004:29/299-301); hikâyelerin içeriklerini özümseyen, onlardan sonuç çıkarıp içselleştiren dinleyici ve okuyucular için tedavi edici özelliği bulunduğu (Peseschkian, 2008), Mesnevi hikâyelerinin sorun çözmeyi öğrettiği ve farkındalık kazandırdığı (Tarhan, 2012), Yunus Emre şiirlerinin insanlara duygu ifadelerini tekrar yaşamasını sağlayarak kin, öfke, nefret, pişmanlık gibi olumsuz duyguların yerine merhamet, bağışlayıcılık, şefkat insanları sevme, iyilik yaparak mutlu olma, iç huzuru gibi duyguları yerleştirdiği (Tarhan, 2013) bilgileriyle örtüştüğü görülmektedir.

Literatürde, bibliyoterapinin rehber eşliğinde, terapötik amaçlara ulaşmak için etkileşimli (interaktif) bir süreç olarak uygulandığı zaman çok daha etkili olacağına yer verilmiştir (Herbert & Furner, 1997; akt. Cook & Earles-Vollrath & Ganz, 2006: 92). Gladding & Gladding (1991), bibliyoterapinin bireysel ya da

grup danışmanlığında “bibliocounseling” “bibliyodanışma” şeklinde uygulanabileceği ifade edilmiştir. Bibliyodanışmanlık sürecinde okuma materyallerinin etkisini artırmak üzere görsel ve işitsel malzemelerden de faydalanabileceği belirtilmiştir. Araştırmada gerçekleştirilen tema odaklı grup toplantılarında Kur’an-ı Kerim, hadisler, Mevlana ve Yunus Emre’nin eserleri, dini hikâyeler ve Nasrettin Hoca fıkralarından derlenen metinler, uygulayıcı eşliğinde uygulanmıştır. Görsel ve işitsel materyallerden faydalanılmıştır. Manevi metinlerle yapılandırılmış bibliyoterapinin görsel ve işitsel materyallerle desteklenmesinin araştırma bulgularını olumlu olarak etkilediği düşünülmektedir.

Literatürde ifade edildiği gibi (Gladding & Gladding, 1991), uygulayıcı oturma başlamadan önce yazılı metinden bir parça okumuş ve grup üyelerine üzerinde bıraktığı etkileri ifade etmeleri için sorular sorulmuştur. Ele alınan temanın grup üyeleri üzerindeki kişisel etkisini ortaya koymak ve diğer katılımcılarla paylaşmak üzere yazılı olarak kendilerini ifade etmeleri istenmiştir. İnci (yaş, 52) grup oturumlarında duygularını ifade etmesinin kendisine katkılarını şöyle ifade etmiştir: *“Bugün dünyaya nasıl geldiğimizi nasıl yaratıldığımızı ve niçin yaratıldığımızı öğrendik. İyi bir kul olmanın detaylarını öğrendim. İç dünyamda hislerim daha yoğunlaştı. Hacda yaşadıklarım aklıma geldi. Düşüncelerimi, duygularımı paylaştığım için huzurlu oldum. Rahatladım. Katıldığım için mutluyum.”* Bibliyoterapi oturumları sonrasında yazılı olarak kendini ifade etmenin farkındalığını Aslı (yaş, 46) şöyle belirtmiştir: *“Okumayı seviyorum. Yazdıkça kendime güvenim geliyor. Yazarken paylaşmak hoşuma gidiyor. Hayatı seviyorum. Kendime, kendini tanımayı öğrenen kadın diyebilirim.”*

Literatürde grup oturumlarının pek çok faydası olduğu belirtilmiştir. Pardeck ve Pardeck’e (1990) göre, duygusal problemin iyileşmesinde, gruplar güçlü bir araçtır. Grup yaklaşımı öğrenmeyi artırır ve grup üyelerine ortak deneyimlerini paylaşmaları için imkân verir. Grup oturumları katılımcılarda, aidiyet duygusu oluşturabilir ve güven sağlayabilir (akt. Aiex, 1993). Araştırmada grup üyelerinin, grup toplantılarındaki şu ifadeleri literatürü desteklemektedir:

“Bu oturumda, arkadaşlarımın başından geçenleri dinlediğimde benim hiçbir sorunum olmadığını ve kendi kendimi boşu boşuna üzdüğümü anladım. Rabbime şükretmeyi biliyordum ama daha fazla şükretmemiz gerektiğini fark ettim. (Sultan, yaş 48).”

“Ben de oğlumu kaybettim. Fakat her zaman paylaşamıyorum. Demek ki sadece benim başıma gelmemiş. Herkesin başına gelebiliyormuş. Toplumda böyle şeyleri çoğunlukla paylaşamıyorum. Her şeyi iç dünyamda yaşıyorum (Semra, 50)”

“Oturumlar sürecinde, herkesin konu ile ilgili paylaşımında, ‘ben de bundan ne kadar var?’ diye düşünebiliyorum (İnci, 52)”

“Bu oturumlardan çok keyif alıyorum. Çok rahatladığımı hissediyorum. (Zümrüt, 54)”

Sekizinci oturumda Meryem (yaş, 59) hanımın oğlunun vefatını anlattığı anlarda diğer grup üyelerinin gözyaşlarına hâkim olamadıkları fark edilmiştir. Grup oturumlarının bireylerin birbirlerini anlamasına ve birbirlerinden yeni şeyler öğrenmelerine zemin hazırladığı görülmüştür.

Literatürde, bibliyoterapi sürecinde kendilerine verilen materyallerle doğrudan etkileşim içine girdiği ifade edilmektedir. Katarsis, iç görü veya karakterin davranışlarının örnek alınması yoluyla bireyde değişim gerçekleştiği belirtilmektedir. (Gladding & Gladding, 1991). Grup üyelerinden Zümrüt'ün (yaş, 54) sekizinci oturum sonunda paylaştığı şu ifadeler literatürle örtüşmektedir: *“Yaşadığım acıların bana daha çok sabır, daha çok olgunluk, daha çok Rabbime sığınmayı öğrettiğini anladım. Hz. Eyüp, tüm kalbiyle inanarak yaşadıklarına sabır gösteriyor ve Allah'tan mükâfatını alıyor. Ben de bunları örnek alarak mükâfatımı alacağıma inanıyorum.”* Çiçek (yaş, 33) doksan dokuz kişiyi öldüren adam hikâyesinden etkilendiğini şöyle ifade etmiştir: *“Tövbe konusunda, 99 adamı öldüren kişinin hikâyesi beni çok etkiledi. Bu kişiyi affeden Rabbim bizim tövbe ve ibadetlerimizi de kabul eder.”* Mine (yaş, 40) bibliyoterapi metinlerinin etkisini şöyle ifade etmiştir: *“Başımıza gelen olumsuz ya da üzücü şeylerin bizi olgunlaştırdığını, hayata bakışımızı değiştirdiğini ve farkındalığımızı artırdığını öğrendim. Bundan sonra karşılaştığım üzücü ve hayat enerjimi alıcı olaylara bela-fitne-musibetin bu gün öğrendiğim gerçek anlamlarıyla yaklaşım daha pozitif olmaya çalışacağım.”*

Literatürde bibliyoterapinin katılımcıların bazı özelliklerini ve kendilerini tanımak için fırsat sağladığı belirtilmiştir. Bununla birlikte, kullanılan yazılı materyaller birçok karakteri katılımcılara göstererek insanın düşünce ve davranışlarındaki karmaşıklığı anlamaya yardım etmesi (Gladding & Gladding, 1991) Betül (yaş, 31) şu ifadeleri ile uyum sağlamaktadır: *“Umutsuz olduğum, günahımın çok olduğunu düşündüğüm, utandığım ve korktuğum çok zamanlar olmuştur. Dün de yine bu duygular içindeydim. Dün kitabevinden kutsi hadisler ilgili bir kitap almıştım. Kitabın başındaki 'O'na şirk koşmadığınız sürece, yeryüzü dolusunca günahınız olsa sizi mağfiretle karşılayacağım' ifadeleri geçiyordu. Ardından bugünkü oturumun içeriği ve metinleri... Acaba bu bir tesadüf olabilir mi? Yoksa Rabbim O'na yaklaşırsam, olacaklar hakkında bana mesaj mı veriyor? Dün ve bugün farkında olmadan insanları eleştirmek için gözlemediğimi fark ettim. Artık hiç kimsenin niyetini okumak istemiyorum. Kendi iç sesimi dinleyeceğim.”*

Sonuç ve Öneriler

Kelime anlamı olarak “kitapla” ya da “okuma yoluyla” terapi anlamına gelen bibliyoterapi okuyarak ya da dinleyerek yazılı bir materyalin kişi üzerindeki etkileşimini sağlayan bir süreçtir. Kitapların iyileştirici gücü Antik Çağa kadar dayanmasına rağmen ilk bibliyoterapi uygulamalarının Batı dünyasında, 1800'lü yıllara kadar geçmiş olduğu görülmektedir. Yurt dışında bibliyoterapi alanında

birey ve toplumun ihtiyaçları çerçevesinde ve disiplinler arası yaklaşımla bireysel ve grup oturumları şeklinde bibliyoterapi uygulamaları yapılmaktadır. Maliyet açısından ucuz ve uygulanabilirliği kolay bir teknik olduğu için klinik ve gelişim psikolojisinde diğer tekniklerle beraber uygulanmaktadır.

Bibliyoterapinin bilim haline dönüşmesi 19. yüzyılda başlamasına rağmen, kitaplarla ya da metinler ile ilahi rehberlik ilk insana kadar dayandığı görülmektedir. Allah Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e (s.a.v) kadar insanlığa vahy yoluyla metinler göndermiştir. Sevgili Peygamberimiz (s.a.v) kıssalar, meseller ve tasvirler ile farklı temaları işlemiştir. Kültürümüz zengin bir bibliyoterapi birikimine sahip olduğu görülmektedir. Bu çalışmada, manevi metinlerle yapılandırılmış bibliyoterapi uygulamasına yer verilmiştir. Araştırmada deney ve kontrol gruplu ön test son test ölçümlü deney deseni kullanılmıştır. Deney grubuna, on iki hafta boyunca manevi metinlerle yapılandırılmış bibliyoterapi uygulaması yapılırken kontrol grubuna herhangi bir işlem uygulanmamıştır. Deney ve kontrol grubundaki katılımcılara ön test ve son test şeklinde Algılanan Stres ve Dini Başa Çıkma ölçekleri uygulanmıştır. Araştırma bulgularına göre deney grubunun algılanan stres düzeyi, kontrol grubuna göre anlamlı bir şekilde ($p<0,05$) düşmüştür. Deney grubunun olumlu dini başa çıkma düzeyi kontrol grubuna göre anlamlı bir şekilde ($p<0,05$) yükselmiş ve olumsuz dini başa çıkma düzeyi kontrol grubuna göre anlamlı bir şekilde ($p<0,05$) azalmıştır. Bu bulgular ışığında manevi danışmanlıkta bibliyoterapi tekniğinin etkili olduğu söylenebilir. Bibliyoterapinin metin, uygulayıcı ve uygulanan kişi olmak üzere üçlü bir süreç ayağı üzerinde bina edildiği görülmektedir. Ülkemizde manevi danışmanlıkta bibliyoterapinin uygulanmasında, uygulayıcının psikoloji eğitimi yanında ilahiyat bilimi konusunda da uzmanlaşmış olması önem arz etmektedir. Ayrıca manevi danışmanlıkta kullanılacak metinlerin seçimi de önemli diğer bir konudur. Bilinçsiz bir şekilde ayetlerin, hadislerin ve diğer manevi metinlerin uygulanması danışanları olumsuz etkileyebilir.

Bu araştırma sonucunda şu öneriler geliştirilmiştir:

1. Hastanelerde, hapishanelerde, Kur'an Kurslarında, Aile Dini ve Rehberlik Büroları'nda, çocuk evlerinde, kadın konuk evi, cezaevi, bakım ve rehabilitasyon merkezlerinde; olağanüstü hallerden sonra yaşanan kayıpların anlamlandırma sürecinde; çocukluk, ergenlik, yaşlılık gibi gelişim dönemlerinde manevi metinlerle yapılandırılmış bibliyoterapi uygulanabilir.

2. Bibliyoterapinin ülkemizde uygulanabilmesi için bibliyoterapi programı, uygulayıcı nitelikleri, bibliyoterapi metinleri din psikolojisi ve diğer bilim dalları ile işbirliği içerisinde hazırlanabilir.

3. Yurtdışında kütüphanelerde tasnif edildiği gibi hastanelerde, hapishanelerde, yaşlı ve bakım evlerinde, çocuk evlerinde, kadın konuk evlerinde kültürümüze ait bibliyoterapi kitaplıkları ya da kitap tasnifleri yapılabilir.

4. Ölüm, boşanma, yas süreci, engellilik gibi konuların manevi metinlerden oluşan kitap, broşür ve yazılı materyaller hazırlanabilir.

5. Bibliyoterapi çalışmalarının ülkemizde uygulanabilmesi için Bibliyoterapi Araştırma Merkezi kurulabilir. Burada, farklı hedef kitleler ile yapılan çalışmaların etkililiği daha kolay test edilebilir. Araştırma sonuçları neticesinde daha çok insan bibliyoterapi uygulamalarından faydalanabilir.

6. Görme engelliler, okuma yazma bilmeyenler ve yaşlılar için sesli kitap uygulamalı bibliyoterapi düzenlenebilir.

7. Kur'an-ı Kerim, hadisler ve kültürümüzdeki temel metinlerin disiplinler arası bir bakış açısı ile gözden geçirilip kültürümüze uygun manevi bakım ve danışmanlık programları geliştirilebilir.

8. Gelişim psikolojisine göre bireylerin dini ihtiyaçları tespit edilerek, bu ihtiyaçlara uygun metinler ve kitaplar hazırlanabilir.

11. Araştırmada çalışma grubunda kadınlar yer almaktadır. Ölçümler ön test ve son test şeklinde yapılmıştır. Manevi danışmanlıkta bibliyoterapi uygulaması kadınlı ve erkekli gruplarda, ön test-son test ve izleme şeklinde yapılabilir.

12. Deney ve kontrol grubu yaş, eğitim, meslek açısından birebir eşitlenerek farklı değişkenlerin bibliyoterapi üzerindeki etkisi incelenebilir.

13. Hz. Âdem'in yaratılışı (Hicr, 15/26-42; Bakara, 2/31-33; Kehf, 18/50) ve tövbesi (Araf, 7/23), Hz. Nuh'un oğlu için duası (Hud, 45-47), Hz. İbrahim'in hayatı ve duaları (Bakara, 2/126-129; Şuara, 26/ 87-93, Mümtehine, 60/4-5; Saffat 37/100; İbrahim, 14/35-41), Hz. Musa'nın hayatı ve duaları (Araf, 7/103-169; Yunus, 10/75-93; Taha, 20/25-98; Mü'min, 40/27-46; Bakara, 2/51-71; 87-88; 92-93; 108; 136; 246; Kehf, 18/60-77; Kasas, 28/7-46), Hz. Yusuf'un kardeşlerince kiskanılması, Mısır zindanlarından bakanlığa yükselişi, babasına kavuşarak kardeşlerini affetmesi (Yusuf, 12/1-111), Hz. Meryem'in Hz. İsa'nın doğumu sebebiyle toplumu tarafından psikolojik olarak incitilmesi (Al-i İmran 3/33-45; Nisa, 4/156-157), Hz. Zekeriyya'nın ilerlemiş yaşına rağmen çocukla müjdelenmesi (Enbiya 21/89-90), Eyup Peygamber'in sabrı (Sad, 38/41-44; En'am 6, 83-84), Yunus Peygamber (Kalem, 68/48-49; Enbiya, 21/87-88; Saffat, 37/139-148) gibi kıssalar güncel hayatla ilişkilendirilerek uygulanabilir.

14. Peygamberimizin yaşamı bibliyoterapi metinlerinde iki şekilde uygulanabilir: Birincisi, Allah Resulünün (s.a.v) yetim doğması, annesini çocuk yaşta kaybetmesi, bazı akrabaları tarafından kötü muamelelere maruz kalması, inandığı değerler uğruna hicret etmek zorunda kalması, evliliği, çocukları, dostları, yaşadığı acı ve kayıplar gibi konuların her biri bibliyoterapi metnine konu olabilir. İkincisi, Peygamberimizin bütün yaşamı bibliyoterapide okuma malzemesi ele alınabilir. Bu bağlamda, Peygamberimizin (s.a.v) yaşamı ile özdeşim kurulabilir ve iç görü geliştirme imkânı sağlanabilir.

15. Türk Halk Edebiyatı eserleri, bibliyoterapi metinlerinin seçiminde kullanılabilir.

Notlar

- (*) Yrd. Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, e-mail: fzbelen@hotmail.com
- (**) Bu makale, 2014 yılında Prof. Dr. Öznur Özdoğan danışmanlığında tamamlanan ve Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri (Din Psikolojisi) Anabilim Dalı'na sunulan "Manevi Danışmanlıkta Bibliyoterapi Tekniği ve Uygulanması" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

Kaynaklar

- Aiex, N. K. (1993). Bibliotherapy. ERIC Digest. (ERIC Document Reproduction Service No. ED357333).
- Aracı, U. (2007). Sûfî Hikâyelerinin Kullanıldığı, Bilişsel-Davranışçı Yaklaşımla Bütünleştirilmiş Bibliyoterapinin İşlevsel Olmayan Düşünceler ve Kendini Gerçekleştirme Üzerindeki Etkisi. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara.
- Altay, G. (1969). "Bibliyoterapi ve Kütüphaneciler". Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni, C.18, S. 4, s. 241-243.
- Atalay, M. (2011). Dinsel Metin Okuyarak Psikolojik Zorluklarla Başa Çıkmak: Bibliyoterapinin Kapsamını Genişletmek. Ekev Akademi Dergisi, S. 48, s. 23-52.
- Ayten, A. (2012). Tanrı'ya Sığınmak (Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma). İstanbul: İz.
- Baysal, J. (1991). Kitap ve Kütüphane Tarihine Giriş. İstanbul: Türk Kütüphanecileri Derneği İstanbul Şubesi.
- Bibliotherapy. Fact Sheet (1982). Urbana, IL: ERIC Clearinghouse on Reading and Communication Skills. [ED 234 338].
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. (1979). el- Câmi'ü's-Sahîh. İstanbul-VIII.
- Bulut, S. (2010a). "Yetişkinlerle Yapılan Psikolojik Danışmada Bibliyoterapi (Okuma Yoluyla Sağaltım) Yönteminin Kullanılması". Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi, C. 4, S. 33, s. 46-56.
- Bulut, S. (2010b). "Bibliyoterapi Yönteminin Okullarda Psikolojik Danışmanlar ve Öğretmenler Tarafından Kullanılması". Elektronik Sosyal Bilimler dergisi, C. 9, S.34, s.17-31.
- Burns, D. (2013). İyi Hissetmek. (Çev. Tuncer, E., Mestçioğlu, Ö., Atak, İ. E., Acar, G.). İstanbul: Psikonet. (İlk Baskı 1980).
- Briggs C. A., Pehrsson, D. E. (2008). "Use of Bibliotherapy in the Treatment of Grief and Loss: A Guide to Current Counseling Practices", AdultsPan Journal, C. 7, S. 1, s. 32-42
- Cook, K. E., Earles-Vollrath, T., & Ganz, J. B. (2006). "Bibliotherapy". Intervention In School And Clinic. C. 42, S.2, s.91-100. doi:10.1177/10534512060420020801.
- Cornett, C. E& Cornett, C. F. (1980). "Bibliotherapy : The Right Book At The Right Time", Bloomington, Ind: Phi Delta Kappa Educational Foundation.
- Çetiner, B. (2004). "Mesel", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C. 29, s. 299-301. I-XLIV.
- Emerick, L. L. (1966). "Bibliotherapy For Stutterers: Four Case Histories". Quarterly Journal of Speech, C. 52, S. 1, s. 74-79. DOI:10.1080/00335636609382761
- Eryücel, S. (2013). Yaşam Olayları Ve Dini Başa Çıkma, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara.
- Eskin M., Harlak, H., Demirkıran F., Dereboy Ç. (2013). "Algılanan Stres Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması: Güvenirlilik ve Geçerlilik Analizi". New/Yeni Symposium Journal. C. 51, S. 3, s. 132-140.
- Febbraro, A. R. G. (2005). "An Investigation Into the Effectiveness of Bibliotherapy and Minimal

- Contact Interventions in the Treatment of Panic Attacks”, *Journal Of Clinical Psychology*, C. 61, S. 6, s. 763–779. Published online in Wiley InterScience (www.interscience.wiley.com). DOI: 10.1002/jclp.20097.
- Forgan, J. W. (2002). “Using Bibliotherapy to Teach Problem Solving”, *Intervention In School And Clinic*, C. 38, S. 2, s. 75–82.
- Gavigan K. W. & Kurtts S. (2011). “Using Children’s and Young Adult Literature in Teaching Acceptance and Understanding of Individual Differences”, *The Delta Kappa Gamma Bulletin*, C.77, S. 2, s. 11-16. <http://www.dkg.org/>
- Gladding, S. T., Gladding, C. (1991). “The Abcs Of Bibliotherapy For School Counselors”. *School Counselor*, C. 39, S.1, s. 7-13.
- Grier, L., Nauman, A. (2006). “Bibliotherapy: Coping with Loss”_ *Louisiana Libraries*, C. 69, S. 2, s.12-20.
- Jalongo M. R. (1983). ‘Bibliotherapy: Literature to Promote Socioemotional Growth’, *The Reading Teacher*, Vol. 36, No. 8 (Apr., 1983), pp. 796-803.
- Jones, Jami L. (2006). “A Closer Look at Bibliotherapy.” *Young Adult Library Services*, C. 5, S. 1, s. 24-27.
- Karaköse, Ş., Karaköse, R. (2011). *Mevlana Ruhsal Terapiler*. İstanbul: Yediveren.
- Kasapoğlu, A. (2004). “Kur’an’da Kıssa Terapisi Hz. Peygamberin Kıssalardan Terapi Amaçlı Yardım Alması”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 8, S.2, s. 69-80.
- Kılıç, E. (2010). *Kur’an Okumanın Ergenlik Dönemi Bireyleri Üzerindeki Etkileri (Sakarya Ve İzmit Kur’an Kursları Örneği)*. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya.
- Köse, A., Ayten A. (2012). *Din Psikolojisi*. İstanbul: Timaş.
- Kula, N. (2007). “Mesnevîdeki Bedensel Engelli Birey Örneklerinin Yer Aldığı Hikâyelerin Engellilerin Sorunlarıyla Baş etmesindeki Rolü”. *Türk İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* *Mevlana Özel Sayısı*, S. 3, s. 171- 191.
- Kur’an-ı Kerim ve Meali. (2010). (11. Baskı). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- McKenna G., Hevey D., Martin E. (2010). “Patients’ and Providers’ Perspectives on Bibliotherapy in Primary Care”, *Clinical Psychology and Psychotherapy*, C. 17, S. 6, s. 497–509. Published online 8 February 2010 in Wiley Online Library (wileyonlinelibrary.com). DOI: 10.1002/cpp.679.
- McCulliss D. (2012). “Bibliotherapy: Historical And Research Perspectives”, *Journal of Poetry Therapy*, C. 25, S. 1, s. 23-38.
- McMillen, P. S., Pehrsson D. E. (2004). “Bibliotherapy For Hospital Patients”, *Journal of Hospital Librarianship*, C. 4, S.1, s.73-81.
- Muroff, J., Steketee, G., Bratiotis, C., Ross, A. “Group Cognitive And Behavioral Therapy And Bibliotherapy For Hoarding: A Pilot Trial”, *Depression And Anxiety*, C. 29, S. 7, s. 597-604. Doi: 10.1002/da.21923.
- Müslim. (1992). *Sahih-i Müslim*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Naylor, V. E. vd. (2010). “Bibliotherapy as a Treatment for Depression in Primary Care”, *Journal of Clinical Psychology in Medical Settings*, C. 17, S. 3, s. 258-271. DOI 10.1007/s10880-010-9207-2
- Kilfedder, C. vd., (2010). “A Randomized Trial Of Face-To-Face Counselling Versus Telephone Counselling Versus Bibliotherapy For Occupational Stress”, *Psychology and Psychotherapy: Theory, Research and Practice* C. 83, S. 3, s. 223–242. The British Psychological Society, www.bpsjournals.co.uk DOI:10.1348/147608309X476348.
- Ouzts, D. T. (1991). “The Emergence of Bibliotherapy as a Discipline”, *Reading Horizons*, 31(3), 199-206. [EJ 421 220]

- Öncü, H. (2012). "Bibliyoterapi Yönteminin Okullarda Psikolojik Danışma ve Rehberlik Amacıyla Kullanılması". *TSA Dergisi*, *Yıl. 16*, S.1, s.147-170.
- Öner, U. (1987). "Bibliyoterapi". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, C. 20, S.1, s. 143-149. DOI: 10.1501/Egifak_0000001053.
- Öner, U., Yeşilyaprak, B. (2006). "Bibliyoterapi: Psikolojik Danışma ve Rehberlik Programlarında Çocuk Edebiyatından Yararlanma", II. Ulusal Çocuk ve Gençlik Edebiyatı Sempozyumu Bildiriler Kitabı (Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi), Yayın No: 203, s. 559-565.
- Öner, U. (2007). "Bibliyoterapi", *Çankaya Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi*, S. 7, s. 133-149.
- Özdoğan, Ö. (2010). *İsimsiz Hayatlar Manevi ve Psikolojik Yaklaşımla Arınma ve Öze Dönüş*, (4. Baskı). Ankara: Özdenöze.
- Pardini, J., Scogin, F., Schriver, J., Domino, M., Wilson, D., & LaRocca, M. (2013, July 8). Efficacy and Process of Cognitive Bibliotherapy for the Treatment of Depression in Jail and Prison Inmates. *Psychological Services*. Advance online publication. doi: 10.1037/a0033378
- Peseschkian Nossrat, Doğu Hikayeleriyle PsikoTerapi, 1. Baskı, Beyaz Yay. 1997
- Pessekian, N. (2008). *Doğu Hikâyeleriyle Psikoterapi*. (3. Basım). (Çev: Fıçıoğlu, H.) İstanbul: Beyaz
- Rapee, R. M., Abbott, M. J. & Lyneham, H. J. (2006). "Bibliotherapy for Children With Anxiety Disorders Using Written Materials for Parents: A Randomized Controlled Trial", *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, C. 74, S. 3, s. 436-444. DOI: 10.1037/0022-006X.74.3.436.
- Shechtman, Z. (2009). *Treating Child and Adolescent Aggression Through Bibliotherapy*. The Springer Series on Human Exceptionality. DOI:10.1007/978-0-387-09745-9_2.
- Tarhan, N. (2012). *Mesnevi Terapi*. (2. Baskı). İstanbul: Timaş.
- Tarhan, N. (2013). *Yunus Terapi*. (2. Baskı). İstanbul: Timaş.
- Tussing, H. L., Deborah M.S.W., Valentine. (2001). "Helping Adolescent Come with the Mental Illness of a Parent Through Bibliotherapy", *Child and Adolescent Social Work Journal*, C. 18, S. 6.
- Uçar, Ö. (1996). "Orta Öğretim Rehberlik Hizmetlerinde Edebiyat Eserlerinden Yararlanma", (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Van Lankveld, J. (1998). "Bibliotherapy In The Treatment Of Sexual Dysfunctions: A Meta-Analysis." *Journal of Consulting and Clinical Psychology*. C. 66, S. 4, s. 702-708. Vol 66(4), Aug 1998, 702-708.
- Yeşilyaprak, B. (2009). "Bibliyoterapi: Okuma İle Sağaltım", *Eğitim Sen Ankara Şubeleri Türkiye Yazarlar Sendikası Ankara Temsilciliği Çocuk ve Okuma Kültürü Sempozyumu*, s. 122-132.
- Yılmaz, E. B. (2002). *Bibliyoterapinin, Aileleriyle Çatışma İçinde Olan Gençlerin Çatışma Düzeylerine Etkisi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara.
- Yılmaz, M. (2014) "Bilgi İle İyileşme: Bibliyoterapi", *Türk Kütüphaneciliği*, C. 28, S. 2, s.169-181.
- Yüksel, A. Ş. (2011). *Psikoterapötik Bir Teknik Olarak Hikâye İle Tedavi: Mevlânâ'nın Mesnevî'si Örneği*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul.

Ahmet DOĞAN (*)

İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNİN AİDİYETLERİ İLE TÜKENMİŞLİKLERİ ARASINDAKİ İLİŞKİ

öz

Bu çalışma, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin aidiyet, tükenmişlik puanları ile aidiyetleri ve tükenmişlikleri arasındaki ilişkiyi, aidiyet ve tükenmişlik puanlarında bağımsız değişkenlere göre farklılaşma olup olmadığını, ölçeklerden alınan puanlarla yaş, İlahiyat Fakültesini tercih sırası, aile gelir durumu vb. bağımsız değişkenler arasındaki ilişkinin düzeyini tespit etmeyi amaçlamaktadır. Bu araştırmada Çukurova Üniversitesi ve Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi bünyesindeki İlahiyat Fakültelerinde okuyan öğrencilerin okul aidiyet düzeyleri ile tükenmişlik düzeylerini belirleyip bu iki bağımlı değişken arasındaki ilişkiden hareketle bir sonuca ulaşmak ve bu sonuçlar göz önünde bulundurularak hangi alanlarda yeni düzenlemelerin yapılması gerektiğini belirlemek; aynı anda birçok kişiye ulaşabilmek amacıyla anket uygulanmıştır. Araştırmada belirtilen hipotezler ışığında ortaya çıkan sonuçlara göre *Aidiyet* ile *Tükenmişlik* arasında üst düzeyde anlamlı bir pozitif ilişki olduğu belirlenmiştir.

anahtar kelimeler

Tükenmişlik, Aidiyet, İlahiyat Fakültesi, İlişki.

abstract

Relationship Between Belonging and Burnout of the Faculty of Theology Students

This study has aimed that to determine the points belonging and burnout scores to the Faculty of Theology students and the relationship between affiliations with burnout, the sense of belonging and burnout that there is differentiation according to the argument, the level of correlation between independent variables such as age, Faculty of Theology of the order of preference and family income with the scores obtained from the scales. In this study, the survey was conducted for to determine levels of burnout and belonging of Theology Faculty students studying at Çukurova University and the University of Osmaniye Korkut Ata, to reach a conclusion by moving the relationship between these two dependent variables and to determine which areas should be made of the new regulations considering these problems, to reach many people at the same time. According to the results of research on the original hypothesis stated, it was determined that a significant positive correlation between the level of burnout and belonging.

keywords

burnout, belonging, Theology Faculty, relationship.

1. Giriş

Aidiyet, insanı ilişkilerinde anlamayı önceleyen bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Kelime anlamı 'ilişkinlik', 'mensubiyet', 'ait olma hali' olan aidiyet (<http://www.tdk.gov.tr>), asıl olarak ilişkilendirme ile anlaşılabilir bir kavramdır. İlişkilendirmenin yönü herhangi bir nesneye, insana, topluluğa, etnik gruba ya da sosyal bir kategoriye olabilir. Bu durum insanın kendini tanımlamada kullandığı unsurların çeşitliliği nispetinde genişletilebilir. Birey ve toplum arasında kurulan bağın bir ifadesi olarak ait olma aynı zamanda insanları benzer kategoriler içerisinde anlamaya da yardımcı olur.

Aidiyetle ilgili unsurların başında okul aidiyeti gelmektedir. Öğrencilerde okula aidiyet duygusunun önemi, geliştirilmesi ve eğitimin diğer çıktılarıyla yakın ilişkisi, özellikle yurt dışı alan yazında birçok araştırmaya konu edilmiştir. Bu araştırmaların çoğunda vurgulanan önemli noktalardan biri okula aidiyet duygusunun öğrencilerin akademik başarısı üzerindeki etkisidir. Adelabu (2007), Anderman (2002), Booker (2006), Cemalcılar (2010), Finn (1989), Goodenow (1992a, 1992b, 1993) ve Osterman (2000), okula aidiyet duygusunun yüksek başarı, akademik motivasyon ve akademik öz yeterlikle olumlu yönde, okulu terk etme ile de olumsuz yönde yüksek ilişkiler gösterdiğini ortaya koymuşlardır. Anderman (2002), öğrencilerin okula aidiyet duygularıyla genel

not ortalamaları arasındaki pozitif yönlü ilişkileri belirlerken, Hagborg (1994) 'un yaptığı çalışmada okula aidiyet duygusu yüksek olan öğrencilerin daha yüksek akademik başarıya sahip oldukları ve okullarına daha sıcak baktıkları belirlenmiştir. Benzer şekilde, Isakson ve Jarvis (1999) 'in yaptığı çalışmada da okullarına yönelik aidiyet duygusu yüksek olan öğrenciler, daha yüksek akademik başarı göstermişlerdir.

Fredericks, Blumenfeld ve Paris (2004), okula aidiyetin genellikle okuldan hoşlanma ve eğitim etkinliklerine katılımı başlatıldığını; okula gönülden bağlılıkla sonuçlandığını; böylece öğrencilerde okulu sevmemenin önüne geçmede ve öğrenmeyi arttırmada bir anahtar olabileceğini belirtmektedirler.

Booker (2006) 'in yaptığı çalışmada da okula aidiyet duygusunun okuldan tatmini ve öğrencilerdeki depresyon düzeyini etkilediğini ortaya koymuştur. Okula gitmekten memnun ve mutlu olmayan öğrenciler, okullardaki eğitim-öğretim sürecine yabancılaşabilmektedirler. Bu durumda okulda yalnızlık hisseden öğrenciler yavaş yavaş eğitim-öğretimlerini aksatıp bir süre sonra da okulu bırakma eğilimi gösterebilirler. Dolayısıyla okulun görevlerinden birinin, öğrencilerde aidiyet duygusunu geliştirip, okula bağlılıklarını garanti altına almak olduğu söylenebilir. Pehlivan (2006), lise öğrencilerinin devamsızlık nedenlerini incelediği çalışmasında, öğrencilerin devamsızlık nedenlerinin; okulda sıkılma, okulu ve dersleri sevmeme, arkadaşlarının özendirilmesi ve eğitimle ilgili beklentilerinin olmaması şeklinde belirlemiştir. Bu nedenlerin okula aidiyet duygusuyla yakından ilişkili olduğu görülmektedir.

Yukarıdaki bilgiler ışığında bu çalışmada, İlahiyat Fakültesinde okuyan öğrencilerin aidiyet ve tükenmişlik puanları ile aidiyet ve tükenmişlik arasındaki ilişkinin düzeyi ele alınmıştır. Ayrıca bağımsız değişkenler çerçevesinde aidiyet ve tükenmişlik puanlarında anlamlı bir farkın olup olmadığı da diğer bir inceleme konusudur.

1.1. Araştırmanın Amacı

Araştırmanın amacı; İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin okul aidiyetleri ile tükenmişlikleri arasındaki ilişkiyi tespit etmektir. Ayrıca yapılacak çalışmada neticesinde;

- İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin okul aidiyeti düzeylerini,
- İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin tükenmişlik düzeylerini,
- Ölçeklerden alınan puanlarla öğrencilerin İlahiyat Fakültesini tercih etme sırası arasındaki ilişkiyi,
- Öğrencilerin ailelerinin gelir durumları ve öğrencilerin ikamet ettikleri yer bağlamında tükenmişlik düzeylerinde anlamlı bir farklılık olup olma-

dığını,

- Cinsiyete ve yaşa göre aidiyet düzeyleri ile tükenmişlik düzeylerinde anlamlı bir fark olup olmadığını tespit etmektir.

1.2. Araştırmanın Hipotezleri

Bu araştırmanın hipotezleri şunlardır:

- İlahiyat Fakültesinde okuyan öğrencilerin mezun oldukları lise türüne göre aidiyet ölçeğinden aldığı puanlara göre anlamlı bir farklılık bulunmaktadır.
- İlahiyat Fakültesinde okuyan öğrencilerin mezun oldukları lise türüne göre tükenmişlik ölçeğinden aldığı puanlara göre anlamlı bir farklılık bulunmaktadır.
- Aidiyet ve tükenmişlik ölçeği puanlarında araştırmaya katılan İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin bu fakülteyi seçmedeki faktörleri arasında anlamlı bir fark görülmektedir.
- Ailenin gelir düzeyi ile aidiyet ve tükenmişlik ölçeğinden alınan puanlar arasında bir ilişki bulunmamaktadır.
- Beklentilerin karşılanması, öğrencilerin İlahiyat Fakültesine karşı tutumunu etkileyen en öncelikli faktördür.
- Aidiyet ölçeği ile Tükenmişlik ölçeğinden alınan puanlar arasında pozitif anlamlı bir ilişki bulunmaktadır.

1.3. Araştırmanın Evreni ve Örneklem

Bu araştırma İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin okul aidiyetleri ile tükenmişlikleri arasındaki ilişkiyi ölçmeyi hedeflemektedir. Bundan dolayı da araştırmanın evreni Çukurova Üniversitesi ve Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fakültelerinde okuyan öğrencileri kapsamaktadır.

Bu bağlamda, adı geçen bu iki fakültede çeşitli sınıflardan oluşan 1. ve 2. öğretim öğrencilerinden oluşan 236 İlahiyat Fakültesi öğrencisi örneklem olarak belirlenmiştir. Örneklem belirlenmesinde olasılığa dayalı grup (küme) örneklem kullanılmıştır.

1.4. Araştırmanın Yöntemi

Bu araştırmada Çukurova Üniversitesi ve Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi bünyesindeki İlahiyat Fakültelerinde okuyan öğrencilerin okul aidiyet düzeyleri ile tükenmişlik düzeylerini belirleyip bu iki bağımlı değişken arasındaki ilişkiyi

hareketle bir sonuca ulaşmak ve bu sonuçlar göz önünde bulundurularak hangi alanlarda yeni düzenlemelerin yapılması gerektiğini belirlemek; aynı anda birçok kişiye ulaşabilmek amacıyla anket uygulanmıştır.

1.4.1. Veri Toplama Araçlarının Hazırlanması

Araştırma, tek faktörlü bir desen (Balcı, 2005: 242) olarak planlanmıştır. Tek faktörlü desenler (one factor design), bağımlı değişken üzerinde tek bir bağımsız değişkenin etkisini araştırır. Bu çalışmada araştırmanın problemi gösteren bağımlı değişken, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin okul aidiyet düzeyleri ile tükenmişlik düzeyleri ve bu düzeylere etkisi olup olmadığı incelenen bağımsız değişkenler ise cinsiyet, yaş, okulu tercih sırası, ikamet edilen yerleşim birimi, aile gelir durumu, mezun olduğu lise türü vb.dir.

Bu amaçla, bu alanda daha önce yapılmış araştırmalar incelenip, örnek sorular ışığında uzman görüşüne başvurularak anket soruları hazırlanmıştır. Anket formundaki veriler bilgisayara işlenmiş, faktör analizi, geçerlilik ve güvenilirlik hesaplamaları (Yıldırım, 1999: 96) yapılmıştır.

Anket formu 3 bölümde toplam 29 maddeden oluşmaktadır. Birinci bölümde Demografik bilgiler (8 madde), kişisel bilgiler ve görüşler (3 madde) bulunmaktadır. İkinci bölümde aidiyet ölçeği (5 madde) ve tükenmişlik ölçeği (13 madde) bulunmaktadır.

Aidiyet ölçeğindeki maddeler, beşli likert tipinde oluşturulmuş ve kişilerin maddelere katılma dereceleri; 1, "Kesinlikle Katılmıyorum"; 2, "Katılmıyorum"; 3, "Kısmen Katılıyorum"; 4, "Katılıyorum" ve 5, "Kesinlikle Katılıyorum" biçiminde sınıflandırılmıştır ve aynı şekilde de puanlama yapılmıştır.

Tükenmişlik ölçeğindeki maddeler, beşli likert tipinde oluşturulmuş ve kişilerin maddelere katılma dereceleri; 1, "Hiçbir zaman"; 2, "Çok nadir"; 3, "Bazen"; 4, "Çoğu zaman" ve 5, "Her zaman" biçiminde sınıflandırılmıştır ve aynı şekilde de puanlama yapılmıştır.

Araştırmada kullanılan **Aidiyet Ölçeği** toplam 5 madde olup, bu ölçeğe verilen en düşük 5, en yüksek 25 puan verilmiştir. 15 ve üstü puanlar bu ölçekte yüksek puan olarak değerlendirilmektedir.

Araştırmada, üniversite öğrencilerinin tükenmişlik durumlarını değerlendirmek üzere, Schaufeli ve ark. (2002) tarafından geliştirilen ve Türkçe uyarlaması Çapri, Gündüz ve Gökçakan (2011) tarafından yapılan Maslach Tükenmişlik Envanteri-Öğrenci Formu (MTE-ÖF) kullanılmıştır. Toplam 782 üniversite öğrencisi üzerinde, ölçeğin yapı geçerliği için yapılan doğrulayıcı faktör analizi sonucunda, 13 maddeden oluşan 3 faktörlü bir yapı elde edilmiştir. Bu alt faktörler "tükenme (5 madde)", "duyarsızlaşma (4 madde)" ve "yetkinlik (4 madde)" olarak adlandırılmıştır.

de)" olarak isimlendirilmişlerdir. Ölçekten elde edilen alt faktörlere ait puanlar arasındaki korelasyonların 0,32 ile 0,83 arasında değiştiği görülmüştür. Madde geçerliğine kanıt olarak madde toplam test korelasyonları hesaplanmış ve alt faktörlerin korelasyon değerlerinin. 32 ile. 69 arasında değiştiği saptanmıştır.

Maslach Tükenmişlik ölçeğinin öğrenci formu üç alt boyuttan oluşmaktadır. Bunlar:

a- Duygusal Tükenme: Toplam 5 sorudan oluşmaktadır. Birinci alt boyuta verilen en düşük puan 5, en yüksek puan ise 25'tir. 15 ve üstü puanlar bu boyutta ortalamanın üstünde puan olarak değerlendirilmektedir.

b- Düşük Kişisel Başarı Hissi/Yetkinlik: Toplam 4 sorudan oluşmaktadır. İkinci alt boyuta verilen en düşük puan 4, en yüksek puan ise 20'dir. 12 ve üstü puanlar bu boyutta ortalamanın üstünde puan olarak değerlendirilmektedir.

c- Duyarsızlaşma: Toplam 4 sorudan oluşmaktadır. Üçüncü alt boyuta verilen en düşük puan 4, en yüksek puan ise 20'tir. 12 ve üstü puanlar bu boyutta ortalamanın üstünde puan olarak değerlendirilmektedir.

Tükenmişlik ölçeğinden alınan puanlar Duygusal Tükenme ve Duyarsızlaşma alt boyutlarından alınan yüksek puanlarla Kişisel Başarı Hissi/Yetkinlik alt boyutundan alınan düşük puanlar toplanarak hesaplanmaktadır. Buna göre Tükenmişlik Ölçeği, toplam 13 sorudan oluşmaktadır. Bu ölçekten alınan en küçük puan 13 iken en yüksek puan ise 65 olarak belirlenmiştir. 39 ve üzeri alınan puanlar ortalamanın üzerinde puan olarak değerlendirilmektedir.

1.4.2. Veri Toplama Aracının Geçerlik ve Güvenirlik Çalışmaları

İlahiyat fakültesi öğrencilerinin okul aidiyet düzeylerini belirlemek için kullanılan ölçeğin geçerlik güvenirlik çalışması ve elde edilen verilerdeki yeterliğinin saptanması için Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) ve verilerin çok değişkenli normal dağılımdan geldiğini belirtmek için Barlett Testi uygulanmıştır. Elde edilen verilere faktör analizi yapılmış, madde test korelasyonları incelenmiştir. Deneme sonucunda, toplam korelasyonu 0.30'un altında kalan maddeler ölçekten çıkartılmıştır.

Ölçeğin güvenirlik çalışmaları için, bir iç tutarlılık yaklaşımı olan Cronbach Alpha Katsayısı formülü kullanılmıştır. Okul aidiyet ölçeğimizde yapılan geçerlik ve güvenirlik testi sonuçlarına göre Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) testine göre yeterlik puanı .779'dur. Bu puan sosyal bilimlere göre, elde edilen verilerin yeterliğinin iyi bir düzeyi ifade ettiğini göstermektedir. Ayrıca bu ölçeğin Cronbach's Alpha değeri .808 olup güvenirliliği yüksek düzeydedir.

Ayrıca Maslach Öğrenci Tükenmişlik Ölçeği Cronbach's Alpha değeri .796 olup güvenirliliği yüksek düzeydedir.

1.4.3. Verilerin Analizi ve Değerlendirilmesi

Belirtilen aidiyet ve tükenmişlik düzeyleri, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin kendi görüşlerine dayalı olarak Likert tipi beşli derecelendirme ölçeğiyle toplanmıştır. Her bir tutumun bağımsız değişkenlerine göre farklılaşmalarını belirlemek için ise değişkenin niteliğine göre "Independent-Samples T-Testi" (Green; Salkind, 2010: 175) yapılmıştır. Ayrıca her bir tutumun, ikiden fazla alt kategoriye sahip bağımsız değişkenlerle farklılaşmalarını belirlemek için "One Way ANOVA Testi" (Büyüköztürk, 2004: 44) yapılmıştır. Yapılan analizler sonucunda grupların almış oldukları puanların bağımsız değişkenlere göre farklılaştığı sonucuna ulaşılmışsa, bu farkın kaynağını bulmak için, grupların ortalama puanları arasında en düşük farkları bile belirleyebilmek için "LSD Post-hoc çoklu karşılaştırma testi" ile Scheffe testi kullanılmıştır. Ayrıca değişkenler arasında ilişkiyi görmek için basit korelasyon testleri (Pearson Korelasyon Katsayısı) (Albayrak ve diğerleri, 2005: 116) de kullanılmıştır.

Bulguların yorumlanmasında ise *anlayıcı* (Rickman, 2000: 45-72; Mayring, 2000: 88-116; Birand, 1998: 13-78) bir bakış açısı takip edilmiştir. Ayrıca açık uçlu soruların analizi yapılırken verilen cevaplar kümeleme yöntemiyle gruplandırılarak, *içerik analizi* (Tavşancıl-Aslan, 2001: 85-125) ile de çözümlenmiştir.

1.5. Temel Kavramlar

1.5.1. Tükenmişlik

Tükenmişlik (Burnout) kavramı ilk defa örgütsel stres üzerinde uzun yıllar çalışmış olan klinik psikolog Freudenberger tarafından ortaya atılmıştır (Freudenberger, 1974: 159). Freudenberger, insanlarla etkileşim içerisinde olan kişilerde gördüğü bu duruma tükenmişlik adını vermiştir. Tükenmişlik, ilk başlarda hizmet sektöründe çalışan insanlar arasında görülen duygusal tükenme halini tanımlayan günlük konuşma diline ait bir terimken, Psikoloji literatüründe 1974'te Herbert Freudenberger'in "Journal of Social Issues" de yayınladığı bir makaleyle girmiştir.

Freudenberger, tükenmişliği "başarısızlık, yıpranma veya enerji, güç ve potansiyel üzerindeki aşırı zorlanma sonucunda ortaya çıkan bir tükenme durumu" olarak tanımlar. Ona göre bu tükenme durumu, kişiyi sebebi ne olursa olsun etkisiz hale getirmektedir (Turnipseed, 1991: 473). Diğer bir ifadeyle, yoğun iş kaynaklı stresin tükenmişliğe sebebiyet vermesi kuvvetle muhtemeldir. Tükenmişlik, stresli durumlarla başa çıkmada başarısız olunmasıdır (Farber, 1984: 332).

Cherniss tükenmeyi, kaynaklar ve talepler arasındaki dengesizlikten kaynaklanan transaksyonel süreç olarak tanımlamıştır. Dengesizliğe karşı

endişe, gerginlik ve yorgunluk hisleriyle birlikte hızlı, duygusal tepki verilmesi süreci izlediğini, bunu da sırasıyla, şüphencilik ve robot hareketler dahil davranışta ve harekette bir dizi değişikliğin izlediğini bildirmiştir (Cherniss, 1980: 17-18).

Tükenmişlik literatürüne Cherniss'in de önemli katkıları olmuştur. Cherniss, 1980'de örgütsel, kişisel ve kültürel faktörleri içeren bir teori sunup, konunun kompleksliğine dikkat çekmiştir. Bu bağlamda aşırı iş yükü ve insanlarla çalışan yöneticilerin karşılaştığı tükenmişliğe yol açan etkenler ile potansiyel stres kaynakları arasındaki karmaşıklığı tanımlamıştır (Leiter; Meehan, 1986: 15).

Cherniss, tükenmişlik araştırmalarını hem aşırı iş yükü hem de değer çatışmalarını temel alarak devam ettirmiştir (Leiter, 1991: 548). Ona göre tükenmişlik, hizmet sektöründe çalışan profesyonelin rolünde gizli olan tutarsızlıklardan kaynaklanmaktadır. Bunu fark eden Cherniss, günlük çalışma hayatında her gün karşılaşılan sorunlar, iş hayatının gerçekleri ile romantik-mistik düşünce arasındaki uçuruma dikkat çekmiştir. Başka bir deyişle, tükenmişliğin çalışanın beklentileri ile iş hayatının gerçekleri arasındaki uçurumdan kaynaklandığını ilk ortaya koyan Cherniss olmuştur.

Cherniss, çalışma ortamındaki bireysel farklılıklardan kaynaklanan örgütsel unsurlara odaklanırken, Freudenberger, Jackson ve diğerleri tükenmeyi, bireyin perspektiften tanımlamışlardır. Mathews, sosyal refah içerisinde yaşayan çalışanların diğer işlerde çalışanlara göre daha çok tükendiklerini bildirmiştir (Mathews, 1990: 230).

Tükenmişlik konusunu gündeme getiren ilk araştırmacı olmamakla birlikte, tüm araştırmalarını bu konuya adayan ve büyük katkılarda bulunan Maslach, tükenmişliği; "iş gereği insanlarla yoğun bir ilişki içerisinde olanlarda görülen duygusal tükenme, duyarsızlaşma ve düşük kişisel başarı sendromu" şeklinde tanımlayarak (Maslach, 1982: 3), duygusal tükenme, duyarsızlaşma ve düşük kişisel başarı hissi olarak üç alt boyutta kavramlaştırmıştır (Maslach, 1982: 12). Maslach, 1986'da Jackson'la birlikte Maslach Tükenmişlik Ölçeği'ni (Maslach Burnout Inventory) geliştirmiştir.

Tüm bu tanımlamalardan ve araştırmalardan sonra ortaya çıkan tükenmişlik, Shirom'a göre, kişinin enerji kaynaklarının bitmesi durumudur (Shirom, 1989: 25).

İlgili araştırmalara bakıldığında tükenmişlik genel olarak şu alt boyutlarda ele alınmaktadır:

a) *Duygusal Tükenme (Emotional Exhaustion)*: Duygusal tükenme, daha çok insanlarla yüz yüze ilişkinin yoğun olduğu sektörlerde çalışanlar üzerinde görülür; kişideki aşırı psikolojik ve duygusal yüklenmeden kaynaklanır. Duygusal tükenme, tükenmişlik sendromunun başlangıcı ve merkezidir. Duygusal

yönden yoğun bir çalışma temposu içerisinde bulunan kişi kendisini zorlar ve diğer insanların duygusal talepleri altında ezilir. İşte,duygusal tükenme bu duruma bir tepkidir.Burada kullanılan “tükenme” (exhaustion) kelimesi önemli bir anlam taşır.

Gerçekten de bu duygu, içeriği insan olan ve yoğun bir iş hayatına sahip kişileri birinci derecede tehdit etmektedir (Maslach; Jackson, 1986: 630). Bu duruma yakalananlar, kendilerinde yeni bir güne başlayacak enerjiyi bulamazlar. Duygusal kaynakları tamamen tükenmiştir ve tekrar doldurmak için kaynak bulamamaktadırlar.

b) Duyarsızlaşma (Depersonalizasyon): Çalışanların, hizmet verdikleri kişilere birer nesne gibi davranması, küçültücü sözler sarf etmesi, umursamaz, alaycı bir tutum sergilemeleridir. Aslında bu davranışların altında bir yabancılaşma duygusu ve savunma mekanizması yatmaktadır.

Duygusal tükenmeyi yaşayan kişi, kendini diğer insanların sorunlarını çömede güçsüz hisseder. Üzerindeki duygusal yükü hafifletmek için kaçış yolları kullanır.

İnsanlarla olan ilişkilerini asgari düzeye indirir. Sendroma yakalanan kişi, insanlarla arasına mesafe koymayı tercih eder. Başkalarının hislerine, duygularına soğuk ve kayıtsız kalırlar (bkz. Kayıklık, 2007: 2). İnsanlara karşı geliştirilen bu soğuk, ilgisiz ve katı tutum,sendromun ikinci ayağı olan duyarsızlaşmayı oluşturur. Duyarsızlaşma safhasındaki kişi, insanlar hakkında yanlış düşüncelere kapılır ve onlardan sadece kötülük geleceğini zanneder.

c) Düşük Kişisel Başarı Hissi / Yetkinlik (Personal Accomplishment): Başkaları hakkında geliştirilen olumsuz düşünce tarzı, kişinin kendisi hakkında da negatif düşünmesine yol açar. Kişi, bu düşünce ve yanlış davranışları nedeniyle kendini suçlu hisseder ve kendisi hakkında başarısız hükmünü verir. İşte bu noktada tükenmişliğin üçüncü aşaması olan düşük kişisel başarı hissi ortaya çıkar.

Kişinin kendisiyle ilgili değerlendirmelerinin olumsuz bir nitelik kazanması sonucu, işle ilgili çeşitli olaylarda kendini yetersiz algılama ve işyerinde karşılaşılan kişilerle olan ilişkilerde de başarısızlık duygusu baş gösterir. Böylece harcadığı çabanın boşa gitmesi ve suçluluk duygusu çalışanın iş motivasyonunu düşürerek başarı için gerekli davranışları gerçekleştirmesini engeller.

Tükenmişlik düzeyinin yüksek olması; duygusal tükenmişlik ve duyarsızlaşma değerlerinin yüksek ve kişisel başarı puanının düşük olmasını gerektirir. Tükenmişlik düzeyinin düşük olması; duygusal tükenmişlik ve duyarsızlaşma değerlerinin düşük ve kişisel başarı puanının yüksek olmasını gerektirir (Ergin, 1993: 144).

Tükenmişlik; özellikle sorunlu veya problemlili insanlarla yoğun bir şekilde ilgilenmekten kaynaklanan, bir tür stres olarak kabul edilebilen kronik duygusal gerginliğe bir tepkidir (bkz. Kulavuz, 2006: 4). Strese benzer belirti ve etkilere sahiptir. Fakat tükenmişliği stresten ayıran özellik, tükenmişliğin çalışan ile karşındaki kişi arasında olan sosyal ilişki kaynaklı bir stres olduğudur.

Araştırmada, üniversite öğrencilerinin tükenmişlik durumlarını değerlendirmek üzere, Schaufeli ve ark. (2002) tarafından geliştirilen ve Türkçe uyarlaması Çapri, Gündüz ve Gökçakan (2011) tarafından yapılan Maslach Tükenmişlik Envanteri-Öğrenci Formu (MTE-ÖF) kullanılmıştır. Toplam 782 üniversite öğrencisi üzerinde, ölçeğin yapı geçerliği için yapılan doğrulayıcı faktör analizi sonucunda, 13 maddeden oluşan 3 faktörlü bir yapı elde edilmiştir. Bu alt faktörler "tükenme (5 madde)", "duyarsızlaşma (4 madde)" ve "yetkinlik (4 madde)" olarak isimlendirilmişlerdir. Ölçekten elde edilen alt faktörlere ait puanlar arasındaki korelasyonların 0,32 ile 0,83 arasında değiştiği görülmüştür. Madde geçerliğine kanıt olarak madde toplam test korelasyonları hesaplanmış ve alt faktörlerin korelasyon değerlerinin. 32 ile. 69 arasında değiştiği saptanmıştır.

1.5.2. Aidiyet Kavramı

Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisi teorisine göre insanın en önemli ihtiyaçlarının başında, statü ve bağlılık, aidiyet ve yüksek benlik ihtiyaçları gelmektedir. Aidiyet duygusu, kişinin içinde bulunduğu toplum tarafından kabul görülmeye ve onaylanma duygularıyla ilişkilidir. Okula aidiyet duygusu, öğrencinin, bireysel olarak okuldaki diğer bireyler tarafından ne ölçüde onaylandığına, saygı duyulduğuna, dâhil edildiğine ve desteklendiğine yönelik öznel duygu durumunu ifade etmektedir (Goodenow, 1992a; Goodenow & Grady, 1993).

Öğrencilerin akademik başarılarını etkileyen önemli faktörlerden bir diğeri de, öğrencinin okula ya da bulunduğu sınıf ortamına yönelik geliştirmiş olduğu aidiyet duygusudur. Osterman (2000) aidiyet duygusuna sahip öğrencilerin, okula, öğretmenlere, arkadaşlarına ve sınıf içi çalışmalara yönelik tutumlarının daha olumlu olduğunu, okuldaki çalışmalara katılma ve bu faaliyetlerden doyum sağlama olasılıklarının daha yüksek olduğunu ve öğrenme sürecine daha fazla zaman, çaba, enerji ve duygusal yatırım yaptıklarını belirtmiştir.

2. Bulgular ve Yorumu

2.1. Demografik Bilgiler

Tablo 1: Araştırmaya Katılan İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Cinsiyetlere Göre Dağılımı

		Cinsiyet		
		Kadın	Erkek	Toplam
Okul	Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi	73	27	100
	Çukurova Üniversitesi	88	48	136
Toplam		161	75	236

Tablo 1'e göre araştırmaya katılan İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin 100 (% 42,4)'si O.K.Ü. İlahiyat Fakültesi'nde okuyan öğrenciler olup Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi'nde okuyan öğrenciler ise 136 (% 57,6) kişidir. Tablodan da anlaşılacağı üzere araştırmaya katılan öğrencilerin 161 (%68,2)'i kız öğrenci iken erkek öğrencilerin sayısı 75 (%31,8)'tir.

Tablo 2: Araştırmaya Katılan İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğrenim Türü ve Sınıflara Göre Dağılımı

		Sınıf					Toplam
		Hazırlık	1. Sınıf	2. Sınıf	3. Sınıf	4. Sınıf	
Öğrenim Türü	1. Öğretim	53	47	10	27	49	186
	2. Öğretim	16	31	1	2	0	50
Toplam		69	78	11	29	49	236

Tablo 2'de araştırmaya katılan İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin öğrenim türü ve sınıflara göre dağılımları verilmiştir. Tabloya göre 186 (%78) öğrenci 1. öğretimde okurken 50 (%21,02) öğrenci de 2. öğretimde okumaktadır. Ayrıca 69 (%29,2) öğrenci hazırlık sınıfında iken bunu 78 (%33,1), 11 (%4,7), 29 (%12,3) ve 49 (%20,8)'lik oranlarla sırasıyla 1., 2., 3. ve 4. Sınıflar takip etmektedir.

Tablo 3: Araştırmaya Katılan İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Yaş Dağılımı

		Okul			Toplam
		O.K.Ü.	Ç.Ü.	%	
Yaş Aralığı	17-22	86	74	67,8	160
	23-27	6	54	25,4	60
	28-32	3	4	3,0	7
	33 ve üzeri	5	4	3,8	9
Toplam		100	136	100	236

Tablo 3'te araştırmaya katılan İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin okullara göre yaş dağılımı verilmektedir. Öğrencilerin büyük bir kısmı (160, % 67,8) 17-22 yaş arasındır. Onu 60 (%25,4)'lük bir oranla 23-27 yaş aralığında olan öğrenciler takip etmektedir.

Tablo 4: Araştırmaya Katılan İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Mezun Oldukları Okul Türüne Göre Dağılımı

Mezuniyet Türü	N	%
Anadolu İmam Hatip Lisesi	76	32,2
İmam Hatip Lisesi	74	31,4
Anadolu Lisesi	37	15,7
Düz Lise	33	14,0
Meslek/Teknik Lise	8	3,4
Açık Lise	6	2,5
Diğer	2	,8
Toplam	236	100,0

Tablo 4'te araştırmaya katılan İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin lise mezuniyet türlerine göre dağılımları verilmiştir. Tabloya göre araştırmaya katılan öğrencilerin büyük bir kısmını (150 kişi, % 63,6) İmam Hatip Lisesi mezunları oluşturmaktadır. Diğer tür liselerden mezun olanların toplamı ise 86 (% 36,4) öğrencidir. Ayrıca Diğer seçeneği olarak verilen kısımdan mezun olanlar ise Özel Lise ve Yurtdışında okuduğunu belirtmiştir. Tabloda dikkat çeken bir husus da İmam Hatip Lisesi mezunlarının haricinde İlahiyat Fakültesini tercih edenlerin oranı da göz ardı edilmeyecek kadardır.

2.2. Diğer Kişisel Bilgiler ve Görüşler

Tablo 5: Araştırmaya Katılan İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Aile Gelir Düzeylerine Göre Dağılımı

Aile Gelir Düzeyi	N	%
Üst Gelir (3001 TL ve üzeri)	22	9,3
Orta Gelir (1301-3000 TL)	135	57,2
Alt Gelir (0-1300 TL)	79	33,5
TOPLAM	236	100,0

Tablo 6: Araştırmaya Katılan İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İlahiyat Fakültesini Tercih Etme Sebeplerine Göre Dağılımı

Tercih Sebebi	N	%
Ailemin isteği	32	13,6
Kendi isteğim	168	71,2
Akrabalarım	3	1,3
Arkadaş çevrem	5	2,1
Hocalarımın etkisi	9	3,8
Tesadüfen seçtim	12	5,1
Yanlış tercih yaptım	7	3,0
TOPLAM	236	100,0

Tablo 7: Araştırmaya Katılan İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İlahiyat Fakültesini Tercih Sırasına Göre Dağılımı

Tercih Sırası	N	%
1. Tercih	131	55,5
2. Tercih	20	8,5
3. Tercih	20	8,5
4. Tercih	14	5,9
Diğer	51	21,6
TOPLAM	236	100,0

Tablo 8: Araştırmaya Katılan İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Ailelerinin İkamet Ettiği Yerleşim Birimine Göre Dağılımı

Aile İkamet Yeri	N	%
Büyükşehir	37	15,7
İl Merkezi	61	25,8
İlçe Merkezi	72	30,5
Bucak/Belde	10	4,2
Köy	56	23,7
Toplam	236	100,0

Tablo 9: Araştırmaya Katılan İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İkamet Ettikleri Yerleşim Birimine Göre Dağılımı

İkamet Yeri	N	%
Aile	57	24,2
Akraba	4	1,7
Kiralık Ev	57	24,2
KYK	70	29,7
Özel Yurt	27	11,4
Diğer	21	8,9
Toplam	236	100,0

Tablo 10: Araştırmaya Katılan İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Genel Olarak İlahiyat Fakültesinden Memnuniyet Düzeylerine Göre Dağılımı

Genel Memnuniyet	N	%
Çok Memnunum	61	25,8
Memnunum	102	43,2
Kısmen Memnunum	54	22,9
Memnun Değilim	8	3,4
Hiç Memnun Değilim	11	4,7
Toplam	236	100,0

Kişisel bilgilerle ilgili yukarıdaki tablolara bakıldığında araştırmaya katılan İlahiyat Fakültesi öğrenci ailelerinin 135 (% 52,7)'i Orta Gelir düzeyindedir. Bunu Alt Gelir grubu (79 kişi, %33,5) takip etmektedir.

İlahiyat Fakültesini tercih etmede kendi istekleri (168 kişi, % 77,2) öğrenciler için en yüksek frekansla yer almıştır. Öğrencilerin 131 (% 55,5)'lik kısmı bu fakülteyi 1. tercihi olarak seçtiklerini belirtmişlerdir.

Araştırmaya katılan öğrenciler genel olarak yurtlarda (KYK, özel yurt vb.) ikamet ederken, ailelerinin yanında kalanlar (57 kişi, %24,2) ve kiralık evde kalanlar (57 kişi, %24,2) önemli bir yer tutmaktadır.

Araştırmaya katılan öğrenciler genel olarak İlahiyat Fakültesinde okumaktan memnundurlar. Dağılıma baktığımızda memnun olanların oranı ortalama % 85,45'tir.

Tablo 11: Araştırmaya Katılan İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Genel Olarak İlahiyat Fakültesine Bakışlarını (Olumlu/Olumsuz) Etkileyen Faktörlere Göre Dağılım

Faktörler	N	%
Müfredat/Dersler	88	37,3
Hocaların Genel Tavrı	58	24,6
Arkadaş Çevresi	17	7,2
Fakültenin Fiziki Durumu	6	2,5
Fakültenin Bulunduğu Şehir	25	10,6
Fakültenin Olanakları	8	3,4
Ders Anlatış Teknikleri	13	5,5
Fakülte Yönetim Anlayışı	1	,4
Beklentilerin Karşılanması	15	6,4
Toplam	231	97,9
Boş	5	2,1
Toplam	236	100,0

Tablo 11'de araştırmaya katılan öğrencilerin okuduğu fakülteye karşı tutumunu belirleyen seçeneklere göre dağılımı verilmektedir. Tabloya bakıldığında öğrencinin tutumunu etkileyen birinci öncelikli faktörlerde Müfredat ve Hocaların genel tavrı ön plana çıkarken öğrencilerin genel olarak ihtiyaçlarının karşılanması (fakültenin bulunduğu şehir, beklentilerinin karşılanması vb.) ikinci öncelik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ayrıca 2. ve 3. öncelik arz eden durumlarla ilgili sonuçlara bakıldığında hocaların tavrı, ders anlatış teknikleri ve ihtiyaçların karşılanması öğrencilerin bu fakülteye karşı tutumunu etkileyen faktörler olarak görülmektedir.

2.3. Ölçeklerden Alınan Ortalama Puanlar, T-Testi, Anova ve Korelasyon Analizi Sonuçları

Tablo 12: Araştırmaya Katılan Öğrencilerin Aidiyet ve Tükenmişlik Ölçeklerinden Aldıkları Ortalama Puanlar

		Ortalama Puanlar				
		Aidiyet	Yetkinlik	Duyarsızlaşma	Duygusal Tükenme	Genel Tükenmişlik
N	Geçerli	236	236	236	236	236
	Boş	0	0	0	0	0
Mean		15,5254	13,0720	14,3729	15,4025	42,8475
Median		16,0000	13,0000	15,0000	15,0000	43,0000

Tablo 12'de araştırmaya katılan öğrencilerin Aidiyet ve Tükenmişlik (alt boyutları ile birlikte) ölçeklerinden almış oldukları ortalama puanlar verilmektedir. Tabloya göre araştırmaya katılan öğrencilerin aidiyet düzeyleri ortalamanın biraz üzerindedir (15,52). Ayrıca öğrenciler Tükenmişlik ölçeğinde (alt boyutlarda da olmak üzere) ortalama sınırın biraz üzerinde puan almışlardır.

Tablo 13: Araştırmaya Katılan İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Aidiyet ve Tükenmişlik Ölçeklerinden Almış Oldukları Puanların Üniversitelere Göre T-Testi Sonuçları

		Fakülteler	N	X	S	sd	t	p
Aidiyet	O.K.Ü. İlahiyat Fakültesi		100	15,7700	3,58125	234	.799	.425
	Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi		136	15,3456	4,32971			
Tükenmişlik	O.K.Ü. İlahiyat Fakültesi		100	44,4300	6,67008	234	2.979	.003
	Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi		136	41,6838	7,22926			

Araştırmaya katılan İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin ölçeklerden aldıkları puanların Üniversitelere göre t-testi sonuçları yukarıdaki tabloda gösterilmektedir. Tabloya göre, din görevlilerinin almış oldukları *Aidiyet Ölçeği* puanları [$t_{(234)}=.425$, $p>.01$] olup üniversitelere göre anlamlı bir farklılık göstermezken, *Tükenmişlik Ölçeği* puanlarına [$t_{(234)}=.003$, $p<.01$] göre anlamlı bir farklılık bulunmaktadır. Buna göre O.K.Ü. İlahiyat Fakültesi öğrencileri Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden bu ölçekte daha yüksek puan almışlardır. Yani Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi öğrencileri daha tükenmiş görünmektedir. Ancak buradaki farklılık Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi'nden araştırmaya katılan öğrenciler farklı sınıflarda okurlarken diğer üniversitedeki öğrenciler sadece Hazırlık ve 1. sınıf öğrencileri olmalarından kaynaklanabileceği düşünülmektedir.

Tablo 14: Ölçeklerden Alınan Puanların Yaş Dağılımına Göre ANOVA Sonuçları

	Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p	Anlamlı Fark
Aidiyet	Gruplar arası	107,497	3	35,832	2,245	,084	
	Gruplar içi	3703,351	232	15,963			
	Toplam	3810,847	235				
Tükenmişlik	Gruplar arası	136,585	3	45,528	,898	,443	
	Gruplar içi	11757,923	232	50,681			
	Toplam	11894,508	235				

Analiz sonuçları, yaş dağılımı bakımından *Aidiyet* ölçeği [$F_{(3-232)} = ,084, p > .01$] ve *Tükenmişlik* ölçeği puanları arasında anlamlı bir fark olmadığını göstermektedir [$F_{(3-232)} = .443, p > .01$].

Tablo 15: Araştırmaya Katılan İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Aidiyet ve Tükenmişlik Ölçeklerinden Almış Oldukları Puanların Cinsiyete Göre T-Testi Sonuçları

	Cinsiyet	N	X	S	sd	t	p
Aidiyet	Kadın	161	15,7578	3,82226	234	1.301	.195
	Erkek	75	15,0267	4,42039			
Tükenmişlik	Kadın	161	42,6149	7,01611	234	-.735	.463
	Erkek	75	43,3467	7,34386			

Araştırmaya katılan İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin ölçeklerden aldıkları puanların cinsiyete göre t-testi sonuçları yukarıdaki tabloda gösterilmektedir. Tabloya göre, din görevlilerinin almış oldukları *Aidiyet Ölçeği* puanları [$t_{(234)} = .195, p > .01$] ve *Tükenmişlik Ölçeği* puanlarında [$t_{(234)} = .463, p > .01$] cinsiyete göre anlamlı bir farklılık bulunmamaktadır.

Tablo 16: Ölçeklerden Alınan Puanların Üniversite Giriş Puanlarına Göre ANOVA Sonuçları

	Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p	Anlamlı Fark
Aidiyet	Gruplar arası	175,803	4	43,951	2,798	,027	
	Gruplar içi	3456,260	220	15,710			
	Toplam	3632,062	224				
Tükenmişlik	Gruplar arası	709,063	4	177,266	3,635	,007	2. Grup ile 4. Grup arasında
	Gruplar içi	10727,532	220	48,762			
	Toplam	11436,596	224				

Analiz sonuçları, üniversite giriş puanları bakımından *Aidiyet* ölçeğinde [$F_{(4-220)} = ,027, p > .01$] anlamlı bir farklılık görülmezken ve *Tükenmişlik* ölçeği puanları arasında anlamlı bir fark bulunmaktadır. [$F_{(4-220)} = .007, p > .01$]. Üniversite giriş puanları arasındaki farkın hangi puan grupları arasında olduğunu bulmak amacıyla yapılan Scheffe testinin sonuçlarına göre, 2. grup (301-350 puan arası / $X=44,3511$) öğrenciler 4. grup (401-450 puan arası / $X=40,4182$) öğrencilere göre daha yüksek puan aldığı belirlenmiştir.

Tablo 17: Ölçeklerden Alınan Puanların Mezuniyet Türüne Göre ANOVA Sonuçları

	Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p	Anlamlı Fark
Aidiyet	Gruplar arası	217,036	6	36,173	2,305	,035	
	Gruplar içi	3593,812	229	15,694			
	Toplam	3810,847	235				
Tükenmişlik	Gruplar arası	540,629	6	90,105	1,817	,097	
	Gruplar içi	11353,879	229	49,580			
	Toplam	11894,508	235				

Analiz sonuçları, mezuniyet türü bakımından *Aidiyet* ölçeğinde [$F_{(6-229)} = ,035, p < .05$] anlamlı bir fark vardır. Aradaki farkı bulmak için yapılan Scheffe testinin sonuçlarına göre, Anadolu Lisesi mezunları ($X=13,6486$) Anadolu İmam Hatip Lisesi mezunlarından ($X=16,1974$) bu ölçekte daha düşük puan almışlardır. Bu farkın oluşmasında Anadolu İmam Hatip Lisesi mezunlarının yapı olarak İlahiyat Fakültesine daha uygun bir eğitim öğretim sisteminden gelmiş

olabileceği düşünülmektedir. Mezuniyet türüne göre Tükenmişlik ölçeği puanları arasında anlamlı bir fark bulunmamaktadır. [$F_{(6-229)} = .0,97 p>.05$].

Tablo 18: Ölçeklerden Alınan Puanların İlahiyat Fakültesi Tercih Sırasına Göre ANOVA Sonuçları

	Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p	Anlamlı Fark
Aidiyet	Gruplar arası	79,420	4	19,855	1,229	,299	
	Gruplar içi	3731,428	231	16,153			
	Toplam	3810,847	235				
Tükenmişlik	Gruplar arası	96,202	4	24,050	,471	,757	
	Gruplar içi	11798,307	231	51,075			
	Toplam	11894,508	235				

Tablodaki analiz sonuçlarına göre, İlahiyat Fakültesini tercih sırası bakımından *Aidiyet* ölçeği [$F_{(4-231)} = .299 p>.01$] ve *Tükenmişlik* ölçeği puanları arasında anlamlı bir fark bulunmamaktadır. [$F_{(4-231)} = .757 p>.01$].

Tablo 19: Ölçeklerden Alınan Puanların Fakülteyi Tercih Sebebine Göre ANOVA Sonuçları

	Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p	Anlamlı Fark
Aidiyet	Gruplar arası	552,387	6	92,065	6,470	,000	"Kendim seçtim"- "Hocalarımın etkisi"/"Tesadüfen seçtim" arasındır.
	Gruplar içi	3258,460	229	14,229			
	Toplam	3810,847	235				
Tükenmişlik	Gruplar arası	1315,833	6	219,305	4,747	,000	"Ailemin isteği"- "Kendi isteğim" arasında ve "Kendi isteğim" - "Tesadüfen seçtim" arasındadır.
	Gruplar içi	10578,675	229	46,195			
	Toplam	11894,508	235				

Analiz sonuçları, fakülteyi tercih sebebi bakımından *Aidiyet* ölçeğinde [$F_{(6-229)} = ,000$, $p < .01$] anlamlı bir fark vardır. Aradaki farkı bulmak için yapılan Scheffe testinin sonuçlarına göre, İlahiyat Fakültesini "kendim isteğimle seçtim" ($X=16,3036$) diyen öğrencilerle "hocalarımın etkisi" ($X=11,0000$) ve "tesadüfen seçtim" ($X=11,3333$) diyenler arasında fark ortaya çıkmıştır. Aynı şekilde, fakülteyi tercih etme sebebi bakımından *Tükenmişlik* ölçeği [$F_{(6-229)} = ,000$, $p < .01$] puanları arasında da anlamlı bir fark bulunmaktadır. Aradaki farkı bulmak için yapılan Scheffe testinin sonuçlarına göre, İlahiyat Fakültesini "ailemin isteğiyle seçtim" ($X=39,2813$) diyen öğrenciler "kendi isteğimle seçtim" ($X=44,0893$) diyen öğrencilere göre daha düşük puan almıştır. Bunun yanında İlahiyat Fakültesini "kendi isteğimle seçtim" ($X=44,0893$) diyen öğrencilerle "tesadüfen seçtim" ($X=35,6667$) diyen öğrenciler arasında da anlamlı bir farklılık bulunmaktadır.

Bazen aileler görüş yapısına ve aile özelliklerine göre çocuklarının belirli fakültelerde ve ikamet ettikleri şehirlerde eğitim görmelerini isterler ancak öğrencinin böyle bir tercihi düşünmediği zaman hem okul aidiyeti konusunda hem de tükenmişlik konusunda düşük puanlar görülebilmekte, öğrenciyi olumsuz etkileyebilmektedir.

Tablo 20: Ölçeklerden Alınan Puanların Aile Gelir Düzeyine Göre ANOVA Sonuçları

	Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p	Anlamlı Fark
	Gruplar arası	38,217	2	19,108	1,180	,309	
Aidiyet	Gruplar içi	3772,631	233	16,192			
	Toplam	3810,847	235				
	Gruplar arası	64,263	2	32,132	,633	,532	
Tükenmişlik	Gruplar içi	11830,245	233	50,774			
	Toplam	11894,508	235				

Tablodaki analiz sonuçlarına göre, aile gelir düzeyi bakımından *Aidiyet* ölçeği [$F_{(2-233)} = .309$ $p > .01$] ve *Tükenmişlik* ölçeği puanları arasında anlamlı bir fark bulunmamaktadır. [$F_{(2-233)} = .532$ $p > .01$].

Tablo 21: Ölçeklerden Alınan Puanların Öğrencilerin İkamet Ettiği Yere Göre ANOVA Sonuçları

	Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p	Anlamlı Fark
Aidiyet	Gruplar arası	171,799	5	34,360	2,172	,058	
	Gruplar içi	3639,049	230	15,822			
	Toplam	3810,847	235				
Tükenmişlik	Gruplar arası	231,329	5	46,266	,912	,474	
	Gruplar içi	11663,180	230	50,709			
	Toplam	11894,508	235				

Tablodaki analiz sonuçlarına göre, araştırmaya katılan öğrencilerin ikamet ettikleri yer bakımından *Aidiyet* ölçeği [$F_{(5-230)} = .058$ $p > .01$] ve *Tükenmişlik* ölçeği puanları arasında anlamlı bir fark bulunmamaktadır. [$F_{(5-230)} = .474$ $p > .01$].

2.3.1. Ölçeklerden Alınan Puanlar İle Sınıflar Arasındaki Korelasyon

Yapılan korelasyon analizi sonucunda, *Aidiyet* ölçeği puanları ile eğitim görülen sınıflar arasında anlamlı negatif bir ilişki olduğu görünmektedir ($r = -0.153$, $p < .01$). İlişki düzeyi çok düşük olsa da, Sınıf düzeyi yükseldikçe aidiyet düzeyi azalmaktadır denebilir.

Tükenmişlik ile eğitim görülen sınıflar arasında düşük düzeyde anlamlı negatif bir ilişki olduğu görünmektedir ($r = -0.096$, $p < .01$). Buna göre çok düşük bir düzey de olsa sınıf düzeyi arttıkça tükenmişlik azalma göstermektedir.

2.3.2. Ölçeklerden Alınan Puanlar İle Yaş Dağılımı Arasındaki Korelasyon

Yapılan korelasyon analizi sonucunda, *Aidiyet* ile yaş arasında çok düşük düzeyde anlamlı pozitif bir ilişki olduğu görünmektedir ($r = 0.029$, $p > .01$).

Tükenmişlik ile yaş arasında düşük düzeyde anlamlı pozitif bir ilişki olduğu görünmektedir ($r = 0.075$, $p > .01$).

2.3.3. Ölçeklerden Alınan Puanlar İle Üniversite Giriş Puanları Arasındaki Korelasyon

Yapılan korelasyon analizi sonucunda, Aidiyet ile üniversite giriş puanları arasında düşük düzeyde anlamlı negatif bir ilişki olduğu görülmektedir ($r = -0.187, p < .01$).

Tükenmişlik ile yaş arasında anlamlı negatif bir ilişki olduğu görülmektedir ($r = -0.259, p < .01$). Buna göre, üniversite giriş puanları yükseldikçe tükenmişlik düzeyleri düşmektedir.

2.3.4. Ölçeklerden Alınan Puanlar İle İlahiyat Fakültesini Tercih Sıraları Arasındaki Korelasyon

Yapılan korelasyon analizi sonucunda, Aidiyet ile İlahiyat fakültesini tercih sırası arasında düşük düzeyde anlamlı negatif bir ilişki olduğu görülmektedir ($r = -0.143, p < .01$).

Tükenmişlik ile İlahiyat fakültesini tercih sırası arasındaki ilişki yok denecek kadar azdır ($r = 0.16, p > .01$).

2.3.5. Ölçeklerden Alınan Puanlar İle Aile Gelir Düzeyleri Arasındaki Korelasyon

Yapılan korelasyon analizi sonucunda, Aidiyet ile aile gelir düzeyi arasında düşük düzeyde anlamlı pozitif bir ilişki olduğu görülmektedir ($r = 0.97, p > .01$).

Tükenmişlik ile aile gelir düzeyleri arasında çok düşük düzeyde anlamlı pozitif bir ilişki vardır ($r = 0.54, p > .01$).

2.3.6. Aidiyet İle Tükenmişlik Arasındaki Korelasyon

Yapılan korelasyon analizi sonucunda, Aidiyet ile Tükenmişlik arasında üst düzeyde anlamlı bir pozitif ilişki bulunmaktadır. ($r = .449, p > .01$). Analiz sonucuna göre Aidiyet düzeyi arttıkça Tükenmişlik puanı da artmaktadır. Yani İlahiyat Fakültesine bağlılık derecesi yüksek olan öğrenci tükenmişlik konusunda olumsuz etkilenmemiş şeklinde bir sonuç ortaya çıkmaktadır.

Sonuç ve Öneriler

Araştırmada, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin aidiyet duygusu ile tükenmişlik düzeyleri arasındaki ilişkinin ne düzeyde olduğunu tespit etmek amacıyla aidiyet ve tükenmişlik ölçeği uygulanmıştır. Bu bağlamda İlahiyat Fakültesi öğ-

rencileri; Aidiyet ölçeğinden $X=15,5254$ puan, Tükenmişlik ölçeği Yetkinlik alt boyutundan $X=13,0720$ puan, Duyarsızlaşma alt boyutundan $X=14,3729$ puan, Duygusal Tükenme alt boyutundan $X=15,4025$ puan, Maslach Tükenmişlik Ölçeği (Öğrenci Formu)'nden $X=42,8475$ puan almışlardır. Bu iki ölçek ve alt boyutlardan alınan puanlar değerlendirildiğinde, İlahiyat Fakültesi öğrencileri her bir ölçekten ortalamanın biraz üstünde, ortalamaya yakın bir puan almışlardır. Alınan sonuçlar İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin araştırma bağlamında okul aidiyetleri normal düzeyde olup, tükenmiş görünmemektedir denilebilir.

Analiz sonuçları, mezuniyet türü bakımından *Aidiyet* ölçeğinde [$F_{(6-229)}=.035, p<.05$] anlamlı bir fark vardır. Aradaki farkı bulmak için yapılan Scheffe testinin sonuçlarına göre, Anadolu Lisesi mezunları ($X=13,6486$) Anadolu İmam Hatip Lisesi mezunlarından ($X=16,1974$) bu ölçekte daha düşük puan almışlardır. Bu sonuç, "İlahiyat Fakültesinde okuyan öğrencilerin mezun oldukları lise türüne göre aidiyet ölçeğinden aldığı puanlara göre anlamlı bir farklılık bulunmaktadır" hipotezimizi desteklemektedir.

Mezuniyet türüne göre Tükenmişlik ölçeği puanları arasında anlamlı bir fark bulunmamaktadır. [$F_{(6-229)}=.097 p>.05$]. Bu sonuç, "İlahiyat Fakültesinde okuyan öğrencilerin mezun oldukları lise türüne göre tükenmişlik ölçeğinden aldığı puanlara göre anlamlı bir farklılık bulunmaktadır" hipotezimizi desteklemektedir. Bu sonucun ortaya çıkmasında hocaların tavrı, fakültenin sağladığı olanaklar, ihtiyaçların karşılanması vb. faktörlerin etkili olduğu düşünülmektedir.

Fakülteyi tercih sebebi bakımından *Aidiyet* ölçeğinde [$F_{(6-229)}=.000, p<.01$] anlamlı bir fark vardır. İlahiyat Fakültesini "kendim isteğimle seçtim" ($X=16,3036$) diyen öğrencilerle "hocalarımla etkisi" ($X=11,0000$) ve "tesadüfen seçtim" ($X=11,3333$) diyenler arasında fark ortaya çıkmıştır. Bu sonuca göre, "Aidiyet ve tükenmişlik ölçeği puanlarında araştırmaya katılan İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin bu fakülteyi seçmedeki faktörleri arasında anlamlı bir fark görülmektedir" tezimiz desteklenmiştir.

Aynı şekilde, Fakülteyi tercih sebebi bakımından *Tükenmişlik* ölçeği [$F_{(6-229)}=.000, p<.01$] puanları arasında da anlamlı bir fark bulunmaktadır. Aradaki farkı bulmak için yapılan Scheffe testinin sonuçlarına göre, İlahiyat Fakültesini "ailemin isteğiyle seçtim" ($X=39,2813$) diyen öğrenciler "kendi isteğimle seçtim" ($X=44,0893$) diyen öğrencilere göre daha düşük puan almıştır. Bunun yanında İlahiyat Fakültesini "kendi isteğimle seçtim" ($X=44,0893$) diyen öğrencilerle "tesadüfen seçtim" ($X=35,6667$) diyen öğrenciler arasında da anlamlı bir farklılık bulunmaktadır. Bu sonuca göre, "Aidiyet ve tükenmişlik ölçeği puanlarında araştırmaya katılan İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin bu fakülteyi seçmedeki faktörleri arasında anlamlı bir fark görülmektedir" tezimiz desteklenmiştir.

Öğrencilerin İlahiyat Fakültelerini tercih etmelerindeki faktörler, öğrencilerin ileriki dönemlerini de olumlu/olumsuz etkilemektedir. Herhangi bir fakülteyi tercih ederken kendi isteği ile tercih yapanların aidiyet ve tükenmişlik düzeyleri diğer faktörlere göre yüksek çıkmaktadır. Buradan hareketle, öğrencilerin meslek seçiminde ilgi ve yetenekleri ön planda tutulması gerekmektedir. Meslek veya fakülte seçiminde ailelerin tutucu davranmaları, öğrenciden ziyade kendi istekleri doğrultusunda çocuklarına tercih yaptırmaları öğrencinin hem okula aidiyet duygusunun oluşmasını engellemekte hem de istemeden gelmiş olduğu fakültede öğrenciyi tükenmiş hissettirmektedir.

Yapılan korelasyon analizi sonucunda, Aidiyet ile aile gelir düzeyi arasında düşük düzeyde anlamlı pozitif bir ilişki olduğu görülmektedir ($r= 0.97, p>.01$). Tükenmişlik ile aile gelir düzeyleri arasında çok düşük düzeyde anlamlı pozitif bir ilişki vardır ($r= 0.54, p>.01$). Bu sonuçlara göre, "Ailenin gelir düzeyi ile aidiyet ve tükenmişlik ölçeğinden alınan puanlar arasında bir ilişki bulunmamaktadır" hipotezimizin desteklenmediği görülmektedir. Hipotezimizin aksine ailenin refah düzeyi arttıkça aidiyet duygusu ve tükenmişlik puanlarının yükseldiği araştırma sonucunda görülmektedir.

Öğrencinin İlahiyat Fakültesine karşı tutumunu etkileyen birinci öncelikli faktörlerde Müfredat (% 37,3) ve Hocaların genel tavrı (% 24,6) ön plana çıkarırken öğrencilerin genel olarak ihtiyaçlarının karşılanması (fakültenin bulunduğu şehir, beklentilerinin karşılanması vb.) ikinci öncelik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sonuca göre, "Beklentilerin karşılanması, öğrencilerin İlahiyat Fakültesine karşı tutumunu etkileyen en öncelikli faktördür" hipotezimiz desteklenmemektedir. Ayrıca dikkat çeken bir husus da öğrencilerin ders içerikleri ile hocaların genel tavrına önem vermeleridir. Buradan da hocaların ders anlatırken veya diğer zamanlarda öğrenciye yükleyeceği motivasyonun, onların aidiyet ve tükenmişliklerini etkileyeceği sonucu çıkarılabilmektedir.

Yapılan korelasyon analizi sonucunda, Aidiyet ile Tükenmişlik arasında üst düzeyde anlamlı bir pozitif ilişki bulunmaktadır. ($r= .449, p>.01$). Analiz sonucuna göre Aidiyet düzeyi arttıkça Tükenmişlik puanı da artmaktadır. Yani İlahiyat Fakültesine bağlılık derecesi yüksek olan öğrencilerin tükenmişlik konusunda olumsuz etkilenmediği ortaya çıkmaktadır. Bu sonuç, "Aidiyet ölçeği ile Tükenmişlik ölçeğinden alınan puanlar arasında pozitif anlamlı bir ilişki bulunmaktadır" hipotezimizi doğrulamaktadır.

Notlar

(*) Yrd. Doç. Dr., Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Kaynaklar

- Adelabu, D. D. (2007). Time perspective and school membership as correlates to academic achievement among African American adolescents. *Adolescence*, 42(167), 525-538.
- Albayrak, A. S. ve diğerleri (2005). *SPSS uygulamalı çok değişkenli istatistik teknikleri*, (Ed.: Şeref Kalaycı). Ankara: Asil Yayın Dağıtım.
- Anderman, E. M. (2002). School effects on psychological outcomes during adolescence. *Journal of Educational Psychology*, 94 (4), 795-809.
- Balcı, A. (2005). *Sosyal bilimlerde araştırma yöntem, teknik ve ilkeler*, 5. Baskı. Ankara: Pegem A Yayıncılık.
- Birand, K. (1998). Manevi bilimler metodu olarak anlama. *Kamiran Birand külliyyatı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Booker, K. C. (2006). School belonging and the African American adolescent: What do we know and where should we go? *The High School Journal*, 89 (4), 1-7.
- Büyükköztürk, Ş. (2004). *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*, 4. Baskı. Ankara: Pegem A Yayıncılık.
- Cemalcılar, Z. (2010). Schools as socialization contexts: Understanding the impact of school climate factors on students' sense of school belonging. *Applied Psychology: An International Review*, 59 (2), 243-272.
- Cherniss, C. (1980). *Professional Burnout in Human Service Organizations*, New York: Praeger Publishers.
- Çapri, B.; Gündüz, B. ve Gökçakan, Z. (2011). Maslach tükenmişlik envanteri-öğrenci formu (mte-öf)'nin türkçe'ye uyarlaması: geçerlik ve güvenirlik çalışması, *Çukurova üniversitesi eğitim fakültesi dergisi*. 40 (1),134-147.
- Ergin, C (1993). Doktor ve hemşirelerde tükenmişlik ve Maslach tükenmişlik ölçeğinin uyarlanması. *VII. Ulusal Psikoloji Kongresi Bilimsel Çalışmaları*, (Der.: R. Bayraktar ve İ. Dağ). Ankara: Türk Psikologlar Derneği Yayını.
- Farber, B. (1984). *Teacher Burnout: Assumptions, Myths, and Issues*, Teachers College Record, 86(2).
- Finn, J. (1989). Withdrawing from school. *Review of Educational Research*, 59, 117-142.
- Fredericks, J. A., Blumenfeld, P. C. ve Paris, A. H. (2004). School engagement: Potential of the concept, and state of the evidence. *Review of Educational Research*, 74 (1), 59-109.
- Freudenberger, Herbert J. (1974). Staff Burn-Out. *Journal Of Social Issues*.
- Goodenow, C. (1992a). Strengthening the links between educational psychology and the study of social contexts. *Educational Psychologist*, 27, 177-196.
- Goodenow, C. (1992b, April). *School motivation, engagement, and sense of belonging among urban adolescent students*. Paper presented at the Annual Meeting of the American Educational Research Association, San Francisco, CA.
- Goodenow, C. (1993). *The psychological sense of school membership among adolescents: Scale development and educational correlates*. *Psychology in the Schools*, 30, 79-90.
- Green, Samuel B.; Salkind, Neil J. (2010). *Using SPSS for Windows and Macintosh: Analyzing and Understanding Data*, Sixth Edition. Prentice Hall.
- Hagborg, W. J. (1994). An exploration of school membership among middle and high school students. *Journal of Psychological Assessment*, 12, 312-323.
- http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.57171c15cabe6.25621754.

- Isakson, K. ve Jarvis, P. (1999). The adjustment of adolescents during the transition into high school: A short term longitudinal study. *Journal of Youth and Adolescence*, 28 (1), 1-26.
- Kayıklık, H. (2007). Din Görevlilerinde tükenmişlik. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. C. VII, S. 2. Adana.
- Kulavuz, D. (2006). *Exploring Burnout and Participation in Professional Learning Activities Among University Prep Turkish EFL Instructors*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Leiter M.; Meechan K.A. (1986). Role structure and burnout in the field of human services, *The Journal of Applied Behavioral Science*, S 22(1).
- Leiter, M. (1991). The dreams denied: professional burnout and the constraints of human service organizations, *Canadian Psychology*, S 32(4).
- Maslach, C. (1982). *The Cost of Caring*, Englewood Cliffs, NY: Prentice Hall.
- Maslach, C.; Jackson, S. E. (1986). *The Maslach Burnout Inventory*, 2nd Edition, Palo, Alto, CA: Consulting Psychologist Press.
- Matthews, D. B. (1990). A comparison of burnout in selected occupational fields, *The Career Development Quarterly*, S 38(3).
- Mayring, P. (2000). *Nitel Sosyal Araştırmaya Giriş*, (Çev. Adnan Gümüş, M. Sezai Durgun), Adana: Baki Kitabevi.
- Osterman, F. K. (2000). Students' need for belonging in the school community. *Review of Educational Research*, 70 (3), 323-367.
- Öncül, R. (2000). eğitim md., *Eğitim ve Eğitim Bilimleri Sözlüğü*. İstanbul: MEB Yayınları.
- Pehlivan, Z. (2006). Resmi genel liselerde öğrenci devamsızlığı ve buna dönük okul yönetimi politikaları (Ankara ili örneği). *Yayımlanmamış Doktora Tezi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Rickman, H. P. (2000). *Anlama ve İnsan Bilimleri*, (Çev. Mehmet Dağ), Samsun: Etüt Yayınları.
- Schaufeli, W. B., Martinez, I., Marques-Pinto, A., Salanova, M., & Bakker, A. (2002). Burnout and Engagement in University Students: A cross-national study. *Journal of Cross-Cultural Studies*, 33, 464-481.
- Shirom, A. (1989). Burnout in Work Organizations. In C.L. Cooper & I. Robertson (Eds.), *International Review of Industrial and Organizational Psychology* (pp. 25-48), New York, Wiley.
- Tavşancıl, E.; Aslan, A. Esra (2001). *İçerik Analizi ve Uygulama Örnekleri*. İstanbul: Epsilon Yayınları.
- Turnipseed, D.L, Turnipseed, P.H. (1991). Personal Coping Resources and the Burnout Syndrome, *Journal of Social Behavior and Personality*, Vol. 6, No.3.
- Yıldırım, C. (1999). *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, 4. Baskı, Ankara: ÖSYM Yayınları.

Abdullah MOHAMMADI (*)

AFGANİSTAN'DA DİNİ KÖKTENCİLİĞİN SOSYOLOJİK ALT YAPISI

öz

Türk-İslam medeniyetine başkentlik yapmış olan Afganistan'ın bugünkü siyasi, ekonomik ve sosyal durumları krizlerle doludur. 40 yıldan bu yana ülkede siyasi istikrarın olmayışı ülkenin hem alt hem de üst yapılarına ciddi anlamda zarar vermiştir. Siyasi otoritenin yokluğundan istifade eden uluslararası terör örgütleri ülkeyi bir üs haline dönüştürmüştür. Bugünlerde Afganistan'da intihar saldırılarının ve patlamaların yaşanmadığı bir gün hemen hemen yoktur. Böyle bir tabloda Afgan halkının ülkenin geleceği ile ilgili karamsar düşünmesi kaçınılmazdır. Her gün onlarca aile iyi bir gelecek ümidiyle Afganistan'dan Avrupa'ya veya komşu olan ülkelere göç etmek zorunda kalmaktadırlar. Ülkede yaşayan fakir ve işsiz gençlerin çoğu radikal örgütler tarafından kullanılmaktadırlar.

Afganistan çeşitli dini köktencilik gruplarının merkezi haline dönüşmüştür. 11 Eylül olayından sonra el-Kaide ve Taliban örgütleri Afganistan-Pakistan sınır hattındaki dağlık bölgelere çekilerek faaliyetlerine devam etmiştir. Günümüzde ise bu örgütlerin faaliyet alanları dağdan eğitim kurumlarına, devlet dairelerine ve orduya kadar geniş bir yelpazeye yayılmıştır. Bu faaliyetlerinin sivil kuruluş adı altında da yürütüldüğü bilinmektedir.

Afganistan'da İslamcı hareketlerin silahlanmaları 1979 yılında Sovyetler Birliğinin bu ülkeyi işgal etmesiyle başlamıştır. Ruslara karşı desteklenen İslamcı

gruplar Batının silahı ve parasıyla donatılmıştır. İslam dünyasının değişik bölgelerinden Ruslara karşı cihat yapmak amacıyla binlerce kişi Afganistan'a gitmiştir. Sovyetler Birliğinin Afganistan'dan çekilmesiyle birlikte söz konusu olan cihatçılar el-Kaide ve Taliban gibi örgütlerin içinde Selefiyye-Vehhabi çizgisi çerçevesinde "*Hilafet-i İslami*" meselesi etrafında örgütlenmeye başlamıştır.

Afganistan'da ilk defa "*Emaret-i İslami*" terimini kullanan ve Halife'nin etrafında kümeleşen köktenci olan Taliban örgütü gibi yapının sosyolojik alt yapısı, köktencilik hareketinin düşünsel ve teorik temelleri ve Afganistan'da bu tür örgütlerin gelişim faktörlerinin arka planı bu çalışmada incelenecektir.

anahtar kelimeler

Afganistan, Köktencilik, Taliban, Vehhabilik, Selefiyye.

abstract

Sociological Infrastructure of Religious Fundamentalism in Afghanistan

Afghanistan's current political, economic and social situation is full of crisis, that has been the capital of Turkish-Islamic civilization. Lack of political stability in the country for forty years has seriously impaired both sub and upper structures of the country. International terrorist organizations that have exploited the absence of political authority have transformed the country into a base. Currently, there is hardly a day in which no suicide attacks and explosions occur in Afghanistan. In the face of such a situation, it is inevitable that the Afghans think about the future of their country in a pessimistic way. Every day dozens of families in the hope of a better future are obliged to emigrate from Afghanistan to Europe or neighboring countries. Most of the poor and unemployed youngs living in the country are used by radical organizations.

Afghanistan has become the center of various religious fundamentalist groups. After the events of September 11, al-Qaeda and the Taliban have continued their activities withdrawing to the mountainous regions in the Afghanistan-Pakistan border line. Today, however, fields of activity of these organizations have spread to a wide range from the mountain to educational institutions, to government agencies and to the army. It is known that these activities are carried out under the name of non-governmental organizations.

The armament of Islamist movements in Afghanistan began with the occupation of this country by the Soviets in 1979. The Islamist groups supported against the Russians were equipped with the finance and arms of the West. Thousands of people went to Afghanistan for the purpose of jihad against the Russians from different regions of the Islamic world. After the Soviets' withdrawal from Afghanistan, the jihadists, in question, began to organize in organizations such

as al-Qaida and Taliban, in line of Salafiyah-Wahhabi, and around the issue of "Khilafat-e-Islami".

The aim of this study is to investigate the sociological background of the organisations such as Taliban who are fundamentalists grouping around the Caliph and using the term "Islamic State" for the first time in Afghanistan, and the intellectual and theoretical basics of fundamentalism movement, and the background of growth factors of such organizations in Afghanistan.

keywords

Afganistan, Fundamentalism, the Taliban, Wahhabism, Salafiyya.

Giriş

1960'lı yıllarda Arap-İsrail savaşı İslam dünyasında siyasal İslam'ın yeniden canlanma dönemi olarak tanımlanmıştır. Ancak Arap ülkeleri İsrail'e karşı bu savaşı kaybetmiştir. Bu savaşın yenilgisi, genel olarak İslam dünyasında ve özel olarak Arap dünyasında Arap Milliyetçiliğinin ve Sosyalizm hareketlerinin başarısızlığı olarak yorumlanmıştır. Bu durum İslam dünyasında reformcu ve dönüştürücü hareketlerin, İslam'ı siyasi bir ideoloji olarak yorumlanmasına ve görülmesine zemin hazırlamıştır. Böylece 1970'li yıllardan sonra İslam dünyasında yenilikçi hareketler ortaya çıkmaya başlamıştır (Dekmijian, 1366: 95; Çapcıoğlu, 2008: 180).

1970'li yıllarda İslam dünyası iki önemli olaya şahit olmaktadır. Birincisi İran'da Humeyni liderliğinde gerçekleşen İran İslam Devrimi (Kirman, 2008; 183); ikincisi ise Sovyetler Birliğinin Afganistan'ı işgal etmesidir. Bu iki olay Orta Doğu'da, Asya'da, Afrika'da, Kafkasya'da, Balkanlar'da ve hatta Avrupa'da 100'den fazla İslamcı hareketle yeni dalgalanmalara sebep olmuştur. 1970'li yılların sonlarına doğru yenilikçi hareketlerin dini köktenci hareketlere doğru eğildikleri görülmektedir. Bu tarihten sonra köktenci hareketler İslam dünyasındaki var olan rejimleri ve devletleri (onlara göre yozlaşmış devletler) ortadan kaldırmak için şiddet eylemlerine başvurmaya başlamıştır. Mısır'da 1981 yılında İhvan hareketinden ayrılan gruplar hükümet yetkililerine karşı faaliyetlerde bulunmaya başlamışlardır. Bu faaliyetlerinden biri Mısır'ın cumhurbaşkanı olan Enver Sedat'ın öldürülmesiydi. Suudi Arabistan'da 1979 yılında Johayman al-Utaybi liderliğindeki köktenci hareket Mekke ve Medine'nin etrafındaki bölgeleri kontrol altına almayı başarmıştır. Bir ay sonra bu grup, Mekke'nin büyük camisini ele geçirerek Suud ailesini ülke yönetiminden uzaklaştırıp, İslami bir devlet kuracağını Batı kültürünün etkisini kaldıracağını ve Amerika'ya petrol satışını engelleyeceğini duyurmuştur (Milton, 2005: 120).

1979 yılında Sovyetler Birliğinin Afganistan'ı işgal etmesi üzerine İslam dünyasının farklı bölgelerinden binlerce savaşçı Afgan mücahitlere yardım etmek amacıyla ülkeye gitmiştir. Bu savaşçı gönüllülerine aynı zamanda Afgan Arapları da denilmektedir. Sovyetler Birliği ordusuna karşı yapılan gerilla savaşçılığı Selefiyye anlayışına sahip olan gruplar için önemli bir aşama olarak görülmektedir.

Aşırılıkla yoğrulmuş Afgan olmayan silahlı cihatçılar ile Afgan mültecilerin bulunduğu Pakistan'ın Peşaver kentinde kurulan talim kamplarında "*Uluslararası İslamcılığın bir kültür harmanı*" oluşmuştur. Bu kültür harmanı içinde, İslam dünyasının farklı bölgelerinden gelen cihatçılar farklı din algılarıyla birbirlerini etkilemişlerdir. Dolayısıyla Afgan cihadını destekleyen zengin körfez Arapları ile A.B.D.'nin silahları ve uyuşturucu ağının çakıştığı bölgede, komşu ülkelerin gizli servisleri ile batılı ülkelerin gizli servisleri Afgan cihadına sızmış ve Afgan cihadı "*Mevdudi'nin kurduğu Cemaat-i İslami ve Deoband medrese ağı başta olmak üzere Pakistan İslamcılığının büyük örgütleriyle teması geçirmiştir.*" (Kepel, 2000: 156-157) Bu savaşçılar 1989 yılında, yani Sovyetler Birliğinin Afganistan'dan çıkmalarından sonra kendi ülkelerine dönmüş, kendi ülkelerindeki köktenci grupların daha fazla şiddete başvurmalarına sebep olmuştur (Abbaszade, 1388: 16). 2000'li yıllarda cihatçılar tekrar Afganistan'a giderek Taliban ve el-Kaide gibi örgütlerin içinde yer alarak kendi destekçilerine karşı savaşmaya başlamışlardır (Kepel, 2000: 257).

Ancak Sovyetler Birliği'ne karşı yürütülen cihat bitince kendi ülkelerine dönen Mısır ve Suudi Arabistan kökenli bu savaşçılar, kendi deyimleriyle yozlaşmış devletleri ortadan kaldırmak için kendi ülkelerinin yönetimine savaş açmışlar ve yönetimler de bu başkaldırıyı şiddetli bir şekilde bastırmıştır. A.B.D.'nin bu grupları desteklemesine bir tepki olarak bu savaşçıların çoğu el-Kaide gibi köktenci grupların ana kitlesini oluşturmuştur (Milton, 2005: 12-32). Daha sonraki dönemlerde Taliban'ın el-Kaide ile birlikte hareket etmesi sonucunda bu savaşçılar Taliban şemsiyesi altında savaşmaya başlamıştır.

Dolayısıyla köktenci hareketlerin, 1970'li yıllarda sadece yakın düşmanları olan kendi devletlerinin başındaki kimselere karşı odaklandıklarını, 1990'lı yıllardan sonra ise uzak düşmanları olan Batılı ülkeler ve özellikle Amerika'ya karşı savaşmayı benimsediklerini söylemek mümkündür. Mısırlı İslami cihadın liderlerinden ve aynı zamanda "*Uluslararası Cihat*" anlayışının teorisyenlerinden biri olan Ayman Az-zavaheri 1980'li yıllarda Hüsnü Mübarek hükümetinin karşısında yer almıştır. Ancak 1990'lı yıllardan itibaren şu görüşünü ön plana çıkartmıştır; "*Bizim ilk önce ülkemizde savaşın ateşini körükleyen elleri yakmamız lazım. Dolayısıyla sadece yakın olan düşmana odaklanmamız gerekmektedir. A.B.D. liderliğindeki Haçlı-Siyonist ittifakı İslami hareketlerin işbaşına gelmelerine izin vermez.*" (Soğuk, 2011: 83). Bu ifadeden de anlaşılacağı gibi,

köktenci hareketlerin zamana göre söylemleri değişmektedir. 1990'lı yıllardan sonra köktenci hareketler açısından birinci düşman kendi ülkelerinin rejimleri değil, Batılı ülkelerdir.

Son yıllarda dünyada İslami köktencililiğin görülmemiş yükselişi araştırmacıların zihinlerini meşgul etmiştir. İslam dünyasında her ne kadar geçmişte farklı hareketler ve eğilimler ortaya çıkmışsa da din motifli hareketlerin çağımızda yoğunlaşması ve gelişmesi gerçek bir realite olarak üzerinde düşünmemiz ve tahlil etmemiz gereken bir durumdur. Günümüzde İslami hareketler istisna ve nadir vakalardan biri olmayıp yaygın bir kurala dönüşmüştür. Artık İslami köktencilik fenomeni sadece birkaç ülkenin veya Müslüman toplumlarının sorunu olmaktan çıkmıştır. Bu sorun Orta Asya'dan Hint yarımadası, Güney Doğu Asya ülkelerine, Türkiye'den Orta Doğu ülkeleri, Kuzey Afrika, Batılı ülkeler ve Avrupa ülkelerine kadar korku ve paniğe sebep olmuştur.

Sosyal bilimcilere göre bireyin bütün reaksiyonları ve eylemlerinin görünürdeki boyutunun yanında epistemolojik arka planı da mevcuttur. Bu olgunun epistemolojik arka planı aynı zamanda bu eylemin anlam boyutunu oluşturmaktadır. Dolayısıyla *"Toplumsal eylemler aynı zamanda anlamlı bir eylemdir. Toplumsal eylemlere karşı ilgisiz durmak, onun mana boyutunu iyi anlamamak anlamına gelmektedir."* (Letal, 1385: 122). Bireylerin anlamlı ve hedefli eylemleri, bireylerin ruhunda ve özünde var olan bir karakterdir. Öyle ki bu eylemlerin özünü iyi anlayabilmek için bireylerin söz konusu eylemlere yükledikleri anlamları ve düşüncelerinin hangi davranış üzerinde gerçekleştiğini ortaya çıkarmamız gerekmektedir (Çapcıoğlu, 2011). Aynı zamanda sosyal davranışlar, bireylerin düşünce ve inanç dünyasıyla ilintilidir. Bundan dolayı *"Düşüncede değişimin meydana gelmesi ise bireylerin eylemlerinde ve ilişkilerinde değişimin manasına gelmektedir."* Dolayısıyla bireylerin bütün davranışları, düşünce temelli olup bu eylemin var oluş felsefesini oluşturmaktadır. Bu nedenle sosyal karakterli köktenci hareketler toplumun çeşitli katmanlarını etkileyerek toplumların geniş bir yelpazesinin kendisiyle birlikte hareket ettirmesine neden olmuştur. Bu bağlamda bu tür hareketlerin değer yargılardan yoksun olduğunu söylemek mümkün değildir. Zorunlu olarak din motifli hareketlerin din anlayışı bilgisine dayalı olacağı kaçınılmaz olmuştur. Dini veya İslami köktencilik, dinin tek taraflı, özel ve seçici yorumuna dayanmaktadır. (Fi, 1387: 280).

Afganistan, diğer İslami ülkelere nazaran dini motifli hareketleri daha fazla tecrübe etmiştir. Dolayısıyla dini köktenci hareketlerin ortaya çıkma sebeplerini siyasi otoritenin boşluğu, ekonomik ve sosyal nedenlerde görmek mümkündür. Ancak Afganistan'da dini köktencilik hareketlerin yayılmasına etki eden ekonomik nedenler daha görünürde olmuştur (Arefi, 1382: 92).

İslam dünyasında ve özellikle Afganistan'da dini köktencilik grupların ortaya çıkmasının elbette çeşitli nedenleri vardır. Samuel Huntington'a göre bu tür

grupların ortaya çıkmasına zemin hazırlayan Batı kültürünün Müslüman toplumlarına acımasızca saldırması ve egemenlik kurmasıdır (Huntington, 1380: 38). Hrair Dekmijian'a göre ise toplumsal krizler ile din merkezli devrimci hareketler arasında nedensel bir bağ bulunmaktadır. Bu grupların amacı, toplumda var olan düzeni ortadan kaldırıp yeni bir toplum düzenini kendi resmi ideolojilerine göre kurmaktır (Dekmijian, 1366: 57). Bu iki görüşün birbirinden farklı olduğu kadar ortak noktaları da vardır. Şüphesiz İslam dünyasında ihya hareketleri veya Selefi anlayışının ilk devresi Batı kültürüne karşı bir tepki olarak ortaya çıkmıştı.

Afganistan'a ilişkin iç ve bölgesel krizlerin varlığı ülkede ve hatta bölge düzeyinde dini köktencilik fenomenine doğrudan etki yapmıştır. Dolayısıyla Afganistan'da gelişen ve büyüyen dini köktencilik fenomenini bu varsayım çerçevesinde değerlendirebiliriz.

1. Afganistan'da Köktencilik Gelişim Faktörleri

Müslüman ülkelerinde var olan devletlerin ve rejimlerin durumu ve uluslararası güçlerin dünya çapında ve özellikle Orta Doğuda güttükleri siyasi faktörler dini köktencilik örgütlerin şekillenmesinde temel sebepler arasındadır. Aynı zamanda dini köktencilik fenomeninin gelişmesine ve şekillenmesine ABD başta olmak üzere Suudi Arabistan, Pakistan, Arap Emirlikleri gibi ülkeler katkı yapmıştır. Dolayısıyla dini köktencilik grupların İslam dünyasında şekillenmesi ve büyümesi doğrudan doğruya İslam diniyle ilgili olmayıp ülkelerin ve bölgelerin sosyal, politik ve ekonomik durumlarıyla ilintili olarak ortaya çıkmıştır.

Afganistan'da Taliban'ın ortaya çıkmasıyla birlikte dini köktencilik fenomeni bu ülkede doruk noktasına ulaşmıştır. Öyle ki bugün Afganistan dini köktencilik grupların barınağı veya sığınağı haline dönüşmüştür. Taliban, el-Kaide, Hizbut Tahrir ve Daiş gibi örgütler bu ülkede rahat bir şekilde merkezler kurmuştur. Afganistan'daki dini köktencilik grupların gelişmesi, ülkenin kendine has koşulları ve faktörleri çerçevesinde oluştuğu bir gerçektir.

Afganistan yıllardan beri siyasi, ekonomik ve sosyal krizlerle karşı karşıya kalmaktadır. Ülkenin bu sorunlarıyla mücadele anlamında çeşitli partiler ortaya çıkmıştır. Ancak ülkede yaşanan darbeler, Sovyetler Birliği'nin işgali, mücahit grupların Kabil'i ele geçirmeleri, iç savaşın başlaması ve son olarak Taliban'ın ortaya çıkması gibi siyasi gelişmelerin sonucunda Afganistan'da köktencilik fenomeni en zirve noktaya ulaştı. Bu çalışmada söz konusu yapının ortaya çıkmasına sebebiyet veren faktörleri ele alacağız.

1.1. Siyasi İstikrarsızlık

Siyasi krizler Afganistan'ın kaderi olmuştur. Siyasi istikrarın olmadığı dönemlerde ülkenin çeşitli bölgelerinde din karakterli siyasi isyanlar olmuştur. Bu isyanların liderliğini din adamları veya tarikat şeyhleri üstlenmiştir (Nawid, 1388: 34-35). Amanullah Han 1923 yılında ülkede bazı reformlar yapmıştır. Ancak bu reformlar gelenekçi din adamları tarafından şiddetle kınanmış, halk isyana sevk ettirilmiştir. Sonunda Amanullah Han 1929 yılında yurt dışına çıkmak zorunda kalmıştır (Mohammadi, 2004: 11; Saray, 1997: 197).

Afganistan'da siyasi krizlerin yaşandığı 1978 yılında Nur Mohammad Taraki, Sovyetler Birliğinin yardımıyla Davut Hanı öldürterek Afganistan'ın yeni cumhurbaşkanı olur. 1979 yılında ise Hafizullah Emin en yakın arkadaşı olan Nur Mohammad Taraki'yi öldürerek cumhurbaşkanlığına geçer. Bu siyasi gelişmeden rahatsız olan Sovyetler Birliği Afganistan'a askeri bir müdahale yaparak Babrak Karmal'ı başa geçirir. Sovyetler Birliğinin bu hamlesi Batılı ülkeler tarafından Rusların 19. yüzyılda sıcak denizlere inme politikasının ve "Büyük Rus-İngiliz" oyununun devamı olarak algılanarak Batı güvenliği için bir tehdit olarak yorumlanmıştır (Kepel, 2000: 158).

Sovyetler Birliğinin desteğiyle başa geçen Babrak Karmal ülkede dini ve siyasi alanlarda düzenlemeler yapmış, mücahit grupları devletin mekanizmasına çekmek için çaba göstermiştir. Fakat bunlar sonuç vermemiştir. 1986 yılında Karmal istifa etmiştir. Dr. Najibullah Halk Partisinin yeni genel başkanı ve Afganistan'ın yeni cumhurbaşkanı olarak Sovyetler Birliği tarafından seçilmiştir (<http://www.dw.com/fa-af/حکومت-بیرک-کارمل-در-پناه-سپاه-شوروی/a-16066606>; http://www.bbc.com/persian/afghanistan/2009/12/091221_ajadi-6th-profile-karmal.shtml, Erişim Tarihi: 21.11.2015). Dr. Najibullah mücahit grupları ikna edebilmek için "Milli hükümet" önermesini sunmuştur. Dr. Najibullah tek taraflı mücahit gruplarla ateşkes yapmıştır. 1988 yılında yapılan seçimde mücahit gruplar için mecliste 50 sandalye boş bırakılmıştır. Afganistan'ın resmi adı olan "Afganistan Demokratik Cumhuriyeti", "Afganistan Cumhuriyeti" olarak değiştirilmiştir. Ancak bütün bu çabalara, Müslüman ülkeler ile Batı ülkelerin desteğini alan mücahit gruplar Dr. Najibullah'ın önerdiği tekliflere olumlu cevap vermemiştir (Mohammadi, 2004: 12-13; Meş'uf, 2003: 2). Mihail Gorbachov döneminde Ruslar daha önce desteklediği Afgan Devleti'nden desteğini çekmiştir. Bu durum karşısında Dr. Najibullah hükümeti yalnız kaldı ve mücahit grupların bazıları Pakistan'ın Peşaver kentinde bir araya gelerek Dr. Najubullah'tan sonraki dönem için Sibgatullah Mojaddadi'yi geçiş hükümeti cumhurbaşkanı olarak seçmiştir (Aliabadi, 1996: 186).

Sibgatullah Mojaddadi'den sonra mücahit gruplar bir araya gelerek 6 aylığına Rabbani'yi cumhurbaşkanı olarak seçmiştir. Ancak Rabbani, Ahmad Shah

Masud ve Sayyaf'ın yardımlarıyla diğer etnik grupları acımasızca bastırmıştır. Bu dönemde Afshar katliamı gibi feci olaylar vuku bulmuştur (<https://www.hrw.org/reports/2005/afghanistan>: Erişim Tarihi: 21.11.2015.). Bu dönemde mücahit gruplar kendi aralarında savaşırken Taliban hareketi Mollah Ömer liderliğinde dini söylemlerle Kandahar kentinde varlığını ilan etmiştir.

Afganistan'da 1978 yılından bu yana çeşitli ideolojilere mensup hükümetler iş başına gelmiştir. Fakat her dönemde ülkenin çeşitli bölgelerinde isyanlar devam etmiş, devletin kontrolü sadece büyük şehirlerde olmuş, ülkenin kırsal kesimleri hep devletin muhalifleri tarafından kontrol edilmiştir. Şimdiki durum da bundan ibarettir. Dolayısıyla siyasi otoritenin olmadığı bir yerde diğer otoritelerin ortaya çıkması normal bir olgudur. Devletin ulaşamadığı ve kontrol edemediği bölgeler Taliban, el-Kaide ve Daiş gibi örgütlerin merkezi durumundadır. Özellikle Pakistan'a sınır olan bölgelerin ve şehirlerin neredeyse tamamen Taliban ve Daiş'in elinde olduğu bilinmektedir (<http://www.bbc.com/persian/afghanistan>, Erişim Tarihi: 21.11.2015). Örneğin Kabil başta olmak üzere büyük şehirlerde dini merkezler kurarak üniversite gençleri arasında taraftar bulan Hiz-ut Tahrir'in faaliyetleri son dönemlerde hız kazanmıştır (<http://hizb-afghanistan.com/contact.php?lang=dari>; Musahebe, "Aminyeti Milli Faaliyet haye Hizb-tu Tahrir Dar" Afganistan <http://da.azadiradio.org/content>, Erişim Tarihi: 23.11.2015).

Afganistan'da İslam dininin söylemleri hem Sosyalistler hem de İslamcı gruplar tarafından sıkça kullanılmıştır. Ancak ne Sosyalistler ne de İslamcı gruplar Afganistan'da uzun süreli bir iktidar kurabilmiştir. Şu anda Afganistan'da otorite boşluğu mevcuttur. Bu otorite boşluğuna paralel olarak ekonomik ve sosyal krizler de beraberine gelmektedir. Köktenci gruplar da bu faktörleri kendi lehlerine kullanmayı bilmiştir.

1.2. Ekonomik Durgunluk

Afganistan, Müslüman ülkeler arasında en fakir ülkelerin başında gelmektedir. Afganistan Ekonomi Bakanlığının verdiği rakamlara göre, Afgan halkının %36'sı yoksulluk sınırının altındadırlar (<http://moec.gov.af/Content>: Erişim Tarihi: 22.11.2015). Afganistan'ın ihracatı yıllık 500 milyon dolar rakamına ulaşmasına rağmen 405 milyar dolar ithalatı vardır. Afganistan'da siyasi istikrara bağlı olarak güvenliğin olmayışı, vergi sisteminin düzgün çalışmaması, yatırımların olmaması ve yolsuzluk gibi nedenlerden dolayı ekonomi her gün kötüye gitmektedir (Fayyaz, 2015: <http://www.darivoa.com>). Ülkenin bütçesinin yarısı dış yardımlarla temin edilmektedir (Afganistan Maliye Bakanlığı, 2015: <http://mof.gov.af>; <http://www.bbc.com/persian>).

Gerçek şu ki, ülkede var olan sorunların çözümü Afgan devletinin gücünü aşmaktadır. Ülkede üst üste ekonomik krizlerin yaşanması ve buna bağlı ola-

arak işsizliğin ve fakirliğin artması gibi faktörler adeta Afgan toplumunu dayanamama noktasına getirmiştir. Ülkede 40 yıldan beri savaşın devam etmesi yetim çocukları, dul kadınları ve gençleri bazı sosyal yardımlaşma vakıflarının ve derneklerinin yaptıkları yardımlara muhtaç hale getirilmiştir. Gençler ve yetim çocuklar, bu tür vakıflar ve dernekler tarafından köktenci örgütlere yönlendirilmektedir. Bu gençlerin bazıları ailesini geçindirmek amacıyla savaşmak üzere Taliban gibi örgütlerin hizmetine girmektedirler.

Ülkede yukarıda bahsedilen istikrarsızlık, terör ve güvensizliğin devam etmesi gençleri ve fakirleri bu tür örgütlerin birer sempatizanı haline getirmiştir. İslami köktenci örgütler devletin içinde var olan yolsuzluğu, adaletsizliği ve mafyalaşmaya dikkat çekerek çözümün kendilerinin de olduğu propagandasını yapmaktadırlar. Bu tür örgütler Suudi Arabistan ve zengin körfez ülkelerinin mali yardımlarıyla fakir insanların ve işsiz gençlerin güvenini kazanmışlardır. Bu yaralı veya ukdeli gençlerin ekonomik nedenlerle siyasiler ve zengin insanlardan intikam alma bahanesi veya sadece dini nedenlerden dolayı İslami köktenci örgütlere katıldıkları bir gerçektir.

1.3. Sosyal Kriz (Çatışma)

Afganistan'da çeşitli etnik grupların, mezheplerin, farklı din anlayışlarının yanında, Afgan toplumunda aşiret reisleri, din adamları, ülke dışında yetişmiş üniversitelilerin varlığı toplumu çeşitli fraksiyonlara bölmüştür. Dolayısıyla bu grupların siyasi ve sosyal alanlardaki nüfuzları sayesinde devletin bir olmasını ve bütün vatandaşların millet olgusunun etrafında birleşmesini engellemektedir. Şu an mevcut siyasi partilerin hepsinin cihat döneminde askeri birlikleri bulunmaktaydı. 2002 yılından itibaren bu partilerin siyasi birer parti olmaları için askeri kollarının ortadan kaldırılma şartı getirilmiştir. Ancak bu partilerin hala silahlı grupları mevcuttur. Devletin mekanizması dışındaki İslami köktenci partilerin hepsinin silahlı birlikleri vardır. Devletin otoritesini zedelemek amacıyla merkezden uzaktaki şehirlerde kendi mahkemelerini kurarak insanları İslam şeriat kurallarına göre yargılamaktadırlar (Ahmadi, 2015: <http://bokhdinews.af/human-rights>; <http://8am.af/1394/08/14/sangsar-fatwa-rukshana-af>). Merkezden uzak şehirlerde silahlı milisleriyle boy gösterisi yapmaktadır. Bazen de merkeze yakın ilçelere saldırarak bu ilçelerin yönetimini birkaç gün için ellerinde tutmaktadırlar. Şehirlerarası karayolları kesip şoförlerden haraç istemek veya yolcuları rehin almaktadırlar (<http://www.bbc.com/persian>, 2015).

Devlet ise Batıda veya Rusya'da yetişmiş kimselerin devletin içinde oluşturdukları bürokrasi vasıtasıyla din adamları ve aşiret reislerinin nüfuzlarını kırma-ya çalışmaktadırlar. Böyle bir durumda düzen, kanun ve güvenlik bu üç grubun elinde olup kendi menfaatleri doğrultusunda hareket etmektedirler. Bu yapı

suç şebekeleri ve insan kaçakçılığı yapan çetelerin rahat davranmalarına sebep olmuştur. Karzai cumhurbaşkanı olduğu dönemde ülkede var olan bu yapıyla mücadele edilmiştir. Ancak bu yapının değişmesi zor gibi görünmektedir.

Şu anda Afganistan devleti bir taraftan Taliban ve Daiş gibi köktenci gruplar ile mücadele ederken diğer taraftan devletin içindeki mafyalaşma ve yolsuzluklara savaş açmıştır. Afganistan'ın bu sorunlarına ek olarak 1979 yıllarında Sovyetler Birliği'ne karşı savaşan mücahit gruplardır. Mücahit grupların da siyasi ve sosyal anlamda kitleleri hareket ettirecek güçleri vardır. Afganistan devleti böyle karmaşık bir durum ile karşı karşıya kalmaktadır.

Ülkenin her tarafında güvensizliğin artmasından dolayı halkın zihninde devletin güvenliği sağlama gücünün olmadığı düşüncesi oluşmuştur. Çünkü devlet kendi içinde birkaç parçaya bölünmüş, bu durumun iyileşmesine ümit kalmamış gibi görünmektedir. Diğer taraftan da Taliban ve Daiş gibi örgütlerin her gün güçlenmeleri devletin bu yapılarla mücadelede yetersiz kaldığı izlenimini vermektedir.

İslami Köktencilik Düşünsel ve Teorik Temelleri

Köktencilik kelimesi temel veya esas anlamında olan Latince "*fundamentalizm*" kelimesinden türetilmiştir. Fundamentalizm eski bir terim olup Hıristiyanlığın dini metinlerine yorum katmadan ilk haliyle kabul edenler için kullanılan bir terimdi (Tului, 1372: 285). Daha sonra dinin siyasallaşmasına dayanarak "*siyasi-ideoloji*" temelli bir din anlayışı sonucunda tanrının buyruğunu laik sisteme egemen kılmak anlayışı ortaya çıkmıştır (Lipset, 1383: 402). Dolayısıyla fundamentalist birinin Kitab-ı Mukaddes'in her bir kelimesine yorum katmadan inanan kimsedir (Aqabakhshi, 1374: 139). 1910'lu yıllardan sonra bu kavram Hıristiyan dinine özgü bir kavram olmaktan çıkmış, bütün dinleri, fikirleri ve ideolojileri dogmatik anlayışı içinde hiç sorgulamadan inanan her anlayışın adı olmuştur. Köktencilik kavramı 2000'li yıllarda Taliban ve el-Kaide'nin saldırılarının etkisi altında Radikal İslam'ı tanımlayan bir kavram haline gelmiştir. Bugün Batıda modern hayat tarzının dışında sakallı ve çarşafly hayat biçimini benimseyenlerin İslamcılar ve Radikal İslamcılar olarak tanınmalarına sebep olmuştur (Beyazyüz, 2007: 355-356).

İlk defa fundamentalizm veya köktencilik 20. yüzyılın başlarında Amerika'daki Evanjelik Protestan mezhebiyle ilgili tartışmalarda kullanılmıştır. 1910-1915 yılları arasında Evanjelik Protestanların Kitab-ı Mukaddesin eksiksiz ve doğru olduğunu kabul edip, Kitab-ı Mukaddes'in yeni yorumlarına karşı çıkan bir anlayıştır. Bu tanımdan hareketle günümüzde köktencilik hareketleri sadece İslam'la ilgili olmayıp bütün dinleri içine alan "*dini-siyasi*" bir anlayış olduğu ortaya çıkmaktadır (Heywood, 1380: 84).

Köktencilik sadece dine özgü bir fenomen değildir. Bu fenomenin dini olmayan alanlarda da baş göstermesi söz konusu olabilir. Ancak yaşadığımız yüzyılda köktencilik meselesi dini anlamlarla bağdaştırılmıştır. Bunun örnekleri Hıristiyanlık, Yahudilik ve İslam'da vardır. Köktencilik, dinin özüne dönüş veya dini metinlere yorum katmadan bir anlayışın tanınması için kullanılan bir terim olmuştur. Hal böyle olunca dini metinlerin yorumunu üstlenen geleneksel din ilimleri devre dışı kalmakta, dini metinler sadece edebi birer yazıdan ibaret olmaktadır ki bu durumda dini metinlerin yorumu için ilme ihtiyaç duyulmamaktadır. Bu bağlamda dini metinlerin açık manası veya görünen manası esas alınarak uygulanmaya çalışılmaktadır. Hıristiyanlıkta, Yahudilikte ve İslam'da dini metinlere görünen manasına bakıldığında bazen şiddetin, radikalizmin veya en azından şiddeti içinde barındıran bazı dini metinlerin olduğu ortaya çıkmaktadır. Örnek olarak Yahudilikte "*savaş*", Hıristiyanlıkta "*kutsal savaş*" ve İslam'da "*cihat*" anlamlarında kullanılan dini metinleri örnek vermek mümkündür. Bu bağlamda bazı metin odaklı (Textualist) bilim adamlarına göre dini metinlerin özünde şiddet vardır. Ama bazılarına göre eğer dini metinlerde şiddet olmasa bile dini metinlerde var olan "*mutlak gerçek*" meselesi fundamentalist birinin otomatik olarak şiddete sevk ettirilmesine sebep olmaktadır. Dolayısıyla fundamentalist birinin dini metinleri referans göstererek veya uygulama sırasında vardığı mantığa dayanarak şiddete veya günümüz terim ile dini radikalizme sebebiyet vermektedir (Firruhi, 1389: 108). Ancak şunu unutmamak gerekir ki köktencilik hep olumsuz manada kullanılmıştır. Halbuki köktenci aynı zamanda bir inanç veya bir dava uğruna mücadele veren kimse anlamına da gelmektedir (Dekmijian, 1366: 510).

İslami köktencilik terimi batı medyası tarafından İslam dünyasında İslami hareketleri veya İslami İhya hareketlerini tanımlamak amacıyla verilmiş bir terimdir. İslami hareketlerin veya İhya hareketlerin Müslüman toplumların Kur'an'a ve Sünnet'e dönmelerini isteyen bir düşünce tarzı olarak gelişmiştir. İslami köktencilik bu anlamda kullanılması her Müslüman'ın bireysel ve toplumsal olarak kabul ettiği bir hareket olarak ortaya çıkmaktadır. Öyleyse her Müslüman birer köktencidir (Dekmijian, 1366: 517).

İslam'da dini köktencilik fenomeninin düşünsel ve teorik temellerini anlayabilmek için İslam'da Selefilik ve Vehhabilik hareketlerini anlamamız gerekmektedir.

1.4. Selefilik Hareketi

Selefiyye görüşü Hicri 4. (Miladi 10.) yüzyılda kendilerini Ehl-i Hadis olarak nitelendirilen bir grup tarafından ortaya atılmıştır. Aynı zamanda bu grup kendilerini Selef-i Salihin'in yani ilk Müslümanların takipçileri olarak da tanımlamaktaydılar. Selefiyye Hicri 7. (Miladi 13.) yüzyılda İbn-i Teymiyye'nin görüşleriyle

tekrar hayat bulmuştur. Hicri 12. (Miladi 18.) yüzyılda ise Selefiyye görüşleri Arap yarımadasında Abdulvehab tarafından hayata geçirilmiştir (Bedash-ti, 1387: 34). Onlara göre İslam ümmetinin düşmüş olduğu kötü durumdan çıkabilmeleri için İslam'ın emrettiği yola dönmeleri gerekmektedir. Onun için Selefilere Hz. Peygamber'den sonraki dönemde dine yorum anlamında eklenen her şeyi reddetmiştir. Bu grup aynı zamanda kendilerini İmam Ahmet Hanbel'e mensup olduklarını ifade etmektedirler. Ancak Hanbeli mezhebinin dini yorumu ile Selefiyye görüşlerinin ortak noktaları olmasına karşın birçok konularda birbirinden ayrılmaktadırlar (Gürebüz, 2008: 94-95). Selefi anlayışına göre dini içtihadta akıl ve mantık öğelere ihtiyaç yoktur. Selefilere İslam'da ortaya çıkan her türlü 'akli-kelemlî' akımlara karşı çıkmıştır (Albaluti, 1375: 175). Kur'an ve Hadisin görünen (Zahiri) manalarını gerçek mana olduklarına inanmıştır. Selefilere göre İslam inancı hangi şekliyle Sahabeden ve Tabi'inden bize ulaşmışsa en doğru inanç budur. Onlara göre ulemaların içtihadı geçersizdir (Aqayî ve Demiri, 1393: 6).

Selefilik hareketi, geri dönüş veya dinin özüne dönme hareketi olarak tanımlanmaktadır. Bu hareketin teorik temelleri Hanbeli mezhebine mensup iki din adamları olan İbn-i Teymiyye (1263-1328) ve İbn-i Cevziyye (1292-1350) tarafından ortaya atılmıştır. Selefilik hareketi, dinin bütün bit'atlardan uzak, Kur'an, Hadis ve Selef-i Salihin'in sünnetine sadık kalarak İslam dinini yaşamak ve yaşatmak hareketi olarak tanınmış ve Selefiyye olarak ün kazanmıştır. Selefi hareketi Müslümanların ahlak, kültür, ibadet ve siyasi konularda ilk Müslümanların yani Selef-i Salihin'in dönemine dönmeleri gerektiğine inanmışlardır. Onlara göre Müslümanların eski şan ve şöhretine dönmeleri için Kur'an'a, Sünnet'e, Selef-i Salihin'in sünnetine dönmeleri gerekmektedir (Halabi, 1384: 72-95). Selefilik hareketi, İslam'ın ilk saf haline dönme hareketi olarak tanımlanabilir. Onlara göre kelam, felsefe, mantık ve akıl öğeleri fazlalıktır (Qaderi, 1380: 14-15). Ancak Selefi görüşü İbn-i Teymiyye'nin görüşleriyle birleşince asıl manasından ve hedefinden uzaklaştırılmıştır. İbn-i Teymiyye'nin savunduğu Selefilik anlayışının izlerini Hz. Ali'yi hakem olayına mecbur bırakan ve daha sonra Harici veya Havariç olarak İslam tarihinde kendilerinden söz ettiren grubun aynı çizgide olduğu anlaşılmaktadır. Selefiye doktrini 12. yüzyılda Suud ailesinin siyasi ve ekonomik desteğiyle (Hajer, (Tarihsiz): 15). Abdulvehab'ın Selefilik görüşünün yorumlarıyla İslam dünyasında şiddeti benimseyen bir hareket olarak günümüze kadar varlığını sürdürmüştür.

1.5. Vehhabilik Hareketi

Vehhabilik düşüncesi, 18. yüzyılda Arabistan'ın Necd şehrinde Muhammed Bin Abdulvehab tarafından temelleri ortaya atılmış daha sonra Suud ailesi tara-

findan kabul görülmüş ve desteklenmiştir. Suud ailesinin siyasi otoritesini ve Abdulvehhab'ın dini fikirlerini kabul etmeyen kabilelere karşı cihat ilan edilerek 15 yıl içinde onları itaat altına almayı başarmıştır (Büyükkara, 2013: 23).

Abdulvehhab, İbn-i Teymiyye'nin görüşlerinden büyük ölçüde etkilenmiştir. Abdulvehhab'ın tevhit, şefaât, tevessül, iman-amel, iyiliği emredip kötülüğü yasaklamak ve bid'at gibi konularda kendi görüşünü ortaya koymuş ancak dinle ilgili bu görüşleri ona düşman kazandırmıştır (Büyükkara, 2013: 22; Bulut, 2013: 495-502). Abdulvehhab, akli delillere pek fazla önem vermeyen bir fıkıh yöntemi geliştirerek aynı zamanda Kur'an ve Hadislerin "*zahiri ve kuru*" manalarını kabul eden bir din anlayışını ortaya koymuştur. Abdulvehhab, dini fikirlerini kabul etmeyenlere karşı şiddeti ve savaşı bir yöntem olarak kabul etmiştir. Kendine karşı olanlarının acımasızca kanlarını dökmeyi mübah sayan, adeta Haricilik düşüncesiyle aynı paralellikte bir düşünce olduğu ifade edilebilir (Büyükkara, 2013: 25). Vehhabilere büyük günah işleyenleri tekfir etmeleri ve şiddete başvurmaları nedeniyle "*Çağdaş haricilik*" ismi de verilmiştir (Bulut, 2013: 281). Tekfirci din anlayışına sahip olan Taliban ve el-Kaide gibi örgütler Selefiyye hareketi içinde "*Cihatçı selefiyye*" olarak da nitelendirilmektedir (Büyükkara, 2004: 208).

Vehhabi hareketi dinde bid'at adı altında her türlü gelişme ve yeniliğe karşı çıkmıştır. Dolayısıyla tolerans ve müsamahayı kabul etmeyen bir anlayış geliştirerek kendileri gibi düşünmeyenlere karşı tekfirci anlayışla yaklaşmışlardır (Bodur, 2003: 11). Bu davranış biçimini Taliban gibi örgütlerde açık bir şekilde görmek mümkündür.

Vehhabilik hareketi, İslam coğrafyasının geniş bir kitlesine İbn-i Teymiyye, İbn-i Cevzi ve Abdullvehhab'ın eserleriyle propaganda edilmektedir. Vehhabilik düşüncesi, Hindistan'da, Pakistan'da, Afganistan'da, Bangladeş'te, Güney Asya ülkelerinde, Körfez Arap ülkelerinde, Balkanlarda, Malezya'da, Endonezya'da ve Türk Cumhuriyetlerinde geniş bir sahayı içine alarak faaliyetlerini çeşitli yöntemlerle yürütmektedir. Yoksul olan İslam ülkelerinde yetim ve yoksul aile çocuklarını yetiştirilerek terör örgütlerine yönlendirmektedir. Bu yetim ve yoksul çocuklarının medresedeki eğitim masrafları Suudlu zengin işadamları tarafından sağlanmaktadır. Dini eğitim adı altında Vehhabilik düşüncesi yayılmaya çalışılmaktadır. Bunun örneği Pakistan'da bulunan Afgan mülteci kampları, Vehhabi düşüncesini yaymak için önemli hedeflerden biridir. Bu bağlamda şüphesiz Vehhabilik hareketi İslam dünyasında büyük yankı uyandırmış İslam ve terörün bir arada kullanılmasını, İslam'ın özünde böyle bir şiddetin var olması algısına sebep olmuştur (Bulut, 2013: 503-504).

Sonuç

Köktencilik fenomeni sosyal krizlerle boğuşan toplumlarda ortaya çıkarak gelişmeye ve büyümeye doğru gitmektedir. Bu durumda toplumda kargaşa, şaşkınlık, hüsrana ve psikolojik stres gibi durumların ortaya çıkması kaçınılmaz gibi görünmektedir. Böyle toplumlar genellikle geçiş süreci yaşamaktadırlar. Genellikle bu geçiş süreçleri toplumlarda sancılı ve acılarıyla dolu geçmektedir. Afganistan bu geçiş sürecini yıllardan beri yaşamaktadır. Ülkede ard arda yaşanan darbeler, din karakterli toplumsal hareketler ve yabancı güçlerin işgalleri gibi durumların sonucunda siyasi, ekonomik ve sosyal çalkantılarla dolu bir süreç yaşanmış ve yaşanmaya devam etmektedir. Bireylerin toplumda yaşanan bu krizleri atlama adına yeni fikir ve düşünce akımlarına yöneldiği görülmektedir. 1980'li yıllarda Sosyalist söylemlerin ön planda olduğu dönemlerde gençlerin çoğu bu akımlarla birlikte hareket etmiştir. 1978 yılına gelindiğinde Sovyetler Birliğinin işgaline karşı İslamcı hareketlerin söylemleri ve vaatleri yeni bir fikir olarak toplumda karşılık bulmuştu. 1990'lı yıllarda ise "Hilafet-i İslami" meselesi daha cazip hale gelmiştir.

Din motifli hareketlerin Afganistan'ın kendi koşulları içinde ortaya çıkmasına rağmen bu koşulların oluşmasında Afganistan'ın komşu ülkelerinin rollerini göz ardı etmemek lazımdır. Afganistan'da güçlü bir yapının oluşması komşu olan ülkelerin istemediği bir olaydır. Pakistan, Durand (Diyurand) sınır hattı meselesinden, İran ise Afganistan topraklarından geçecek olan doğal gaz projesi olan TAPİ (Türkmenistan-Afganistan-Pakistan ve İndia) boru hattından ve Afganistan-İran sınırında su barajından dolayıdır ki ülkede hem iç hem dış sebeplerin sonucunda ülke yıllardan beri siyasi istikrara kavuşmamıştır. Toplumsal hareketlerin ismi ve mahiyeti zaman ve koşullara göre değiştiği görülmektedir. Örnek olarak Afganistan'da Komünist Peştun subayların Taliban'ın yapısı içindeki rollerini unutmamak gerekir.

Köktencilere göre Müslüman ülkelerinde insanların asıl sefaletine sebebiyet veren ve kimliğini yok eden mevcut olan düzendir. Zira Batılı devletlerin desteklediği ve savunduğu bir düzenin Müslümanlar için hayırlı olma ihtimali yoktur. Onlara göre inşa edilecek düzenin temelleri de Müslümanların şanlı geçmişi üzerinde olacağı tezini ortaya koymaktadırlar. Bu düzenin temelinde dinin ilk haline dönüş fikri yatmaktadır. Bundan dolayıdır ki bu hareketlerin diğer ismi ise Selefiyye hareketidir.

Bu bağlamda siyasi, ekonomik, sosyal ve kültürel krizlerin baş gösterdiği toplumlarda siyasi irade bu tür krizlerin önlenmesinde aktif bir rol almadığı durumlarda köktencilik veya aşırılıkla yoğrulmuş hareketlerin (bu hareketler dini olduğu kadar fikir ve düşünce akımları da olabilir) bu tür toplumlarda oluşacağı kaçınılmazdır. Dolayısıyla toplumda ümitsizlik, hüsrana ve kargaşa durumlarının bireyleri bu tür akımlara yönlendirme ihtimalleri vardır.

Gerçi toplumda bu tür krizlerin köklerini tetikleyen sosyolojik koşulların oluşması birbirinden farklı olabilir. Ancak köktencilik fenomeni toplumsal koşullarla ilintili olarak yoğunluk ve reaksiyon çeşitliliği bakımından da farklı şekillerde tezahür edebilir. Her ne kadar bu hareketler yoğunluk ve reaksiyon bakımından farklı olsa bile öz ve ideolojik içerik bakımından aynıdır. Köktencilik yapılar, kendi hedeflerine ulaşmaları için her şeyi caiz saydığı kadar, her şey onlar için dinin ve diyanetin ta kendisidir tezini de benimsemişlerdir.

Notlar

- (*) Yrd. Doç. Dr., Ardahan Üniversitesi İnsani Bilimler ve Edebiyat Fak. Sosyoloji Bölümü,
E-mail: abduallahmoh2000@gmail.com.

Kaynaklar

- Abbazade, Mahdi, "Bonyadgarayı İslami ve Khoshonet Ba Negahi Bar Al-Qaede", *Siyaset Dergisi*, S: 4, 1388.
- Albaluti, Mohammad Said Ramazan (1375), *Selefiyye Bet'ate Mezheb*, Çev: Huseyin Saberi, Mashhad.
- Aliabadi, Ali Reza (1996), *Afganistan*, Tahran.
- Aqabakhshi, Ali (1374), *Farhange Ulume Siyasi*, Tahran.
- Arefi, Mohammad Akram (1382), *Conbeşe İslami Pakistan*, Kum-İran.
- Bedashti, Ali (1387), *Shenakhat Selefiyye: Mana Shenasi*, Tahran.
- Beyazyüz, Murat (2007), "Fundamentalizmin Psikolojisi", *Avrasya Dergisi*, Cilt 13, S: 3.
- Bodur, H. Ezber (2003), "Vehhabi Hareketi ve Kürsel Terör", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1, S: 2, 2003.
- Bulut, Halil İbrahim (2013), *İslam Mezhepleri Tarihi*, Ankara.
- Büyükkara, Mehmet Ali (2004), "11 Eylül'le Derinleşen ayrılık: Suudi Selefiyye ve Cihatçı Selefiyye", *Dini Araştırmalar Dergisi*, cilt 7, S: 20.
- Büyükkara, Mehmet Ali (2013), *Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, İstanbul.
- Çapcıoğlu, İhsan (2008), "Küreselleşme, Kültür ve Din", *Ankara Ü. İlahiyat F. Dergisi*, Cilt XLIX, Sayı 2, ss. 157-187.
- Çapcıoğlu, İhsan (2011), *Modernleşen Türkiye'de Din ve Toplum*, Ankara: Otto Yayınları.
- Dekmijian, Hrair (1366), *Conbeşhaye İslami Dar Cahan-e Arab*, Çev: Hamid Hamidi, Tahran.
- Dekmijian, Hrair (1366), *Conbeşhaye İslami Dar Cahan-e Arab*, Çev: Hamid Hamidi, Tahran.
- Dekmijian, Hrair (1366), *Conbeşhaye İslami Dar Cahan-e Arab*, Çev: Hamid Hamidi, Tahran.
- Fi, Berayan (1387), *Felsefeyi Emruzine Ulume Ectemai*, Çev. Haşayar Deyheyemi, Tahran.
- Firruhi, Davut (1389), "Tond Rohaye Bi Khaneman", *Mehrname Dergisi*, Yıl: 1, S: 2.
- Gürbüz, Beyhan (2008), Dini Motifli ve Uluslar arası Bir Terör Örgütü Olarak el-Kaide, Atılım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Bastırılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara.
- Halabi, Ali Asgar (1384), *Tarihi Nehzathaye Dini Siyasi Maaser*, Tahran.
- Heywood, Andrew (1380), *Political Ideologies*, Çev: Mohammad Rafii Mehrabadi, Tahran.
- Huntington, Samuel (1380), "Bonyadgarayı İslami Mahsule Ruyaruyi Tamddunha", Çev: Tulayi, *Terjomane Siyasi Dergisi*, Yıl: 5, S: 18.

- Kepel, Gilles (2000), *Cihat*, Çev: Haldun Bayrı, İstanbul.
- Kirman, M. Ali (2008), "Sekülerleşme Perspektifinden Dini ve Seküler Fundamentalizmler", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Volume ½.
- Letal, Danial (1385), *Tabayyon Dar Ulume Ectemai*, Çev. Abdulkarim Suruş, Tahran.
- Lipset, Seymour Martin (1383), *Dairetul Maaref Demokrasi*, Çev: Kamran Fani, C. I., Tahran.
- Meş'uf, Mir Mohammad (2003), "Tajavuze Shoravi ve Hakemiyet-i Hezbe Demokratik-e Khalk", (Basılmamış Makale), Mashhad.
- Milton, Beverly (2005), *İslamic Fundamentalism Since 1945*, New York.
- Mohammadi, Abdullah (2004), "Afganistan Kökenli Hazaraların Din Anlayışı", (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), SDÜ., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta.
- Nawid, Senzil (1388), *Religious Response to Social Change in Afghanistan*, Çev: Mohammad Naim Mojadeddi, Herat.
- Qaderi, Hatem (1380), *Andişehaye Siyasi Dar İslam va İran*, Tahran.
- Saray, Mehmet (1997), *Afganistan ve Türkleri*, İstanbul.
- Seyed, Davud Aqayi ve Mohammad Reza Demiri (1393), "Barrasi Naqşe Bonyadgarayi İslami Dar Asyayi Merkezi", *Faslnameyi Tahkikati Siyasi Beynulfelali Dergisi*, Bahar 1393, S: 18.
- Soğuk, Nevzat (2011), *Globalization and Islamic Beyond Fundamentalism*.
- TULUİ, Mahmud (1372), *Farhange Jame' Siyasi*, Tahran.

İnternet Kaynakları

- Afganistan Maliye Bakanlığı, <http://mof.gov.af/fa/page/9092>. http://www.bbc.com/persian/afghanistan/2015/11/151121_k05_afghan_currency_exchange_rate, Erişim Tarihi: 22.11.2015.
- Ahmadi, Rajab, "Sangsare Rakhshaneh Dar Ghoor", <http://bokhdinews.af/human-rights/21611>, Erişim Tarihi: 22.11.2015.
- Doğç Vele Dari, "Hukümet-i Babrak Karmal", <http://www.dw.com/fa-af/-حکومت-ببرک-کارمل-در-پناه-سپاه-شوروی/a-16066606>, Erişim Tarihi: 21.11.2015.
- Fayyaz, Mohammad Nasir, "Vaziyet-e İktisad-e Afganistan", <http://www.darivoa.com/content/afghanistan-economy-problems/1812155.html>, Erişim Tarihi: 22.11.2015.
- <http://8am.af/1394/08/14/sangsar-fatwa-rukshana-af/>, Erişim Tarihi: 22.11.2015.
- http://www.bbc.com/persian/afghanistan/2009/12/091221_a-jadi-6th-profile-karmal.shtml, Erişim Tarihi: 21.11.2015.
- http://www.bbc.com/persian/afghanistan/2015/11/151121_k05_afghan_hazara_kinapped_in_zabul, Erişim Tarihi: 22.11.2015.

Harun ÇAĞLAYAN (*)

İŞ AHLAKINDA İSLAM İNANCININ ROLÜ (**)

öz

Her kültürün kendine özgü bir iş ahlakı anlayışı vardır. Ancak tüm iş ahlakı teorilerinin ortak noktası, insanı çalışmaya teşvik etmek ve kaliteli üretimin yolunu göstermektir. Bu bağlamda Batı kültüründeki Protestan ahlakı ile Müslüman kültüründeki çalışma adabı arasında bir benzerlikten söz edilebilir. Nitekim her ikisine göre de çalışmak, dinî bir ödev ve insanın varlık nedenidir.

İş ahlakının insanın düşünce, söz ve davranışlarında kendini göstermesinde yöneticilere ve eğitimcilere çok önemli görevler düşmektedir. Bu bağlamda toplumların gelecek politikaları belirlenirken İslâm'ın eğitim ve iş ahlakı fikirlerinden yararlanması gerekir. Çünkü İslâm'ın iş ahlakı ve eğitim metotlarına yönelik yaklaşımları insan doğasına uygun olan sürdürülebilir bir özellik arz etmektedir.

anahtar kelimeler

Ahlak, İş Ahlakı, Protestan Ahlakı, İslami Eğitim.

abstract

The Role of Islamic Faith in the Business Ethics

Every culture has a unique understanding of business ethics. However the common point of all business ethics theory is to encourage people for working and to show him the way of the quality production. At that rate, it can be

mentioned a similarity between the work etiquette of Muslim culture and Protestant ethic of Western culture. Indeed, according to either working is a religious duty and cause of human existence.

Administrators and educators have a very important task that the work ethic's showing itself in people's thoughts, words and behavior. In this respect, it should be benefited from education and work ethic ideas of the Islam, when determining the future of community policies. Because approaches related to work ethic and educational methods in Islam has a sustainable feature which is compatible with human nature.

keywords

Ethic, Business Ethics, Protestant Ethics, Islamic Education.

Giriş

İnsan, ancak toplumsal bir yapı içerisinde kendini gerçekleştirebilir. Toplum ise kendi varlığını sağlıklı bir şekilde sürdürebilmek için etkin bir ahlak duygusuna ihtiyaç duyar. Genel olarak ahlak, insanlar tarafından benimsenen toplumsal davranış biçimleri (Arslan, 2001: 1) bağlamında doğru-yanlış veya iyi-kötü kavramlarıyla ilgilidir. İş ahlakı ise çalışma hayatında sevgi, saygı ve adaleti gözeten önemli bir ahlak alanıdır. Toplumdan topluma veya aynı toplum içerisindeki farklı toplumsal sınıflar arasında farklı şekilleri olmakla beraber, tüm ortamlarda genel bir iş ahlakından söz etmek mümkün görünmektedir (Arslan, 2001: 47).

Literatürde çalışma, meslek ve ekonomi ahlakı olarak değişik şekillerde ifade edilmeye çalışılan iş ahlakının niteliğine, amacına ve sınırlarına ilişkin birçok yaklaşım mevcuttur. Bu tartışmalara girmeksizin genel olarak şunu söylemek mümkündür. Çalışma ahlakıyla iş ahlakı birbiriyle iç içe geçmiş yapı sergilediğinden dolayı esas itibarıyla çalışma ahlakının yerleşmiş olduğu toplumlarda iş ahlakının gelişmiş olduğu kabul edilebilir. Rasyonel olan bu varsayımın doğruluk derecesini reel hayatta da görmek mümkündür (Kurtuluş, 2005: 741).

İş ahlakının reel uygulamalarından olan meslek ahlakı ise ilgili meslek mensuplarının sahiplenmesi ve uyması gereken ahlakı ilkeleri (code of conducts) içermektedir. Meslek ahlakının ilkeleri, meslek örgütlerinin ortak çabasıyla kendi mensuplarını disipline edici düzenlemelerden oluşur ve sonuçta ilgili mesleğin saygınlığının artmasına katkıda bulunur. Bu ilkelerin ihlali durumunda kınamanın yanı sıra, geçici veya sürekli olarak meslekten men etmek gibi hukuksal sonuçları da olan birtakım yaptırım güçleri devreye girer (Kurtuluş, 2005: 743). İş ahlakının sınırları, sadece işçi-işveren ve yönetici-işletme arasındaki ilişkiler ağını değil, aynı zamanda toplumsal sorumlulukları da bünyesinde barındıran bir kurallar bütünüdür (Kurtuluş, 2005: 741).

Her kültürün kendine özgü bir iş ahlakı anlayışı vardır. Ancak tüm iş ahlakı teorilerinin ortak noktası, insana çalışma azmi aşılacak ve kaliteli üretimin yolunu göstermektir. Bu açıdan Batı kültüründeki Protestan ahlakı ile Müslüman kültüründeki çalışma adabı arasında bir benzerlikten söz edilebilir. Çünkü her iki yaklaşım da çalışmayı dinî bir ödev ve insanın varlık nedeni olarak görmektedir. Günümüzdeki hâkim ekonomik sistemin kapitalizm, kapitalizmin ruhu olarak da Protestan ahlakının öne çıkması nedeniyle, Max Weber (ö.1920)'in görüşlerine çalışmada sıklıkla müracaat edilmiştir. Bu şekilde hem günümüzdeki mevcut iş ahlakının nitelik, kapsam ve kökenleri ortaya konularak bunların hangi ölçüde İslâmî değerlerle ilişkili oldukları tespitinin yolu açılacak, hem de İslâmî öğretinin öngördüğü iş ahlakıyla Protestan ahlakının karşılıklı mukayese edilme fırsatı elde edilecektir.

İş ahlakında İslâmî eğitimle insânî eğitim arasında gerçekte bir fark yoktur. Çünkü İslâmî eğitimin temel hedefi, insan ve onun yaşamı algılayış biçimini belirleyebilmektir. Dolayısıyla ahlak ve eğitim söz konusu olduğunda İslâmî ve gayri-İslâmî gibi ifadeler, gerçekte bu kavramlar arasındaki bir farklılıktan değil, sadece tanımlamada karşılaşabileceğimiz birtakım sıkıntıların önüne geçme gayretinden kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda sosyal bilimlerin veya bir diğer deyişle insânî ilimlerin insana ilişkin tüm bilimsel bulguları, aynı zamanda İslâmî öğretinin de kazanımlarıdır. Buna göre, genel eğitimin insan davranışları üzerindeki hedeflerine ilişkin İslâmî yaklaşımlar, insan aklının ve duygularının dışında değerlendirilemeyeceği için Protestan ahlakının da bilimsel yönlerini İslâmî olarak değerlendirebiliriz.

A. Modern İş Ahlakı

Günümüz iş dünyasının çoğunluğuna hâkim olan kapitalist ekonomi anlayışını, dünyanın güncel iş ahlakı olarak değerlendirebiliriz. Bundan dolayı kapitalizmin şekillenmesinde hangi etkenlerin ağırlıklı rol oynadığına ilişkin bulgular, aynı zamanda yürürlükte olan iş ahlakının temellerini anlamak açısından yararlı olacaktır.

Kapitalizmin mantığını anlamak söz konusu olduğunda Max Weber'in konu hakkındaki fikirleri, müracaat edilmesi gereken ilk kaynaklar arasındadır (Kurtuluş, 2005: 741; Torun, 2002: 96). Weber'e göre kapitalizm, her dönemde var olan kazanma açlığı duygusunun dizginlenmesi veya en azından aklî olarak dengelenmesidir. Kapitalist bir ekonomik eylem, değiş tokuş fırsatlarının kullanımından kazanç elde etmeye odaklı bir eylemdir. Kapitalizmi ilke edinmiş bir işletmenin verimliliği esas alan bir kazancı gözetmesi zorunludur. Aksi takdirde bu işletmenin kapitalist iş dünyasında varlığını sürdürmesinin olanağı yoktur (Weber, 1999: 16-17).

Weber'in ekonomiyle ilgili görüşlerini benzerlerinden ayıran en önemli nokta, onun ekonomiyle dinî inanış arasında yakın bir görmesinde gizlidir. Ona göre dünyevi mesleklerde yani iş hayatında ödevin yerine getirilmesini, ahlaki eylemin en yüksek içeriğidir. İş hayatındaki kavramlara dinî bir anlayıştan hareketle değer atfedilmesi Protestan mezheplerin ortak bir özelliğidir (Weber, 1999: 68, 69; Akyüz & Çapcıoğlu, 2013: 89-91). Protestan ahlâkın iş hayatına hayata kazandırdığı en önemli ahlâkî erdem, bireyin mesleğini icra ederken sergileyeceği düzenli ve metodik çalışmanın dini bir görev olduğu bilincini aşılmasıdır (Torun, 2002: 95). Bundan dolayı iş ahlakıyla ilgili değerlendirmelerde dinî motiflerin önemine vurgu yapmak isteyen çoğu araştırmacının Weber'in görüşlerine müracaat etmesine şaşılmamalıdır.

Kalvinizmin ve Protestan mezheplerin kapitalizmin tarihsel gelişimindeki önemli rolüne (Weber, 1999: 84) ve bu yaklaşımların beslediği Püriten¹ meslek kavramının iş hayatındaki etkilerine (Weber, 1999: 131; Akyüz & Çapcıoğlu, 2013: 90-91) vurgu yapan Weber; Katoliklerin ve garip bir şekilde Luthercilerin, Kalvinizimden nefret etmelerinin ortak nedenini, onun ahlaki özelliğine bağlar. Nitekim Katoliklik ve Luthercilikte dini yaşam ve dünyevi işlerin tümüyle birbirinden farklı işler olduğu ilk bakışta anlaşılabilir. Başta siyasal olmak üzere başka nedenleri de olan bu yaklaşım biçimine, dinî motiflerin kullanıldığı edebiyatta bile rastlamak mümkündür (Weber, 1999: 74, 75).

Kalvinizm ile kapitalizmin hayata bakış tarzındaki benzerliği Protestan ahlâkının bir yansıması olarak görmek mümkündür. Nitekim Protestan ahlâkı, inananları dünya nimetlerinin çekiciliğine karşı uyarır ve nimetlerin israfa neden olabilecek bir şekilde kullanılmasından mensuplarını sakındırır. Aynı şekilde kapitalizm ise iş hayatının akılcı bir düzenlenmesini ve kazancın çoğunun üretim araçlarının gelişmesini sağlamak için kullanılmasını öngörür (Torun, 2002: 95).

Weber'in ekonomi ile dinî inanç arasında bir bağ kurmaya çalıştığı veya en azından iş hayatında laik yaklaşımları tasvip etmediğini söylememiz mümkün görünmektedir. Nitekim ona göre iş; her şeyden önce yaşamın tanrı tarafından yazılmış amacıdır. Tembellik ve çalışmaya olan isteksizlik, kutsanmışlık açısından bir noksanlığın belirtisidir (Weber, 1999: 136). Nitekim ilâhî takdir, herkesin kabul edebileceği bir meslek öngördüğü için her meslek erbabı kendi mesleğini yapmakla yükümlüdür. Meslekler, Luthercilikteki gibi itaat edilecek ve insanın kendini geliştirmesine yardımcı olacak yetenekler değil, tanrının şerefini yüceltmeye yarayan araçlardır (Weber, 1999: 137).

Weber, çalışmak hakkında şöyle düşünmektedir: "Eğer tanrı size, ruhunuza ya da bir başkasına zarar vermeden başka bir yoldan kazanacağınızdan daha çoğunun yasal olarak kazanmanızı sağlayacak bir yol gösteriyorsa ve siz bunu geri çeviriyorsanız ve daha az kazanç getiren yolu izliyorsanız, o zaman mesleği-

nizin amaçlarından birine ters düşersiniz. Bunun anlamı, tanrının vekili olmayı ve onun verdiği ve istediği zaman onun için kullanabileceğiniz armağanlarını kabul etmeyi reddetmenizdir. Zengin olmak için, bedensel zevkler ve günah için değil, tanrı için çalışmalısınız. Zenginlik, tembelliğe ve günahkâr yaşam zevklerine karşı bir tahrik ise, o zaman tehlikelidir ve daha sonra kaygısız ve zevk içinde yaşayabilmek amacıyla peşinden koşuluyorsa; ancak o zaman kötüdür. Ama mesleki görevin yerine getirilmesi açısından zenginliğe ahlaki olarak izin verilmekle kalınmaz, aynı zamanda emredilir de! Kendisine emanet edilen yeteneği geliştirmede için reddedilen uşak ile benzerlik, aynı şeyi dile getiriyor gibi görünür. Çoğunlukla iddia edildiği gibi, fakir olmayı istemek, hasta olmayı istemek ile aynı şeydir. İş kutsallığı açısından kınanır ve tanrının şerefine de zarar verir. Özellikle, çalışabilecek durumda olanın dilenmesi, yalnız tembellik olduğu için günah değil, aynı zamanda insanın komşusuna karşı da işlediği bir suçtan dolayı da günahdır” (Weber, 1999: 139-140).

Kalvinizm ile kapitalizmin hayata bakış tarzındaki benzerliği Protestan ahlâkının bir yansıması olarak görmek mümkündür. Nitekim Protestan ahlâkı, inanları dünya nimetlerinin çekiciliğine karşı uyarır ve nimetlerin israfa neden olabilecek bir şekilde kullanılmasından mensuplarını sakındırır. Aynı şekilde kapitalizm ise iş hayatının akılcı bir düzenlenmesini ve kazancın çoğunun üretim araçlarının gelişmesini sağlamak için kullanılmasını öngörür (Torun, 2002: 95). Weber, Protestan ahlakının çalışana kazandırdığı en önemli kazanımlar arasında ilk sırayı ekonomik kazanca değil, dinsel anlamda yetkinliğe ve seçilmişliğe ulaştırmasına veriyordu. Nitekim Protestan ahlakına sahip olan çalışanlar, kazançlarını kutlamalar, lüks hayat ve sanat koruyuculuğuyla kendi zevkleri uğruna boşa harcayan Katolik Latin bankerlerin tersine, yeniden ekonomiye yatırarak ekonomik ilerlemenin gücüne güç katıyorlardı. Onların anlayışına göre servetin gerçek anlamda tadını çıkarmak, onu toplumla paylaşarak devamlı arttırmaktan geçiyordu. Artan servet, kendisiyle beraber toplumun da gelişmesine ve refahın artmasına neden olduğu için Tanrı'nın da beğenisini kazanacaktı. Bu anlamda modern kapitalist, dünyanın refahı için çalışan bir kahraman olacaktı (Aricioğlu, ts: 11).

Weber'in yaklaşımına göre dinî inancın özü, mutluluğun salt tatmin hissi değil, tanrının şerefini arttırmak için çalışmaktır. Bundan dolayı Hıristiyan asketizmi, manastırda dünyayı önemsemiyor ve reddediyor gibi görünmesine karşın, gerçekte kilise ile onu yönetmeye aday bir görünüm arz etmektedir (Weber, 1999: 132). Çalışmak, başka bir amaç uğruna değil Tanrı'nın şanını yükseltmek için ise yaşamın özünü ve huzurun kaynağını oluşturur. Ancak ebedi huzurun mekânı bu dünya değildir. Dolayısıyla insanlar, son derece önemli olan Tanrı'nın kendilerine bahşetmiş olduğu zamanı en iyi şekilde kullanarak maddi ve manevi kazanca dönüştürmelidir. Bu bağlamda boşa zaman harcama, lüks ve sağlık

için zorunlu olan ihtiyaçtan fazla uyku gibi israfa neden olan her türlü davranıştan uzak durarak insanlar, kutsanmışlıklarını garanti edebilmek için gündüzleri üstlerine düşen görevleri yerine getirmelidir. Çalışmadan kaybedilen her saat, tanrının şanını arttırma fırsatından çalınmış bir hizmet kaybı olarak görülmelidir. Çalışanlar meslek etiğinin bir parçası olarak Pazar günleri de ibadete ayırmalıdır. Ancak iş hayatlarında tembel olanlar, zamanı geldiğinde de tanrıya ayıracak zamanı olmayanlardır (Weber, 1999: 135).

Weber'e göre meslek sözcüğünde dini bir tasarım olduğu, yanlışlığa yer vermeyecek kadar açıktır. Meslek, Tanrı tarafından insana verilen bir ödev veya en azından böyle bir bilinci çağrıştırmaktadır. Meslek kavramında tanrının insana biçtiği rol ve bu rolün yerine getirilmesi vardır. Çünkü meslek, insan için sınırsız çalışma alanları sunar ve kişinin yaşama amacıdır. Meslek bilinci, olgun şekliyle sadece Protestan halklarda kendini göstermekle birlikte tarihi ve modern tüm toplumlarda vardır (Weber, 1999: 67, 74). Weber, meslek bilincinin modern bir yansıması olarak kapitalizmin tamamlayıcı (gerekli) ve zorunlu (yeterli) şartları yönleriyle Batı'da tam olarak ortaya çıkmasının nedenini, diğer toplumlardan farklı olarak zorunlu şart dünyaya dönük asketizmin sadece Batı'da belli bir kişilik tipi yarattığıyla ilişkilendirir (Weber, 1993: 62; Akyüz & Çapcıoğlu, 2013: 89-91)

Esasen Weber'in mesleğe ilişkin orijinal gibi sunulan bu yaklaşımı, asırlar önce Müslüman düşünürler tarafından da ortaya konulmuştur. Şu farkla ki, Müslüman düşünürler bu anlayışlarını, çıkarsama yoluyla ulaştıkları insânî bir düşünceden değil, inanç yoluyla ulaştıkları ilâhî bir veriden hareketle ulaşımlardır. İslâmî öğretilere göre insan, evrene yön verecek olan halifedir. İnsan; ancak önünde bulunduğu sınırsız imkânlarla sahip bu evrene şekil verebildiği oranda başarılı olabilir. Tanrının insanı yaratma amacı veya ondan beklentisi, evrene yön verme görevini sağlıklı bir şekilde yerine getirmesidir. Buna göre insanın kaderi veya görevi, kendisine yaraşır bir şekilde evrene şekil vermesidir. Şu halde insan; ancak evrene yön verebildiği oranda kendini gerçekleştirebilir.

B. Müslüman İş Ahlakı

Gerek toplumdaki iş paylaşımının sürdürülebilir bir şekilde devamı ve gerekse bireysel kontrol odağının sağlıklı bir biçimde temellendirilmesinde dindarlığın oldukça önemli bir etkisi vardır (Torun, 2002: 95; Çapcıoğlu, 2013: 407-8). İslâmî öğreti, bireysel ve toplumsal olarak insanların özgür olmalarının yolunun sıkı bir çalışmadan ve kaliteli üretimden geçtiğini öngörmektedir (Uçanakok, 2004: 3) Buna rağmen, Müslüman toplumların neden bu ilkeleri içselleştiremedikleri konusunda değişik yaklaşımlar vardır. Kanaatimizce bu sebeplerin en önemlilerinden biri, geleneksel Müslüman düşüncesinin dünyayı algılama biçimi-

midir. Buradaki “Müslüman düşüncesi” kavramını bilinçli olarak kullanıyorum. Çünkü gerçekte İslâmî düşüncenin dünyaya ve iş hayatına teorideki bakış açısı ile Müslüman halkların bu teoriyi uygulamada sergileme biçimlerinin aynı olmadığı düşüncesindeyiz.

Müslümanlar, dünyayı gelip geçici ve değersiz bir değer olarak gördükleri için onunla gerektiğinden fazla ilgilenmeyi basitlik hatta bazen günah olarak görmüşlerdir. Peki, buradaki “fazladan” ifadesinin sınırlarını belirleyen nedir? Dahası geleneksel Müslüman düşüncesine hâkim olan dünyanın değersiz bir âlem olduğu düşüncesi ne derece gerçeği yansıtmaktadır? Bu ve benzeri soruları çoğalmak mümkündür; ancak burada üzerinde önemle durulması gereken husus, günümüz Müslümanlarının çalışmayı neden bir yaşam biçimi haline getiremedikleri değil, İslâmî düşüncenin iş ahlakına dair genel ilkelerinin ne olduğudur. Bu ahlâkî ilke ve metotların genel olarak neler olduğunun bilinmesi yararlı olacaktır.

İslami öğretinin iş ahlakı için öngördüğü temel ahlâkî ilkeler, gerçekte onun genel hayat için öngördüğü ilkelerden bağımsız değildir. Dolayısıyla İslâmî öğretinin toplumsal ilişkiler için tavsiye ettiği, -fıkıh ilminde farz ve vacip olarak kavramlaştırılan- Kur’an’ın tüm emir ve yasaklarını iş ahlakı için de kabul etmemiz mümkündür. Aynı şekilde Hz. Muhammed’in adâb-ı muaşeret kapsamında değerlendirilen kardeşlik, cömertlik, îsâr, yardımlaşma gibi davranışları da İslâmî öğretinin iş ahlakına ilişkin çözümlerinden sayabiliriz. Yine daha önceden de bahsi geçtiği gibi insanın doğuştan getirdiği ve tüm insanlarda ortak bir değer olarak mevcut olan iş ahlakına ilişkin ahlâkî ilkeleri, İslâmî iş ahlakının öngördüğü çözümlerden saymamız mümkündür (Zaim, 2013: 186; bkz. Çapcıoğlu, 2013: 407-8).

İslâmî öğretiye göre insan, varlığında tanrısal bir nefes taşıyan² çok değerli³ bir canlıdır. İnsanın bu kadar değerli olmasının nedeni, ona bahşedilen akıl⁴ ve özgür iradesiyle yeryüzünü şekillendirme⁵ gücüne sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Bununla beraber insan, bencil ve cahil bir yaratılışa sahip olduğundan dolayı âciz bir canlıdır. Onun bu acziyeti nedeniyle kendisine verilen nimetleri kaybetmesi ve kötü durumlara düşmesi içten bile değildir. İnsandaki ahlâkî zafiyetin en önemli nedeni, nefsanî isteklerdir. İslâmî öğretinin çizmiş olduğu sınırlar, insanın arzu ve istekleri giderecek kadar geniştir. İnsanın yaratılışından kaynaklanan nefsanî isteklere yönelik eğitsel sınırları sırf inat ve isyan duyguları nedeniyle aşmak isteyenler, başta kendilerine zarar vermektedir.⁶ Dolayısıyla meşru olmayan duyguların akıl, kalp ve vicdan aracılığıyla kontrol altına alınmaması durumunda insan, varlığın en üst derecesinden en düşük seviyesine düşmektedir (Çağrı, 2013: 31, 32).

İnsanın sahip olduğu özgür irade, gerçekte ona çok büyük bir değer verdiği gibi aynı zamanda büyük bir sorumlulukta yüklemektedir.⁷ Bu sorumluluğun ilk

aşaması, çalışmak⁸ ve kendi kaderini çizmek⁹ görevi iken, ikinci aşaması ise bu görevi yerine getirirken kendine ve başkalarına zarar verecek uygulamalardan uzak durmaktır.¹⁰ Ancak bu şekilde ulaşılan başarıların bir değeri ve mükâfatı vardır. Dolayısıyla İslâmî öğretiye göre birey, sadece kendisinden değil başında bulunduğu sistemden de sorumludur (Altıntaş, 1996: 62). İslâmî öğretinin çalışmak ve sorumlulukla ilgili bu temel yaklaşımı, pratikte sağlıklı bir toplum düzeninin teşekkülüyle kendini gösterir. Bu ilkenin İslâm peygamberinin dilindeki ifadesi: “Her biriniz çobansınız ve her biriniz başında bulduklarınızdan sorumlusunuz” (Buhârî, Zekat 16; Müslim, Zekat 91) şeklindedir. İslâmî ahlak ilkelerinin tamamı, her ne kadar bireyi muhatap olsa da gerçekte, toplumun ıslahını amaçlamaktadır. Çünkü bireyleri ahlaklı olmayan bir toplumun çok fazla varlığını sürdürmesi düşünülemez.

İslâmî öğretinin ekonomik ilişkilerdeki temel yaklaşımı, sorunların ahlak ilkeleri aracılığıyla çözümlenmesi yönünde iken; ahlâkî ilkelerin yeterli kalmadığı durumlarda hukuka müracaat edilmesi yönündedir (Ayengin, 2003: 658,659). Yani İslâmî öğretinin iş ahlakı konusunda tıpkı koruyucu hekimlik gibi çalıştığını düşünebiliriz. Hastalık henüz ortaya çıkmadan önce gerekli tedbirleri almayı öngören koruyucu hekimliğin, hastanelere olan ihtiyacı kaldırmadığı gibi, İslâmî öğretinin iş hayatına yönelik ilkelerinin ahlâkî olması da mahkemelere olan ihtiyacı kaldırmamaktadır. İş hayatıyla ilgili düzenlemeleri öncelikle ahlâkî ilkelere bağlayan İslâmî öğreti, olası sorunları en aza indirmek için erdemli insan kavramına vurgu yapar. Erdemli insan, işletmelere yalnızca kazanç değil, aynı zamanda bereket katar (Zaim, 2013: 195). Nitekim iş hayatı sadece kazanç değil, kazancın yeniden değerlendirilmesini de içeren bir süreçtir.

İslâmî öğretinin iş ahlakına ilişkin öneri ve çözümlerini birbirinden bağımsız başlıklar altında işlenmesi çalışmanın sınırlarını açacağından dolayı kavramlaşmış ilkelerini vermek daha uygun olacaktır. İslâm bilginleri, ayet ve hadisler aracılığıyla bahsi geçen bu ilkelerin değişik yönleriyle ilgili ciltler dolusu eserler kaleme almışlardır. Ancak biz burada yalnızca İslâmî öğretinin iş ahlakıyla ilgili başlıca ilkelerini hatırlatmakla yetineceğiz.

Sağlıklı işleyen bir sistem kurmanın yolu, bireysel olarak doğruluk ve güvene dayalıyken, toplumsal olarak sevgi ve saygıdan geçer. Dolayısıyla ayet ve hadislerde özellikle iş hayatında doğruluk,¹¹ itimat,¹² sevgi¹³ ve saygı¹⁴ en fazla tekrar edilen ahlâkî ilkelerdendir. Aynı şekilde toplumun sağlam adımlarla geleceğe taşınmasında iyilik üzerine yardımlaşma,¹⁵ tevazu,¹⁶ diğerkâmlık¹⁷ gibi temelde insan ilişkilerini güçlendirmeye yönelik sayısız ahlâkî ilke bulunmaktadır.

İslâmî öğretinin genel ahlaka dair tavsiyelerini çalışma hayatıyla da ilişkilendirmek mümkündür. Ancak daha özel olması açısından iş ahlakıyla ilgili ya-

pılması tavsiye edilen ve sakınılması istenen durumları şu şekilde özetlemek mümkündür: İslâm, metodik olarak iş hayatında öncelikle kazancın meşru yollardan temin edilmesini ister¹⁸ ve haksız kazançtan insanları sakındırır. Bu kapsamda ölçüde adaletli olmayı,¹⁹ emanete ve söze²⁰ riayet etmeyi, kanaatkârlığı²¹ ve insanların haklarını gözetmeyi emrederken; rüşveti,²² israfı,²³ faizciliği²⁴ ve hırsızlığı yasaklar.

Son tahlilde hem genel iş ahlakının hem de İslâmî iş ahlakının mesleğe ve meslektaşına, topluma ve müşteriye, son olarak da mala ve hizmete yönelik üç temel alanından bahsetmek mümkündür. Buna göre işçi, işinin hakkını vererek işveren ise çalışanın hakkını vererek meslektaşlarına karşı güven aşılmalıdır. Aynı şekilde meslek erbabı, müşteriye sömürülecek bir değer olarak değil, ihtiyacını gidermeye çalışan biri olarak görmelidir. Yine verilen hizmetin ve üretilen malın kalitesi ile maddi ve manevi değerlere zarar vermemesi, iş ahlakının gereklerindedir. İş ahlakının bu üç ilkesine aykırı tutum ve davranışların etik olduğundan bahsetmek mümkün değildir (Karagül, 2012: 8).

Çalışma hayatında gevşeklik (tembellik-pasif direniş-işten kaytarma), aldatma (yalan- ihalelere fesat karıştırma -hileli satış) ve haksız kazanç (yolsuzluk-rüşvet-vergi kaçırma) gibi metodik zararların yanı sıra uyuşturucu, kumar (belli bir ödeme yapma karşılığında ekonomik kazanç vaat eden her türlü şansa dayalı oyun ve çekilişler) ve fuhuş (muzır neşriyat, kadın ve çocuk ticareti) gibi aile yapısı yıkması nedeniyle toplumun temellerini tehdit eden kötü alışkanlıkların ticaretini yapmanın akıl ve vicdanla anlaşılır hiçbir yanı yoktur. Zaten bahsi geçen bu kötü tutum ve fiiller, topluma verdikleri zarar nedeniyle tüm dünyada genel ahlaka aykırı kabul edilerek yasa tarafından ya yasaklanmış, ya da en az indirgenecek düzenlemelere konu olmuştur (Karagül, 2012: 9).

C. İş Ahlakı ve İnanç Eğitimi

Hiç şüphesiz İslam dinî, çalışma ahlakının önemini vurgulayan dinlerin başında gelmektedir Dahası kanaatimize göre insanlık, her ne kadar kurumsallaşması halen tamamlayamamış olsa da iş ahlakı felsefesini, İslâm medeniyetine borçludur. Nitekim İslâmî düşüncenin temel dayanağı olan Kur'an'da, asırlar öncesinden çalışmak ile ilgili tavsiyelerinin tamamının günümüzdeki birçok teoriden tarafından tekrar edildiğine tanık olmaktadır. Nitekim günümüzde yapılan birçok araştırma, İslâmî öğretinin egemen olduğu eğitim programlarından yetişen bireylerin tutum ve davranışlarında iyi yönde değişimler olduğuna ilişkin bulgularla sonuçlanmıştır. Bu bulgular, genel olarak İslâmî öğretinin asrımızda genel kabul gören homo economicustan farklı ve daha iyi bir insan modeline sahip olduğu yönündedir (Eren, 2013: 381). İslâmî öğretinin ahlak almayışında meydana getirdiği temel zihniyet değişimi, kişisel irade eğitimi esas almasıdır (Çağrı, 2013: 25).

Modern Batı'nın ekonomik ruhu olduğu savunulan Protestan ahlakının birçok temel ilkesi, adeta Kur'an ayetlerinin tefsiri niteliğindedir. Örneğin; İslâmî öğretide insanın yeryüzünde halife olarak yaratıldığı²⁵ gerçeği, Protestan ahlakında insanın varlık sebebinin çalışmak olması şeklinde kendini gösterir. Aynı şekilde İslâmî öğretinin insanlığa kazandırdığı dinî bir anlayış olan çalışmanın ibadet sayılması, birebir Protestan ahlakı tarafından taklit edilmiştir. Yine Kur'an'da ısrarla malın toplumun tüm kesimleriyle paylaşılması,²⁶ infak uygulamalarının temel ibadetlerden sayılması²⁷ ve iman etmenin bir gereği olarak görülmesi, Protestan ahlakı için de vazgeçilmez temel ilkelere sahiptir.

İslâmî ve Protestan çalışma ahlaklarının temel unsurlarından olan bireyin kendini işe adanması, ahlaki olmayan servet kazanımlarından kaçınma, işbirliği ve rekabet gibi kavramların benzerliği dikkat çekicidir. Protestan çalışma ahlakının halkının çoğunluğu Müslüman olan Türkiye'de ne derece etkin olduğunu araştıran bir araştırmaya göre²⁸ Müslüman yöneticilerin Protestan olan İngiliz meslektaşlarına oranla "para ve zaman tasarrufu", "sıkı çalışma ve başarı ilişkisi", "içsel kontrol odağı" ve "sonuç odaklı çalışma" alanlarında daha yüksek puanlar alırken; "boş vakte ilişkin tutum" boyutunda geri kaldıkları gözlenmiştir. Zikredilen bu araştırma, Protestan çalışma ahlakının iddia edildiği gibi sadece Protestan anlayışa sahip toplumlardan kaynaklanmadığına işaret etmektedir (Uçanok, 2004: 2, 3). Yine Arap ülkelerinde yapılan bir araştırmaya²⁹ göre, iş ahlakının dinden uzak olarak algılanması ve uygulanması, çalışanların iş doyumları üzerinde olumsuz etkiye neden olmaktadır (Gök, 2008: 12).

İş ahlakının yerleşmesinde, çalışma isteğinin teşvikinde ve kaliteli üretimin sağlanmasında çalışma hayatına büyük katkıları olan Protestanlık, önceleri kapitalizmin ortaya çıkması için zorunlu bir ruh iken daha sonraları kapitalizmin elinde şekillenerek evrilmiştir (Torun, 2002: 95). Protestanlığın zaman içerisinde ekonominin çarklarından biri haline dönüşmesi, onun iş dünyasında başarı kıstası olarak niyeti değil, sonucu önceleme (Uçanok, 2004: 3) nedeniyledir. Sınırsız faiz de dahil tüm ekonomik argümanları kâr amacıyla meşru gören bir anlayış, başka türlü nasıl mazur görülebilir!? Bundan dolayı olsa gerek günümüzde kapitalizm, çoğu zaman talan, vurgun, hilekârlık ve sömürü sistemi şeklinde algılanmaktadır (Torun, 2002: 89).

Gerçek şu ki, Weber'in kapitalizmle ilgili olarak teorideki pozitif öngörülleri, en azından günümüzdeki uygulanan kapitalizm için söyleyecek olursak, ütopyadan öteye geçememiştir. Çünkü mevcut kapitalizm uygulamaları, sadece büyük şirketlerin gücünü artıran ve insanlığı onların çizdiği sınırlar içerisinde yaşamaya zorlayan kölelere dönüştürmüştür. Kültürel zenginliğin ortadan kalktığı; kişisel, toplumsal ve siyasal hedeflerin standartlaştığı ve insanlığın belli hedefler doğrultusunda güdüldüğü bir medeniyetin ne ölçüde ahlâkî olduğu tartışılmalıdır. Tüm bu olumsuzluklara rağmen Weber'in geçerli sayılabilecek

ölçüde ilmi gelişmeyi sadece Batı medeniyetinin gerçekleştirebildiği ve diğer medeniyetlerin kazanımlarını, başta matematiksel ve deneysel kesinlikten uzak olmak üzere, farklı açılardan yetersiz gören yaklaşımları (Weber, 1999: 13-16), onun tarafsız bir bakış açısıyla iş ahlakı kavramını değerlendirdiğine ilişkin bir takım çekinceler doğmasına neden olmaktadır.

İş hayatının sağlıklı bir şekilde devamı için taraflar arasında etkin bir etkileşim, güven, birliktelik, denetim, iş barışı, dürüstlük, saygı ve eşitlik gibi kavramların ne ifade ettiğinin bilinmesi ve uygulanması gerekir. Bu kavramlar aynı zamanda iş etiğinin evrensel niteliğini oluşturmaktadır (Gök, 2008: 10, 11). Nitekim en son açıklanan yıllık iş ahlakı raporlarının tespitlerine göre, çalışma hayatında dünyada en çok değer verilen ahlâkî ilkelerin başında; dürüstlük, adâlet, sorumluluk, akli kullanma, cesaret, merhamet, cömertlik, tevazu, dinî inanç ve çevre bilinci gelmektedir (Torlak, vd. 2013 İGİAD İş Ahlakı Raporu).

Felsefi düşüncenin ahlak anlayışında olduğu gibi (Tillich, 2006: 62) İslâmî öğretinin merkezinde de eğitim vardır. Müslüman geleneğinde ahlak eğitiminde en önemli kural, tedriciliktir. Tedricilik metodu aracılığıyla birey, ahlâkî ilkeleri anlayarak ve uygulayarak sindirerek içselleştir (Adî, 2013: 56, 72). Ahlâkî ilkelerin eğitimle kişiye kazandırılmasında bir diğer önemli ilke ise tekrardır. Tekrarlama yöntemi de tedricilik metodu gibi ahlâkî ilkelerin benimsenmesinde ve içselleştirilmesinde son derece yararlıdır (Adî, 2013: 58). Kanaatimizce gerek tedricilik ve gerekse tekrar metodunun ahlâkî eğitimde bu denli önemli bir yer işgal etmesinin nedeni, insan doğasının unutkanlık ve alışkanlığa çok açık olmasındandır. Bundan dolayı olsa gerek, Kur'an'da başta iş ahlakı olmak üzere ahlâkî ilkelere yönelik emirler ısrarla tekrar edilir. İş ahlakına ilişkin ahlâkî ilkelerin çok tekrar edilmesinin nedeni, kanaatimizce iş ahlakının kamusal niteliğinden kaynaklanmaktadır.

İş ahlakına yönelik ahlâkî ilkelerin bireye kazandırılmasında teoriden daha çok pratik ön plandadır. Bundan dolayı bireyin küçüklüğünden başlayarak iş ahlakı ilkelerini, önce kendi ailesi başta olmak üzere, çevresinde uyguluyor olarak görmesi gerekir. Sonraki süreçte bu ilkelerin neden uygulanıyor olduğunu çocuğun kendisinin araştırması veya sevdikleri tarafından kendisine hatırlatılması gerekir. Bireyin kişiliğinin oluştuğu ve perçinleştiği çocukluk dönemini takiben gelen gençlik sürecinde ise artık bireyden öteden beri etrafında tanık olduğu ve sözünü işittiği ahlâkî ilkelere uyması beklenir. Görüleceği gibi, İslâmî eğitimin bireysel ahlak gelişimine ilişkin metodu; önce çevresel uygulama, sonra teorik bilgilendirme ve nihayet bireysel uygulama şeklindedir. Ahlâkî ilkelerin küçük yaşta, tedricilik ve tekrar esasına bağlı olarak bireylere kazandırılması, zamanla bu ilkelerin bir alışkanlık haline gelerek taklit edilmesine, sonrasında ise benimsenerek bir huy haline gelmesine neden olur (Yavuz, 1987:145-152).

Sonuç

Ahlâkî değerlerin birey ve toplum yaşamındaki değeri hakkında yapılan sayısız araştırmanında işaret ettiği gibi, ahlaktan yoksun veya sürdürülebilir bir ahlak anlayışından yoksun kültürlerin varlıklarını çok fazla sürdürmeleri olanaksızdır. Bu bağlamda İslâmî öğretinin iş ahlakıyla ilgili yaklaşımlarının da insanlığın hizmetine sunulması gerekir. Çünkü İslâm'ın iş ahlakı ve eğitim metotlarına yönelik yaklaşımlar, insan doğasına uygun ve sürdürülebilir bir nitelik arz etmektedir. İnsanlığın günümüzde ulaşmış olduğu değerler açısından İslâmî öğretinin ahlâkî ilkelerinin dikkate alınmaması veya birtakım ekonomik, siyasal ve dinsel çekinceler nedeniyle dışlanması, hatta engellenmesi diye bir gerekçeden bahsedilemez. Böylesi bir tutum sadece Müslüman toplumların değil, aynı zamanda tüm insanlığın zararına bir gelişmedir.

Fen bilimlerinde tanık olduğumuz teknolojik ve ekonomik birçok gelişmeye rağmen özellikle ahlak alanı olmak üzere sosyal bilimlerde halen ciddi sorunlarla yüzleşmek mecburiyetinde kalmaktayız. Toplumların varlıklarını sürdürmeleri ve geleceğe umutla bakmalarının önemli şartlarından olan ahlâkî ilkelerin, özellikle de iş ahlâkî ilkelerinin neler olduğu konusunda ciddi bir sorun yokken, bu ilkelerin yaşanmasında ciddi sorunlar bulunmaktadır. Bu sorunların temelinde ise insan faktörü gelmektedir.

İnsan, doğuştan kötü nitelikleri olan ve tümüyle çevrenin beklentileri doğrultusunda değiştirilmesi gereken bir canlı değildir. İnsan, doğuştan getirdiği noksanlıkların giderilmesi ve isteklerinin yok edilmeyip ıslah edilmesi gereken bir canlıdır. Buna göre insanı olduğu gibi kabul eden ve kendisiyle yabancılaşmadan çevresiyle uyumunda ona yardımcı olan İslâmî öğretinin eğitim ve ahlak anlayışlarının insanlığın ortak değerleri arasına sayılması gerekir.

İslâmî eğitim sisteminin temeli, bireyin çocukluktan başlayarak çevresinde taklit edebileceği bir ortam oluşturularak tedricilik ve tekrar yöntemiyle ahlâkî öğretilerin kazandırılmasına dayalıdır. Ahlak, kanun zoruyla öğretilebilecek bir yeti olmayıp kişisel irade eğitimiyle ilgili olduğu için modern dünyanın polis devlet anlayışıyla topluma kazandırılması beklenemez. Dolayısıyla ahlâkî ilkelerin insanlığa kazandırılması görevi dinlere bırakılmalıdır. Kökeninde insana, evrene ve Tanrı'ya yer verilmeyen bir ahlâkî eğitim verilemeyeceğinin en açık kanıtı, asrımızda yaşanan sınırsız bencilliğin her geçen gün daha da yaygınlaşıyor olmasıdır.

Etkin ve huzurlu bir yaşamın ön koşullarından olan çalışma ahlakı, İslâmî ahlak anlayışında çok müstesna yeri olan bir ahlak çeşididir. Çünkü İslâmî öğretilere göre çalışmak, insanın varlık nedeni olduğu için birey, kendisini ancak bu şekilde gerçekleştirebilir. Buna göre çalışmak, İslâmî öğretinin iman, ibadet ve ahlak olarak sınıflandırılan üç temel ilkesiyle de yakından bağlı olan bir

kavramdır. Çalışmayan veya olması gerektiği gibi çalışmayan, dahası hile yapan ve başta kendisi olmak üzere topluma zararı dokunan insanların iman, ibadet ve ahlak açısından durumları tartışmalı bir hâl alır. İslâmî öğretinin çalışmayı ibadet sayıp imanın bir göstergesi olarak kabul etmesi, onun ahlaktan ne anladığına ilişkin en açık delildir. Buna göre çalışmayan ve maddi-manevi herhangi bir değer üretimine katkıda bulunmayan bireyler; sadece toplumsal bir kayıp değil, aynı zamanda dinsel olarak da günahkâr bir dindar olarak görülebilir.

Notlar

(*) Yrd. Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

(**) Bu makale, Ürdün, Amman / 26 –27 Ekim 2014, Petra Üniversitesi, 4. Arap Türk Sosyal Bilimler Kongresi (ATCOSS), Eğitim, Ekonomi ve Kalkınma” programında “İş Ahlakının Kazandırılmasında İslami Eğitimin Rolü”, adlı çalışmanın geliştirilmiş halidir.

1 Calvinizm, Protestan mezhepler arasında en yaygın olan tarikat olup Protestanlığın temel-dogmasını oluşturur. Protestanlık, Calvinizm ve Püritanizm terimleri çoğunlukla birbirlerinin yerine kullanılmaktadır (Torun, 2002: 90, 91).

2 “Ben onu yaratıp içine ruhumdan üflediğim zaman...” Hicr, 15/29.

3 “Şüphesiz biz, insanoğlunu şerefli kıldık.” İsrâ, 17/70.

4 “Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu? Ancak temiz akıl sahibi olanlar anlar.” Zümer, 39/9.

5 “Allah, sizi yeryüzünde halife kılmıştır...” Fatır, 35/39.

6 “Nefse ve onu düzgün biçimde şekillendirip ona kötülük ve takva ilham edene andolsun ki, nefsinin arındırılan kurtuluşa ermiştir.” Şems, 91/7-9.

7 “Herkesin kazandığı iyilik kendine, işlediği fenalık yine kendinedir.” Bakara, 2/286.

8 “Gerçek şu ki insan için kendi çalışmasından başkası yoktur.” Necm, 53/39.

9 “Şüphesiz Allah, kendi içlerinde olanı değiştirip bozuncaya kadar, hiç bir toplumun düzenini bozmaz.” Râd, 13/11.

10 “Her Müslümanın sadaka vermesi gerekir. Buna imkânı yoksa kendisi ve başkaları için eliyle, çalışır. Buna imkânı yoksa sıkışmış bir ihtiyaç sahibine yardım eder. Buna imkânı yoksa iyiliği emreder. Buna da imkânı yoksa kendini başkasına kötülük yapmaktan uzak tutar. Çünkü bu da bir sadakadır.” Buhârî, Zekât 30, Edeb 33; Müslim, Zekât 55.

11 “Emrolunduğun gibi dost doğru ol!” Hud, 11/112.

12 “Müslüman, diğer Müslümanların elinden ve dilinden zarar görmedikleri kimsedir.” Buhârî, İman 4; Müslim, İman 64.

13 “Müslümanlar ancak kardeşlerdir.” Hucurât, 49/10.

“Sizden biri, kendi için sevdiğini kardeşi için de sevmedikçe gerçek imana eremez.” Buhârî, İman 6; Müslim, İman 71.

14 “Hem iyilik de bir değildir, kötülük de. Kötülüğü en güzel bir şekilde sav. O zaman seninle kendi arasında bir düşmanlık olan kişinin, sanki samimi bir dost gibi olduğunu görürsün.” Fussilet, 41/34.

“Müslüman, Müslümanın kardeşidir. Kim bir din kardeşinin ihtiyacını giderirse, Allah da onun bir ihtiyacını giderir.” Buhârî, Mezalim 3, İkrah 7; Müslim, Zikr 38, Birr 58.

- 15 “İyilik ve takva üzerinde yardımlaşın, günah ve düşmanlık üzerinde yardımlaşmayın. Allah’tan sakının!” Mâide, 5/2.
- 16 “Yeryüzünde kibir ve azamete yürüme! Çünkü sen asla yeri yaramazsın ve boyca da dağlara erişemezsin.” İsrâ, 17/37.
- 17 “Kendilerinin ihtiyaçları olsa dahi, onları öz canlarına tercih ederler. Kim nefsinin cimriliğinden korunursa, işte onlar umduklarına erenlerdir.” Haşr, 59/9.
- 18 “Ey iman edenler! Mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin. Ancak kendi rızanızla yaptığınız ticaretle yemeniz helaldir.” Nîsâ, 4/29.
- 19 “Ölçtüğünüz zaman tam ölçün ve doğru terazi ile tartın. Bu hem daha hayırlıdır ve sonuç itibarıyla de daha güzeldir.” İsrâ, 17/35; 11/85; 55/7-9; 83/1-3.
- 20 “Söylediğiniz zaman da, yakınınız da olsa âdil olun ve Allah’a verdiğiniz sözü tutun...” Enâm, 6/152.
- 21 “Bir de Allah’ın bazınıza, diğerinden fazla verdiği şeyleri temenni etmeyin...” Nîsâ, 4/32.
- 22 “İnsanların mallarından bir kısmını bile bile günah ile yemek için, o malları hâkimlere rüşvet olarak vermeyin.” Bakara, 2/188.
- 23 “Ve onlar ki, harcadıklarında ne israf ne de cimrilik ederler; ikisi arasında orta bir yol tutarlar.” Furkân, 25/67; 6/141; 7/31; 17/29.
- 24 “Ey iman edenler! Kat kat artırılmış olarak faiz yemeyin. Allah’tan sakının ki kurtuluşa eresiniz.” Âl-i İmrân, 3/130; 2/275.
- 25 “Allah, sizi yeryüzünde halife kılmıştır...” Fatır, 35/39.
- 26 “O mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir servet hâline gelmesin...” Haşr, 59/7.
- 27 “Ey iman edenler! Kendisinde artık alış-veriş, dostluk ve kayırma bulunmayan gün gelmeden önce, size verdiğimiz rızıktan insanlar için harcayın...” Bakara, 2/254.
- 28 Arslan, M. (2001), *The Work Ethic Values of Protestant British, Catholic Irish and Muslim Turkish Managers*, Journal of Business Ethics; 31 (4), 88.321-339.
- 29 Sidani, Yusuf Munir and William L. Gardner (2000), “*Work Values Among Lebanese Workers*”, The Journal of Social Psychology, Volume 140, Number 5, pp.597-607.

Kaynaklar

- Adî, Yahya. (2013). *Tehzibu’l-Ahlak*. (Çev. Harun Kuşlu). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Akyüz, Niyazi ve İhsan Çapcıoğlu (2013), “Sistemik Din Sosyolojisi: Max Weber”, ss. 89-95, *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*, 5. Baskı, Ankara: Grafiker Yayınları.
- Altıntaş, Hayrani. (1996). *İslâm Ahlâkı*, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları.
- Arıcıoğlu, M. Atilla. *Weber ve Düşünce Dünyası: Bürokrasi ve Otorite*. (http://www.liberte-download.com/Ornek/Burokrasi_ve_Otorite.pdf)
- Arslan, Mahmut (2001). *İş ve Meslek Ahlakı*, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Ayengin, Tevhit. (2003). *İslâm’da İktisadî Hayatın Ahlâkî Boyutu*. İslami Araştırmalar Dergisi, Cilt 16, Sayı 4, ss. 648-659.
- el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, (1400). *el-Câmiu’s Sahîh*. (Thk. Muhibbuddîn el-Hatîb-Muhammed Fuâd Abdalbâkî). Kâhire: Matbaatu’s-Selifiyye.
- Çapcıoğlu, İhsan (2013). “İş”, *İslamiyet-Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü*, c. 1, ss. 407-408, M. Selçuk, H. Albayrak vdğ. (ed.), Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi.

- Çağrı, Mustafa, (2013). *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul: Dem Yayınları.
- Eren, İsmail. (2013). *İslâm'ın Ekonomik Yapısında İnsan Modeli: Homo Economicus ile Karşılaştırmalı Bir Çalışma*. Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi, Cilt 18, Sayı 1, ss.367-384.
- Gök, Sibel. *İş Etiği ile İş Ahlâkı Arasındaki İlişki ve Çalışma Yaşamında İş Etiğini Etkileyen Faktörler*. Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi, Cilt 5, sayı 1, 2008, ss. 1-19.
- Karagül, Mehmet. (2012). *Ahilik ve Sosyal Sermaye Bağlamında İş Ahlakı ve Üretim İlişkisi*. Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi, Sayı 32.
- Kurtuluş, Berrak. (2005). *İş Ahlakı: Geçmişte ve Günümüzde*. Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi, Sayı 50.
- Müslim, Ebû'l Hüseyin b. Haccâc (1426). *Sahîhu Muslim*. (Thk. Muhammed Fâriyâbî). Riyâd: Dâr Tayyibe.
- Tillich, Paul. (2006). *Ahlak ve Ötesi*. (Çev. Aliye Çınar). Ankara: Elis.
- Torun, İshak. (2002). *Kapitalizmin Zorunlu Şartı: Protestan Ahlâk*. Cumhuriyet Üniversitesi. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi, Cilt 3, Sayı 2, ss.89-98.
- Uçanok, Başak. (2004). *Çalışma Ahlakının Kontrol Odağı, Dindarlık ve Demografik Değişkenlerle İlişkisi*. M.Ü. Örgütsel Davranış Anabilim Dalı Bülteni. (9), ss.3-18.
- Torlak, Ömer, Özdemir Şuayıp, Erdemir Erkan, (2013). *İş Ahlakı Raporu*. İGİAD.
- Weber, Max. (1999). *Protestan Ahlâk ve Kapitalizmin Ruhu*. (Çev. Zeynep Gürata). Ankara: Ayraç Yayınevi.
- , (1993). *Sosyoloji Yazıları*. (Çev. Taha Parla). İstanbul: Hürriyet VakfıYy.
- Yavuz, Kerim. (1987). *Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Zaim, Halil. (2013). *İş Hayatında Erdemli İnsanın Yetkinlikleri ile Performans Arasındaki İlişki*. İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimleri Dergisi. Yıl 12, Sayı 23. ss.181-196.

Murat KAYA (*)

KEMİYET VE KEYFİYET İTİBARIYLA MÜTEŞÂBİH BİR İFADE OLARAK KUR'ÂN'DA “NEFH-İ SÛR”

öz

Kur'ân-ı Kerim'in pek çok yerinde kıyamet koparken ve insanlar yeniden diriltilirken “sûra üfleneceğinden” bahsedilmektedir. Bu ifadenin hakiki mânada bir üfleme mi yoksa mecâzî mânaları olan bir tabir mi olduğu hususu tartışılmıştır. Aynı şekilde sûra kaç defa üfleneceği de ihtilaf konusu olmuştur. Sûra kimin üfleyeceği, o esnada umûmî ölümden istisna edilecek kişilerin kimler olduğu ve arada geçecek zaman konuları da açıkça haber verilmemiştir. Bu makalede müfessirlerin bu hususlardaki görüş ve tercihleri araştırılarak bir neticeye varılmaya çalışılmıştır.

anahtar kelimeler

Kur'ân, Sûr, Nefh, Kıyamet, Ba's.

abstract

As of Quantity and Quality Blowing the Trumpet as a Mutashabih Statement in the Qur'an

In many parts of the Qur'an, during the crack of doom and the resurrection of people the blowing the trumpet has been mentioned. Whether the true

meaning of the expression is the genuine meaning of blowing or metaphorical sense of the term has been discussed. Likewise how many times the blowing the trumpet will take place also has been a subject of conflict. At the same time, issues like, who will blow the trumpet, who will be exempted from public deaths and the meanwhile the passing time have been not explained clearly. In this article we investigated the view and preferences of the commentators about this subject and tried to reach a conclusion.

keywords

The Qur'an, Trumpet, Blowing, Doomsday, Resurrection

A. GİRİŞ

Kur'an'daki bazı ifadeler muhkem, bazıları da müteşâbihdir.¹ Kur'an'ın müteşâbih ifadelerinden biri de kıyametin kopması ve insanların yeniden diriltilmesiyle alâkalı olarak sıkça kullanılan "Nefh-i Sûr" tabiridir. Sûr, var olması itibariyle muhkem olmakla birlikte nasıl ve ne kadar olacağı, kimin üfleyeceği, kimlere tesir etmeyeceği ve arada ne kadar zaman geçeceği gibi konular açısından müteşâbihdir. Bu makalede "Nefh-i Sûr" meselesini derinlemesine inceleyerek âlimlerimizin bu hususlardaki görüşlerinin ne olduğunu ortaya koymaya ve kendimiz de buradan bir sonuca varmaya gayret edeceğiz.

1. Kavramlar

Konumuzla ilgili bilinmesi gereken mühim ıstılahların başında muhkem, müteşâbih, nefh ve sûr kavramları yer almaktadır:

a) *Muhkem*: Lügatte "sağlam kılınmış, dış tesirlere ve bozulmalara karşı korunmuş" gibi mânalara gelir. İlk müfessirlerden Mücâhid (v. 104), "Haram, helâl ve bunun dışındaki diğer konulardan içinde ne varsa sağlam kılınmış olan âyetler" diye tarif eder.² Dil âlimlerimizden Ferrâ (v. 207), "Helâl ve haramı beyan edip neshedilmeyen âyet"³, Râgıb el-İsfahânî (v. 502) ise, "lâfız ve mâna yönüyle kendisine şüphe âriz olmayan şey" diye tarif etmiştir.⁴ Tefsir ve hadis ilimlerindeki ıstılahî mânası hakkında farklı görüşler bulunmakla birlikte genel kabule göre "anlam yönünden başka bir ihtimal taşımayan açık mânalı âyet ve hadisleri" ifade etmektedir.⁵

b) *Müteşâbih*: "Teşâbüh" masdarından türemiş olup, "benzeşen, ayırt edilmesi zor olacak şekilde birbirine benzeyen" demektir. Mücâhid, müteşâbih, "birbirini tasdik eden" diye açıklamıştır.⁶ Ferrâ, müteşâbihten kastedilenin hurûf-u mukattaa olduğunu ve bunların cümmele hesabıyla bu ümmetin ömrünü bulmaya çalışan yahudilere karışık geldiğini söylemiştir.⁷ Ma'mer b. Müsennâ (v. 209), "birbirine benzeyen âyetler" diye açıklarken,⁸ Râgıb el-İsfahânî,

"lâfız veya mâna yönüyle başkasına benzediği için tefsiri müşkil olan şey" diye tarif etmiş ve kıyamet günüyle ilgili tavsiflerin mânası müteşâbih ifadelere dâhil olduğunu söylemiştir.⁹ İstilah olarak müteşâbih, mâna yönünden birden fazla ihtimal taşınması sebebiyle anlaşılmasında güçlük bulunan lafız veya sözü ifade eder. Müteşâbih âyette yer alan bir lafız, konumuna göre başka âyetlerde farklı mânalara gelebilir, ancak her birinin kastedilebilir olması açısından anlamlar birbirine benzer, bundan dolayı hangi mânanın kastedildiği açıkça bilinemez.¹⁰

c) *Sembolik Din Dili*: Sembol, iki yarım parçanın -gösteren ve gösterilen- bir araya getirilmesi anlamına gelir. Bir şeyi diğer formda tasavvur etme, görünmez olan şeyi bir formda görme işidir.¹¹ Sembolik düşünce biçimi, dilin sınırlarının tecrübenin nihai sınırı olmadığı gerçeğine dayanır. Bir başka ifadeyle lafzî dilin ulaşamadığı ya da ifade etmekte yetersiz kaldığı hakikatler, sembolik olarak anlaşılabilir ve kavranabilir.¹² Şüphesiz Kur'ân'ın dili metafiziksel bir dil olmaktan çok sembolik ve mecâzî bir özellik taşır. Ama bu durum onun bütünüyle sembolik veya mecâzî bir dil kullandığı anlamına gelmez.¹³ Bu sebeple din dilinde aşırı sembolizme kaçma doğru değildir.¹⁴ Ancak sembolik dilin dinin gerekli gördüğü teslimiyet ve değerler konusunda çok tesirli ve motive edici bir gücü vardır. Sembolik söylemin sağladığı imkânları görmezden gelir ve işe yaramaz diye atacak olursak tüm ibadetlerimiz ve Tanrı'ya yönelişlerimiz içi boş hâle gelir. Tanrı hakkındaki konuşmada sembolik ile sözlük anlamına dayalı dil arasında bir denge oluşturulması gereği ortaya çıkmaktadır. Sözlük anlamına hiç dayanmayan bir dil bir çeşit agnostisizme, hatta ateizme götürebilir. Öte yandan sembolik ve mecâzî söyleme hiç yer vermeyen, katı sözlük anlamına dayalı bir dil de kaba bir antropomorfizme yol açabilir. Analoji öğretisi bu iki aşırı kutup arasında nispeten orta bir yol olarak görünmektedir.¹⁵ Bir kelimenin insan için kullanıldığındaki anlamıyla Tanrı hakkında kullanıldığındaki anlamı arasında bir analogi (benzeşme) vardır.¹⁶

Kur'ân'daki ifadelerin hangisinin sembolik, hangisinin lafzî olarak alınacağı hususunda hep ihtilâf edilegelmiştir. İşte Nefh-i Sûr meselesi de bunlardan biridir.

d) *Nefh*: نفخ kelimesi, "Bir şeyin içine hava üfleme" diye tarif edilmiştir.¹⁷ Bunun masdarı olan "Nefha", "kıyametin kopması, ayrıca ölümlerin yeniden diriltilmesi için sûra yapılacak üfleme" anlamında Kur'ân'da geçen bir kavramdır.¹⁸

e) *Nefha-i Feza'*: فزع, korkmak, ürkmek, dehşete düşmek demektir.¹⁹ Nefha-i Feza', sûra ilk üfürülüşüne verilen isimdir. Son derece şiddetli sesiyle bütün canlıları korkutup dehşete düşürdüğü ve öldürdüğü için bu isim verilmiştir.²⁰

f) *Nefha-i Sa'k*: صعق, insanın çok şiddetli bir ses duyarak bayılması ve aklının gitmesi demektir.²¹ Kur'ân'da "ölmek" mânasına da kullanılmıştır.²² Bu ölüm ya sesin şiddetinden veya yanmadan dolayı olur.²³ Nefha-i Sa'k da sûra ilk üfü-

rülüşe verilen bir isimdir. Daha evvel ölümü tatmayan bütün canlılar bu sûr ile ölecektir. Daha önce ölmüş olanlar ile Allah'ın istisnâ ettiği ve kendilerine ölüm yazmadığı canlılar bunu hâricindedir.²⁴

g) *Nefha-i Kiyâm*: قيام, kalkmak demektir.²⁵ Nefha-i Kiyâm, ölümlerin yeniden dirilecekleri zaman vuku bulan ikinci üfleyişe verilen isimdir.²⁶ Bu sûr ile birlikte yeniden dirilen ölümler ayağa kalkıp bakınmaya başlarlar. Zemahşerî ez-Zümer 39/68'deki "kiyâm"ın, durmak, şaşkınlıktan yerinde donup kalmak mânâsına da gelebileceğini ifade eder.²⁷

h) *Sûr*: Lügatte "seslenmek, ses çıkarmak; eğmek" mânâsındaki صور kökünden türeyen sûr "ses çıkararak eğri boynuz" demektir. Katâde (v. 117), Ebû Ubeyde (v. 209) ve bazı dilcilere göre sûr, "şekil" anlamına gelen "صورة: sûret" in çoğuludur ve onların içine ruhları üflenecektir.²⁸ İbn Kuteybe (v. 276) bu mânâyı naklettikten sonra bazılarına göre de Yemen ehlinin bir kavmin lügatinde "boynuz" mânâsına geldiğini söyler ve bir şiirle istişhâd eder. Sonra da Rasûlullah (s.a.v)'in; "*Vazifeli melek Sûr'u eline almış, üfleme emri gelir gelmez hemen üfleme üzere izin beklerken ben nasıl sevinç duyar ve nîmetlerden zevk alabilirim!*"²⁹ hadisi sebebiyle ikinci görüşün, birinciye göre daha çok hoşuna gittiğini ifade eder.³⁰ Bu mânâyı destekleyen diğer hadisinde Allah Rasûlü (s.a.v); "*Sûr bir boynuzdur, ona üflenir*" buyurmuştur.³¹ Râğıb el-İsfahânî, Allah Teâlâ'nın sûru, sûretlerin ve ruhların cisimlerine geri dönmesine sebep kıldığını ifade ederek³² iki görüşü telif etmiş gibi görünmektedir. İbn Atıyye (v. 542), İbnü'l-Cevzî (v. 597), Fahreddin er-Râzî (v. 606) gibi müfessirler, bu görüşün cumhurun tercihi olduğunu söylerler.³³ Râzî, ehl-i İslâm katında Allah Teâlâ'nın boynuz benzer bir sûr yarattığında ve meleklerden birinin ona üfleyeceğinde hiç şüphe olmadığını, ancak En'âm Sûresi 73. âyette bahsedilen sûrun, sûretin çoğulu olup olmadığı konusunda ihtilaf edildiğini söyleyerek tartışmaya farklı bir boyut katar.³⁴ Kurtubî (v. 671) sûrun "nurdan bir boynuz" olduğunu, İsrâfil (a.s)'in ona üfleyeceğini söyler.³⁵

Sûr kelimesi on âyette, sözlük anlamı "üfürmek, üfleme" olan nefh kökünden türeyen fiillerle kullanılmakta, bunların üçünde göklerin ve yerin mevcut düzeninin bu üfleyişle bozulacağı³⁶, diğerlerinde ise insanların kabirlerinden kalkıp huzûr-i ilâhîye çıkacaklar³⁷ ifade edilmektedir. Bir âyette sûr kelimesi açıkça ifade edildikten sonra "*ona ikinci kez üflenir*" denilerek kendisine iki kez işaret edilmiştir.³⁸ Bir âyette³⁹ de "boru, borazan" mânâsındaki nâkûr kelimesi, "ses çıkarmak" anlamına gelen nakr kökünden türemiş "نُقِرُّ" fiiliyle kullanılarak ikinci nefhaya, yani yeniden diriliş hâdisesine temas edilmiştir. Bunların hâricinde başka âyetlerde de sûrun üflenişine işaret edilmektedir.⁴⁰ Sûr konusu Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd ve Tirmizî gibi muhaddislerin rivayetlerinde de yer almıştır.⁴¹

Tefsir âlimleri genel olarak sûr'un, "kendisine üflenlen boru gibi bir âlet" olduğunu kabul etmektedirler. Bu görüşü tercih etmelerindeki en büyük sebep, konuyla ilgili sahih haberlerdir.⁴² Kur'ân-ı Kerim'de "sûra üfürülme" ifadesinin çokça tekrar edilmesi de müfessirlerin bu görüşü benimsemesini kolaylaştırmıştır. Bunlara ilaveten Râzî, nassın zâhirinin buna delâlet ettiğini ve bu mânaya engel olacak herhangi bir mâninin olmadığını da söyler.⁴³

2. Diğer Dinlerde Nefh-i Sûr

Diğer dinlerde sûrdan açıkça bahsedilmemekle birlikte onu andıran ifadeler yer almaktadır. Dünya hayatının ebedîliğini kabul eden klasik *Hindu* kozmolojisine göre evrenin tarihi, yaratılışla başlayıp yok oluşla sona eren devrelerin sonsuza kadar birbirini takip etmesinden ibarettir. Her devrenin sonunda kâinat çeşitli felâketler neticesinde çözülüp bozulacak, ardından yeni bir kâinat doğacaktır.⁴⁴

Hinduizm'den etkilenen *Budizm*'de de zaman, birbiri ardınca gelip sonsuza kadar devam eden ve kalpa adı verilen dönemlere bölünmüş olup her kalpa kendi içinde çözülme, kaos, yeniden teşekkül ve varlığını sürdürme safhalarına ayrılır.⁴⁵

Yahudi inancında âhiret hayatının en mühim alâmetlerinden biri olan hüküm günü öncesinde seller, zelzeleler, güneşin ve ayın kararması, yıldızların dökülmesi gibi tabiatüstü olaylar, korkunç değişiklikler vuku bulacak, her yeri karanlık saracak, daha sonra ölümler dirilip hesaba çekilecek, kötüler cezaya çarptırılacak, iyiler de mükâfatlandırılacaktır.⁴⁶

Hristiyanlıkta da dünya hayatı sonludur. Savaşlar, kıtlıklar, zelzeleler, fesadın çoğalması, yalancı peygamberlerin, mesîh iddiasında bulunanların ortaya çıkması gibi çeşitli alâmetler bu sonun işaretleridir. Bütün bunların ardından güneş karacak, ay ışığını vermeyecek, yıldızlar gökten düşecek ve göklerin kudretleri sarsılacaktır. Gökler büyük gürültüyle zeval bulacak, maddî unsurlar yanarak yok olacak, yer ve yeryüzünde yapılmış her şey yanıp tükenecektir. O günü ve saati sadece Allah bilmektedir. Ardından insanlar dirilip mezarlarından çıkacak, hesaba çekilecek, kötüler ebedî azaba duçar olacak, iyiler de ebedî hayata kavuşacaktır.⁴⁷

Câhiliye Arapları ise âhirete inanmadıkları için, bu dünyanın yok oluşuyla ilgili bir düşünceleri yoktu. Onlar sadece ölüp yok olacaklarını düşünüyorlardı.⁴⁸

B. KEYFİYET İTİBARIYLA NEFH-İ SÛR

Sûrun ve ona üflemenin mâna ve mahiyeti konusunda âlimler farklı görüşleri sürmüştür. Büyük çoğunluğu oluşturan gruba göre "sûr", gerçek anlam-

da bir boynuz, boru veya borazan; “üfürme” ise ona üflenince korkunç, sarsıcı ve kulakları sağır edici bir ses çıkarmasıdır. Ancak Katâde’den nakledilen bir görüşe göre sûr, “sûret” kelimesinin çoğulu olup, üfürme de “can verme” demektir. Bu durumda “nefh-i sûr” “ruhların bedenlere (sûretler) iade edilmesi” anlamına gelir.⁴⁹ Zemahşerî (v. 538), Râzî, Ebû Hayyân (v. 745) gibi müfessirler “suver” kıraatinin bu mânaya delalet ettiğini söylerler ancak Râzî diğer mânanın daha evlâ olduğunu, Ebû Hayyân da nassın zâhirinden hakiki mânada bir nefh’in anlaşıldığını ifade eder.⁵⁰ Sûrun, “sûret” kelimesinin çoğulu olduğu görüşü ve buna bina edilen yorum Zeccâc (v. 311) gibi dil âlimleri ve diğer müfessirler tarafından da kabul edilmemiştir. Zira sûret kelimesinin çoğulu sûr değil Kur’an’da da geçtiği gibi “suver”dir.⁵¹ Ayrıca çeşitli hadis rivayetlerinde sûrun boynuz veya borazandan ibaret olduğu ifade edilmiştir. Râzî de ikinci görüşün dil açısından tutarsızlığına temas ettikten sonra ilgili âyetlerde yer alan nefh-i sûrdan maksadın ruhların cesetlere iadesi olsaydı Cenâb-ı Hakk’ın bunu doğrudan doğruya kendi zâtına nispet edeceğine dikkat çeker. Nitekim Kur’an’da Hz. Âdem’in yaratılışı anlatılırken “ona şekil verdiğim ve ruhumdan üflediğim zaman ...”⁵² buyrulmuştur. Benzer ifade Hz. Meryem’in İsbâ’ya hamile kalması hususunda da kullanılmıştır.⁵³

Ebû Hüreyre’den (v. 58) gelen bir rivayette sûrun yerle gök arası genişliğinde çok büyük bir şey olduğu nakledilmiştir.⁵⁴ Ebû Saîd (r.a)’den (v. 74) gelen bir rivayete göre sûr o kadar ağırdır ki hac için toplanan Mina ehli onu yerden kaldırmak için toplansalar kaldıramazlar.⁵⁵ Sûrun nurdan veya kristal saflığında beyaz inciden yapılmış, ruhlar adedince deliği bulunan bir tür boru olduğunu ileri sürenler de vardır.⁵⁶ Bazı haberlerde sûrun, içinde ruhları barındıran ve onların sayısınca delikleri bulunan bir boru olduğu nakledilmiştir.⁵⁷ Râgıb el-İsfahânî, “Sûrun içinde bütün insanların sûretleri vardır” diye bir habere yer verir.⁵⁸ Râzî ise Cenâb-ı Hakk’ın, âhirete dâir halleri, insanların dünyada şahit oldukları şeyleri misal vererek anlattığını ifade eder. Ona göre insanlar seferlerde ve ordularda boru çalmayı âdet edinmişlerdir, bu sebeple de kâinatın harap olmasının ve ölümlerin yeniden diriltilmesinin alameti olan şey, insanların meseleyi kavrayabilmesi için boruya benzetilmiştir.⁵⁹ Bu konudaki rivayetlerin zayıf olduğunu ve Râzî’nin yerinde hatırlatmasını düşündüğümüzde sûrun şekli yapısıyla ilgili hususları fazla irdelenememek gerektiği anlaşılmaktadır.

Mâtürîdî (v. 333), “nefh” konusundaki ihtilafa da temas ederek şu görüşleri sıralar:

1. Bazıları, “Bu hakiki mânada bir üfleme değildir, kıyameti koparmanın Allah Teâlâ’ya ne kadar hafif geleceğini haber vermek için kullanılmış bir ifadedir. Çünkü insanlara en hafif ve en kolay gelen şey üflemedir” demiş ve şu âyeti delil getirmişlerdir: “Kıyametin kopması ise, göz açıp kapama gibi veya daha az bir zamandan ibarettir.”⁶⁰ Cenâb-ı Hak kıyametin kopmasını göz açıp kapamaya

benzetmiştir. Çünkü insana bundan daha kolay gelen bir şey yoktur. Kıyamet esnasındaki nefh da aynı mânada kullanılmıştır. Zira üflemek de insanlara çok kolay gelir.

2. Âyetlerde "nefh" in zikredilmesi, kıyametin kopmasının ne kadar süratli olduğunu ifade etmek içindir. Çünkü insan için "üflemek" kadar hızlı yapılan başka bir iş yoktur. Âyetlerdeki "*Tek bir sayha*"⁶¹, "*tek bir sarsıntı*"⁶² ifadeleri de aynı şekilde sürati ifade eder.

3. Hakiki mânasıyla üflemedir. Bu görüşleri zikreden Mâtürîdî, "Eğer bu üçüncü görüş doğru ise o zaman Cenâb-ı Hak, sûru üfleyen meleği imtihan etmektedir. Çünkü ona ihtiyacı yoktur. Tıpkı Kirâmen Kâtibîn'e ihtiyacı olmadığı halde kullarının amellerini yazdırması, ölüm meleğine ihtiyacı olmadığı hâlde tayin edilen vakitte ruhları alıp almayacağı hususunda onu imtihan etmesi gibi" der.⁶³

Hasan Basrî (v. 110), "Sûr boynuzdur" demiştir. Bazıları onun bu sözünü şöyle tevil etmişlerdir: "Ruhlar boynuzun içinde toplanır, sonra ona üflenince ruhlar cesetlerine gider ve bedenler canlanır."⁶⁴

Kurtubî "nefh" in, mahlûkatı mükâfat ve ceza meydanına toplamak için boru sesine benzer bir şey olduğunu Katâde'den nakleder.⁶⁵

Ebû Hayyân, nefhin hakiki mânada olduğunu ve bunun çoğunluğun görüşü olduğunu söyler ama meseleye farklı bir açılım getirerek bu hakiki mânanın ya boynuz gibi olan âlete veya sûretlere üflemek şeklinde olacağını ifade eder.⁶⁶

4. Ebû Hayyân nefhin mahiyeti konusunda bir görüşe daha yer verir. Temrîz sîgasıyla zayıf olduğuna işaret ettiği bu görüşe göre "nefh-i sûr", kıyametin kopacağını ve dünyanın sona ereceğini ifade etmek için kullanılan bir tabirdir ve burada istiare yapılmıştır.⁶⁷

5. Yine Ebû Hayyân, nefhin ölüleri çağırmaı ifade eden bir temsil olabileceği görüşünü de nakleder. Bu durumda ölülerin kabirlerinden çıkışı, mecazen askerlerin boru sesini işitince yerlerinden çıkışına benzetilmiştir. Bu görüşleri nakleden Ebû Hayyân, Kur'ân'da ve sahih hadislerde sûra üfürmenin çok geçmesi sebebiyle çoğunluğun kabul ettiği hakiki mamadaki nefhin doğru olduğunu söyler.⁶⁸

Müfessirler umumiyetle, sûr ile alâkalı sahih hadislere itimat ederek "nefh" in hakiki mânasını kabul etmişler, meleğin boruya benzer bir âlete üfleceğini ve bunun kıyametin kopmasına bir alâmet⁶⁹ olacağını söylemişlerdir.

C. KEMİYET İTİBARIYLA NEFH-İ SÛR

Sûra kaç defa üfleneceği konusunda da çeşitli görüşler vardır:

1. Sadece Mâtürîdî'nin, sahibini zikretmeden yer verdiği, Kur'ân'da bir tek sestem söz edilmesine⁷⁰ dayanan görüş sûra yalnızca bir defa üfleneceği şeklindedir.⁷¹

2. Dahhâk (v. 105), Hasan Basrî, Katâde, Taberî, Âlûsî (v. 1270) gibi âlimler sûra iki defa üfleneceğini söylemişlerdir. Bu, cumhurun görüşüdür.⁷² İbnü'l-Cevzî, "Kur'ân'ın zâhiri, sûra iki defa üfleneceğine şahitlik eder" der.⁷³ Kurtubî'ye göre sahih olan nefh-i sûrun iki defa gerçekleşeceğidir. Bunun üç olmadığını üzerine basa basa ve tekrar tekrar ifade eder. Nefhatü'l-Feza'nın Nefhatü's-Sa'k'a râcî olduğunu⁷⁴, çünkü ikisi için ayrı ayrı zamanın olmadığını, insanların sûrun üflenişiyile şiddetli bir korkuya kapılacaklarını ve bu sebeple hemen öleceklerini söyler.⁷⁵ Bu görüşte olanlara göre, Nefha-i Feza' ile Nefha-i Sa'k'tan bahseden ayetlerdeki istisnanın aynı olması da bu iki nefhanın aynı olduğunu göstermektedir.⁷⁶ Kurtubî, Kuşeyrî (v. 465) ve benzerlerinin kabul ettiği gibi Nefhatü'l-Feza'nın, Nefhatü'l-Ba's'e de râcî olabileceğini ifade eder. Buna göre insanlar ikinci sûr ile büyük bir dehşet ve korku içinde dirilirler.⁷⁷

Sûra iki defa üfleneceğini söyleyen âlimlerin çoğunluğu, Yâsîn Sûresi'nde önce kıyametin kopmasını ifade eden korkunç bir ses, ardından yeniden diriltme ve inşâ için sûra üflenmesi⁷⁸, Zümer Sûresi'nde sûra üflenmesiyle bazı istisnalar hariç bütün canlıların öleceği, ardından yeniden dirilişi sağlayacak ikinci bir üfürmeden bahsedilmiş olması⁷⁹, Nâziât Sûresi'nde kâinatı sarsan bir şeyi ikincinin takip edeceğinden söz edilmesiyle⁸⁰ istidlâl etmiş, ayrıca muteber hadis kaynaklarında iki üflemeden bahsedilmiş olmasını da göz önünde bulundurmıştır.⁸¹

3. Sûra üç defa üfleneceğini iddia edenler çeşitli sûrelerde yer alan nefh-i sûr âyetlerini birleştirmişler ve Ebû Hüreyre'den rivayet edilen uzun bir hadiste üç üfleştikten söz edilmesine⁸² dayanmışlardır.⁸³ Bunlara göre birincisi kulları korkutan Nefhatü'l-Feza', ikincisi bütün canlıların öldüğü Nefhatü's-Sa'k, üçüncüsü de ölümlerin yeniden dirildiği Nefhatü'l-Kiyâm li-Rabbi'l-Âlemîn veya Nefhatü'l-Ba's'tir. Diğer bir anlayışa göre bunların üçü de ölümden sonra olacaktır. Birincisi kabirde olacak, ikinci sûr ile kabirdekiler dirilecek, üçüncüsüyle kabirlerden çıkıp mahşere toplanacaklardır. Bu durumda kabir azabı ikinci ile üçüncü sûr arasında olacaktır. Bu konuda rivayetlerin nakledildiğini söyleyen Mâtürîdî, "Eğer rivayetler sabitse böyle olacaktır, değilse tevakkuf ederiz" der.⁸⁴

Taberî ve İbn Kesîr (v. 774), Yâ-sîn 36/51 âyetinin üçüncü sûrdan bahsediyor olabileceğine işaret ederler.⁸⁵ İbn Atıyye, en-Neml 27/87 âyetinin tefsirinde sûra üç defa üfleneceğini söyleyenlerin görüşünün daha sahih olduğunu ifade eder.⁸⁶ Gaznevî (v. 593) iki ile üçü zikreder, sonra üç defa olduğunu söyleyenlerin görüşünün daha sahih olduğunu söyler.⁸⁷ Râzî ise, ez-Zümer 39/68'deki "صعق" kelimesinin "bayılma" mânasına geldiğini kabul edenlere göre nefh-i sû-

run ancak iki defa olabileceğini, "ölüm" mânasını verenlere göre de üç defa olacağını söyler. Bunlara göre canlılar Nefha-i Feza'da sesin şiddetinden ölürler. Kabirlerinde tekrar dirilip Berzah hayatını yaşadıktan sonra Nefha-i Sa'ka ile tekrar ölürler. Sonunda Nefha-i Kiyâm ile ba'solunurlar. Nefha-i Feza' en-Neml 27/87'de, diğer ikisi de ez-Zümer 39/68'de zikredilmektedir.⁸⁸

Sefârînî (v. 1188) de sûra üç defa üfleneceğini söyleyenler arasındadır. O Nefha-i Feza'ı, âlemin nizamının bozulması ve canlıların dehşetli bir korkuya kapılması olarak anlar. Nefha-i Sa'k ise her şeyin helâk olmasıdır.⁸⁹

Bu görüşte olanlar Hac Sûresi'nin başında haber verilen "Kiyâmet Zelzelesi"nin kıyametten önce olacağını, kıyamete çok yakın olduğu için "Kiyâmet Zelzelesi" diye isimlendirildiğini, bunun kıyamet alâmetlerinden biri olacağını ve birinci sûrun akabinde meydana geleceğini söylerler. Sûra iki defa üfleneceğini kabul edenler ise bu zelzelenin kıyamet günü ölümler kabirlerinden kalktıktan sonra Arasât'ta olacağını ifade ederler. Taberî de bunu tercih etmiş, önceki görüşe mesnet teşkil eden hadisin zayıf olduğunu söyleyerek ikinci görüşü destekleyen pek çok sahih hadis zikretmiştir.⁹⁰

4. İbn Hazm (v. 456) ile Kadı İyâz'a (v. 544) nisbet edilen ve sûra dört defa üfürüleceğini ileri süren görüşün, Kur'ân ve Sünnet'te böyle bir beyan bulunmamakla birlikte aksine de işaret edilmediği, kıyametin kopmasından itibaren huzur-ı ilâhîye varacak zamana kadar birçok kozmik olayın vuku bulabileceği şeklinde bir akıl yürütmeye dayandığı söylenebilir.⁹¹ Onlara göre birinci nefhada bütün canlılar ölür, Cenâb-ı Hak, "*Bugün mülk kimindir?*"⁹² buyurur ama kimse cevap vermez. Yine "*O'nun zâtından başka her şey yok olacaktır*"⁹³ diye nidâ eder. İkincisi Nefha-i Ba's'tır ki "*Nihayet Sûr'a üflenecek. Bir de bakarsın ki onlar kabirlerinden kalkıp koşarak Rablerine giderler!*"⁹⁴ âyetinde buna işaret edilir. Üçüncüsü Nefha-i Sa'k'tır ki bu Nefha-i Feza' ile aynıdır. Bunda bütün canlılar bayılır. Şu âyetlerde buna işaret edilir; "*Sûra üflenince, Allah'ın diledikleri müstesna olmak üzere göklerde ve yerde ne varsa hepsi çarpılıp yıkılmıştır.*"⁹⁵, "*Sûra üfürüldüğü gün -Allah'ın diledikleri müstesna- göklerde ve yerde bulunanlar hep dehşete kapılır. Hepsi boyunları bükük olarak O'na gelirler.*"⁹⁶ Dördüncü nefha, ifâka yani baygınlıktan ayrılmak içindir. Buna da Cenâb-ı Hak Nefha-i Sa'k'ı zikrettikten sonra şöyle temas eder; "*Sonra ona bir daha üflenince, bir de ne göresin, onlar ayağa kalkmış bakıyorlar!*"⁹⁷ Bu görüş, Nefha-i Sa'k'ı, Nefha-i Ba's'tan sonra göstermesi sebebiyle tenkit edilmiş, bunun naslara uymadığı söylenmiştir.⁹⁸

Bu ihtilafları zikreden Mâtürîdî, "Nefh ve sûrun şöyle veya böyle olduğuna dâir herhangi bir tefsir yapmayız, herhangi bir işarete bulunmayız. Ancak Rasûlullah (s.a.v)'den bu hususta bir açıklama sâbit olursa o kabul edilir. Bu konu ameli gerektiren bir şey değildir ki yapılan tefsirlerin doğru veya yanlış

olduğunu ortaya koymak için tekellüfe girilsin! Bunları sadece tasdik etmek gerekir. Biz de nefh ve sûru bize geldiği şekilde tasdik ederiz, tefsirine girmeyiz” der.⁹⁹ Mâtürîdî tevakkuf etmiş ancak âlimlerin çoğunluğu sûra iki defa üfleneceğini kabul etmiştir.

1. İki Üfleyiş Arasında Ne Kadar Zaman Vardır?

Ebû Hüreyre (r.a) Allah Rasûlü’ne (s.a.v) sûra iki üfleş arasında ne kadar zaman geçeceğini sormuş, o da “kırk” diye cevap vermiştir. Râvi Ebû Hüreyre’ye bu rakamla yıl mı, ay mı yoksa gün mü kastedildiği tek tek sorulduğunda her birine ısrarla “Bir şey diyemem” diye cevap vermiştir.¹⁰⁰ Onun bu sözü iki şekilde yorumlanmıştır:

- Rasûlullah (s.a.v)’den bir bilgi aldığı halde sorulara açıklama yapmamıştır.

- Rasûlullah (s.a.v)’e neyi kastettiğini sormamış, bu sebeple kendisi de bilmemektedir.¹⁰¹ İlme çok meraklı olan Ebû Hüreyre’nin böyle bir meseleyi Allah Rasûlü’ne sormamış olması düşünülemez. İlk zamanlar bunu rivayet ederken daha sonra yaşlılık sebebiyle bu kelimedede tereddüt etmiş ve hadis naklindeki titizliği sebebiyle sükût ederek ısrarla cevap vermemiş olması muhtemeldir. Zira yine ondan ve İbn Abbâs’tan (v. 68) gelen diğer rivayetlerde bu sürenin kırk sene olduğu açıkça ifade edilmiş¹⁰² ve bu genel kabul görmüştür.¹⁰³

Ferrâ, “denilir ki” diye zayıf olduğuna işaret ederek bir görüşe yer verir. Buna göre; insanlar ve bütün mahlûkat ilk sûr ile ölürler. Bununla diğer sûr arasında kırk sene vardır. Bu esnâda Allah (c.c) bir yağmur gönderir. Kırk gün erkeklerin menileri kıvamında yağar. Annelerinin karnında yetiştikleri gibi kabirlerinde inbât ederler. Bu durum şu âyet-i kerimede ifade edilen şeydir: “*İşte ölüleri de böyle çıkaracağız.*”¹⁰⁴ Yani ölü yerden yağmurla meyveleri çıkardığımız gibi ölüleri de kabirlerinden çıkarırız.¹⁰⁵ Ferrâ iki üfleme arasında kırk sene geçeceğini başka bir yerde de tekrarlar.¹⁰⁶ Diğer müfessirler de genellikle bu rivayetleri nakletmişlerdir.

2. Sûra Üflendiğinde Ölümünden İstisna Edilenler Kimlerdir?

Kıyametin kopuşu esnasında ölmeyeceği bildirilenlerin¹⁰⁷ kimler olduğu hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Ma’mer b. Müsennâ “*O’nun zâtından başka her şey yok olacaktır*”¹⁰⁸ âyetini tefsir ederken, sadece O’nun ve genelden istisna edilen varlıkların kalacağını söyler ama bir tayinde bulunmaz. Bunun da iki nefha arasında olacağını bildirir. Ona göre Cennet, Cehennem, melek, semâ, arz, ölüm meleği gibi bütün her şey yok olduğunda ve tek başına Allah kaldığında sûra son üfleyiş üflenir Cennet, Cehennem, melek ve Allah’ın dilediği

her şey tekrar yaratılır. Bundan sonra Cennet ehli Cennet'te, Cehennem ehli Cehennem'de ebedî kalırlar.¹⁰⁹

Mâtürîdî, bunların Allah'ın arşını taşıyan sekiz meleklerle Cebrâil, Mîkâil, İs-râfil, Azrâil, şehitler ve peygamberler olabileceğini, ancak Rasûl-i Ekrem'den bu hususta bir beyan gelmedikçe kesin bir hüküm verilemeyeceğini söyledikten sonra sûrenin son âyetinde: *"Kim iyilikle (ilâhî huzura) gelirse, ona daha iyisi verilir. Ve onlar o gün korkudan emin kalırlar"*¹¹⁰ şeklinde bahsedilenlerin olabileceğini ifade etmiştir.¹¹¹ Câbir b. Abdullah (v. 78), Hz. Musa'nın Allah'ın istisna ettiği kişilerden olduğunu nakletmiştir.¹¹² Lekânî (v. 1078) ise bunların dört büyük melek, hûriler ve Musa (a.s) olduğunu söylemiştir.¹¹³ Bazıları da Cehennem'in vazifelileri olan Mâlik ve zebâniler ile Cehennem'in akrep ve yılanlarını bunlara ilave etmiştir.¹¹⁴

Ebû Hüreyre ve Saîd b. Cübeyr'den (v. 94?) bunların "şehitler" olduğu rivayet edilmiştir. Mütেকaddimîn devri Eş'ariyye kelâmcısı ve Şâfiî fakihî Halîmî (v. 403) de bunu tercih etmiştir. Gerekece olarak da meleklerin yeryüzü sâkini olmadıklarını, Arş'ın ve Cennet'in semâların üzerinde olduğunu, Cennet ve içindekilerin bekâ için yaratıldığını, dolayısıyla meleklerin, vildân ve hurilerin bu âyetin hükmüne dâhil olmadığını söylemiştir.¹¹⁵

Bazı âlimler âyetlerde istisnâ edilen kişilerin kimler olduğunu tayin eden sahih bir haber gelmediği için bu söylenenlerin hepsinin muhtemel olduğunu söylerken Kurtubî, bunların şehitler olduğunu ifade eden Ebû Hüreyre hadisinin onlara gizli kaldığını, hâlbuki Kadı Ebû Bekir b. Arabî'nin bu hadisin sahih olduğunu söylediğini, tayin hususunda bu rivayete itimat edilmesi gerektiğini, çünkü tayin konusunda nas olduğunu, diğer görüşlerin ise içtihat olduğunu söyler.¹¹⁶

Taberî ve Kurtubî'nin nakline göre Hasan Basrî, "İstisnâ edilen, Vâhid ve Kahrî olan Allah Teâlâ'nın kendisidir, semâ ve arz ehlinden hiç kimseyi bırakmadan herkese ölümü tattıracaktır" demiştir. Bazıları da nefh-i ûlâ'dan önce ölenlerin istisnâ edildiğini söylemiştir.¹¹⁷

Kuşeyrî'ye (v. 465) göre Musa (a.s)'ın ve şehitlerin istisna edildiği söylenildiğinde ez-Zümer 39/68'de bahsedilen "sa'ka"yı hayatın değil de aklın gitmesi olarak anlamak gerekir. Çünkü onlar ölmüşlerdir ancak Allah katında hayattadırlar. Ancak "sa'ka"nın ölümü ifade etmesi de mümkündür. Bu meseleyi çözmek için sahih bir habere ihtiyaç vardır. Kuşeyrî'nin bu düşüncelerini nakleden Kurtubî, Hz. Musa ile ilgili sahih bir hadis¹¹⁸ nakleder. Hadiste geçen "ifâkat"ın baygınlıktan ve aklın gitmesinden sonra olacağını, ölümden sonra hayatın geri verilmesi şeklinde olmadığını ifade eder.¹¹⁹

Bu zikredilenler içinde en kuvvetli görünen şehitler ile Hz. Musa'nın istisna edilecek olmasıdır. Hz. Musa ile ilgili hadislerde ihtimalli bir ifade kullanıldığı,

kesin bir bilgi verilmediği için ilk sûr ile ölmekten istisna edilenlerin şehitler olması kuvvet kazanmaktadır. Müfessirlerin çoğu da bu görüşe meyillidir.

D. SÛR'A KİM ÜFLEYECEK?

Kur'ân-ı Kerim'de sûra üfleneceği hep meçhul sığa ile haber verilmiş, kimin üfleceği tasrih edilmemiştir. Taberî, En'âm Sûresi'nin 73. âyetinde İbn Abbâs'tan "Sûra, gayb ve şehadet âlemlerini bilen yani Allah Teâlâ üfleyecektir" şeklinde bir görüş nakleder, ancak onu tercih etmez.¹²⁰

İslâm âlimleri, sûra üfleyecek ve insanları hesap meydanına çağırarak olan davetçinin¹²¹ bir melek olduğu ve kendisine "İsrâfil"¹²² ismi verildiği hususunda ittifak etmişlerdir.¹²³ Bazı rivayetlerde bu iş için iki meleğin hazır beklediğinden¹²⁴, bazılarında da İsrâfil'in sağında Cebrâil'in, solunda Mîkâil'in bulunduğu¹²⁵ söz edilmektedir.¹²⁶ İlk rivayette hazır beklediği ifade edilen iki melekten birinin İsrâfil (a.s), yanındakinin de Cebrâil (a.s) olduğu söylenmiştir.¹²⁷ Ancak bütün bunlar zayıf görülmüştür.

Kur'ân-ı Kerim'de İsrâfil ismi geçmez, ancak "sûr" ve "nâkûr"dan bahsedilen her âyette zimnen bunları üflemeyle vazifeli olan İsrâfil'den de söz edildiği söylenebilir.¹²⁸ Hadislerde ise İsrâfil ismi açıkça zikredilmektedir.¹²⁹ Bu rivayetlerde kıyamet gününde yapacağı vazife açısından tanımlanarak "melekü's-sûr"¹³⁰, "sâhibü's-sûr"¹³¹ ve "sâhibü'l-karn"¹³² diye tavsif edilmiştir. Bu rivayetlere göre İsrâfil (a.s), Allah'ın "üfle!" emrini beklemektedir.¹³³ İsrâfil'in levh-i mahfûzla ilgili vazifeleri bulunduğunu söyleyenler de olmuştur.¹³⁴ Hz. İbrâhim'i ziyaret edip bir çocuğunun olacağını müjdeleyen¹³⁵, Lût peygambere insan sûretinde görünüp kavminin cezalandırılacağını bildiren¹³⁶ melek grubu içinde İsrâfil'in de yer aldığı¹³⁷, ayrıca onun Arş'ı taşıyan meleklerden biri olduğu da kaydedilmektedir.¹³⁸

E. SONUÇ

Kur'ân-ı Kerim'de sıkça bahsedilen sûrun ve ona üflemenin ne mânaya geldiği ve kaç defa olacağı tartışılmış, âlimlerin çoğunluğu usûl gereği öncelikle âyetlerin zâhir mânasına bakarak ve bu husustaki sahih hadisleri dikkate alarak sûrun boynuz şeklinde kendisine üflenen bir âlet olduğu görüşüne varmışlardır. Bazı müfessirlerin "sûr, «sûret (şekil)» kelimesinin çoğuludur, ona üfleme de cesetlere ruh vermektir" şeklinde özetlenebilecek olan görüşleri pek itibar görmemiştir. Genel kabule göre sûr ismi verilen âlete bildiğimiz mânada üflenecek ve o da korkunç bir ses çıkaracaktır. Bu ses Allah Teâlâ'nın kıyameti kopardığına, kâinatın nizamını değiştirdiğine, bütün canlıları o esnada öldürdüğüne bir alamet olacaktır.

Sûra kaç defa üfleneceği de tartışma konusu olmuş, birden dörde kadar olacağını ifade eden görüşler serdedilmiştir. Bunların en kuvvetlileri iki ve üç defa üfleneceğini söyleyenlerin görüşleridir. Âlimler daha çok ikisi arasında tereddütte kalmışlardır. Âyetlerdeki ifadelerden kesin bir hükme varamayan müfessirler hadislere bakmışlar, onlarda da sahih bir rivayete ulaşamayanlar tevakkuf etmişlerdir. Bir kısmı iki de üç de olabileceğini, sayıları az da olsa bir kısmı ise üç defa olduğunu söylemiştir. Kur'ân'daki ifadelerin verdiği ağırlıklı kanaatlerine sahih kabul ettikleri rivayetleri de ilave eden müfessirlerin ekseriyeti ise sûra iki defa üfleneceğini, biriyle bütün canlıların öleceğini, ikincisiyle de bütün ölülerin dirilip mahşer meydanına toplanacağını ifade etmişlerdir.

Bazı rivayetlerden hareketle iki sûrun arasından kırk sene geçeceği genel kabul görmüş, ilk sûrda ölmeyecek olan, umumdan istisna edilenlerin "şehitler" olduğu çoğunluğun birleştiği kanaat hâline gelmiştir.

Sûra bir meleğin üfleyeceği âyetlerden anlaşılabilmeyle birlikte bu meleğin isminin "İsrâfil (a.s)" olduğu ancak hadislerden öğrenilebilmiştir.

Notlar

(*) Dr., Çilehane İlmî Araştırmalar Merkezi (İLAM).

1 Âl-i İmrân 3/7; ez-Zümer 39/23.

2 Mücâhid b. Cebr et-Tâbiî el-Mekkî el-Kureşî el-Mahzûmî, Ebû'l-Haccâc (v. 104), *Tefsîru Mücâhid*, thk. Dr. Muhammed Abdüsselâm Ebu'n-Nîl, Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmi'l-Hadîs, 1410/1989, s. 248.

3 Ferrâ, Ebû Zekerîyya Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh b. Manzûr ed-Deylemî (v. 207), *Meâni'l-Kur'ân* (I-III) thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî - Muhammed Ali en-Neccâr - Abdü'l-Fettâh İsmail eş-Şelebî, Mısır: Dâru'l-Mısıryye, ts., I, 190.

4 Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed (v. 502), *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî, Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1412, s. 251.

5 Baçoğlu, Tuncay, "Muhkem" md., *Diyanet İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, yıl: 2006, XXXI, 42.

6 *Tefsîru Mücâhid*, s. 248.

7 Ferrâ, I, 190.

8 Ma'mer b. Müsennâ et-Teymî el-Basrî, Ebû Ubeyde (v. 209), *Mecâzü'l-Kur'ân* (I-II), thk. Muhammed Fuad Sezgin, Kâhire: Mektebetü Hancî, 1381, I, 86.

9 Râgıb, s. 443-444.

10 Yavuz, Yusuf Şevki, "Müteşâbih" md., *Diyanet İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, yıl: 2006, XXXI, 204.

11 Çınar, Aliye, "Din Dili: Dinî Sembol ve Ritüel", *Dindarlık Olgusu* (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri), Bursa: Kurav Yayınları, 2006, s. 326. Krş. Tokat, Latif, "Dinin Sembolik Dili", *Milel ve Nihal*, cilt: 6, sayı: 1, Ocak-Nisan 2009, s. 85.

12 Çınar, "Din Dili: Dinî Sembol ve Ritüel", *Dindarlık Olgusu*, s. 325.

13 Bkz. Koç, Turan, *Din Dili*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1998, s. 124.

14 Koç, *Din Dili*, s. 266.

- 15 Bkz. Koç, *Din Dili*, s. 269-270.
- 16 Tokat, "Dinin Sembolik Dili", *Milel ve Nihal*, s. 84.
- 17 Râgıb, s. 816.
- 18 "Nefha" md., *Diyanet İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, yıl: 2006, XXXII, 523.
- 19 Halil b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî el-Basrî, Ebû Abdurrahman (v. 170), *Kitâbu'l-Ayn* (I-VIII), thk. Dr. Mehdi el-Mahzûmî - Dr. İbrahim es-Sâmîrrâî, Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts., I, 360.
- 20 Zemaşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed, Cârullah (v. 538), *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil* (I-VI), Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1407, III, 386.
- 21 İbn Düreyd, Ebû Bekir Muhammed b. Hasen el-Ezdî (v. 321), *Cemheretü'l-lüğa* (I-III), thk. Remzî Münir Ba'lebekî, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987, II, 885.
- 22 Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân Esîruddîn el-Endelüsî (v. 745), *Tuhfetü'l-erîb bi-mâ fi'l-Kur'âni mine'l-ğarîb*, thk. Semîr el-Meczûb, el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1983, s. 201.
- 23 Zemaşerî, I, 85, 142, 142.
- 24 Sâlihî, Sadrüddin Muhammed b. Alâiddin Ali b. Muhammed b. Ebi'l-İz el-Hanefî el-Ezraî ed-Dimeşkî (v. 792), *Şerhu'l-Akidedi't-Tahâviyye* (I-II), thk. Şuayb Arnaût - Abdullah b. Muhsin et-Türki, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417, II, 571. Bkz. Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Gâlib el-Âmulî, Ebû Cafer (v. 310), *Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân* (I-XXIV), thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000, XXI, 329-330.
- 25 Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, V, 232.
- 26 Taberî, XXI, 333.
- 27 Zemaşerî, IV, 145.
- 28 Bkz. Ma'mer b. Müsennâ, I, 196, 416; II, 162-163; İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî (v. 276), *Ğarîbu'l-Kur'ân*, thk. Saîd Lahhâm, yy., ts., s. 29; Taberî, XI, 463; Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, Ebû Mansûr (v. 333), *Te'vilâtü Ehli's-Sünne* (I-X), thk. Mecdî Baslûm, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005, VIII, 140; Râgıb s. 498; İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem b. Ali, Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn el-Ensârî el-İfrîkî (v. 711), *Lisânü'l-Arab* (I-XV), Beyrut: Dâru Sâdir, 1414, IV, 476, "صور" md.
- 29 Tirmizî, Ebû İshâ Muhammed b. İsa b. Sevre b. Musa b. Dahhâk (v. 279), *es-Sünen* (I-V), thk. Ahmed Muhammed Şâkir - M. Fuad Abdülbâkî - İbrahim Atve İvaz, Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî, 1395/1975, "Kiyâmet", 8/2431. Krş. İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Osmân el-Absî (v. 235), *Kitâbü'l-Musannef fi'l-ehâdisi ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409, VI, 76/29587; Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah eş-Şeybânî, *Müsned* (I-VI), Kâhire: Müessesetü Kurtuba, ts., I, 326; III, 7; IV, 374; Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed bin Abdillâh b. Muhammed en-Neysâbûrî (v. 405), *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn* (I-IV), thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990, IV, 603/8678; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. İshak b. Musa b. Mihrân el-Asbahânî (v. 430), *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* (I-X), Mısır: es-Saâde, 1394/1974, III, 189; Beyhakî, Ahmed b. Huseyn b. Ali b. Musa Husrevî cirdî Horasânî, Ebû Bekir (v. 458), *Şuabu'l-ıman* (I-XIV), thk. Abdülalî Abdülhamid Hâmid - Muhtâr Ahmed en-Nedvî, Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003, I, 532/346. Tirmizî bu hadisin "hasen", Elbânî ise, "sahîh" olduğunu söylemiştir.
- 30 İbn Kuteybe, s. 29. Taberî de hadis-i şerifleri dikkate alarak bu görüşü tercih eder. (Taberî, XI, 462-463; XVIII, 121-122; Beğavî, Ebû Muhammed Huseyn b. Mes'ûd, Muhyî's-Sünne (v. 510), *Meâlimü't-Tenzil fi tefsiri'l-Kur'ân* (I-VIII), thk. Muhammed Abdullah en-Nemr - Osman Cum'a Dumeyriyye - Süleyman Müslim el-Hars, Dâru't-Taybe, 1417/1997, III, 157; İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî el-Basrî ed-Dimeşkî (v. 774), *Tefsîru'l-*

- Kur'âni'l-Azîm (I-VIII), thk. Sâmî b. Muhammed Selâme, Dâru't-Taybe, 1420/1999, III, 281.
- 31 Ahmed, II, 162, 192; Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh bin Abdurrahman (v. 255), *Sünenü'd-Dârimî* (I-II), İstanbul 1992, "Rikâk", 79/2801; Ebû Dâvûd, Süleyman bin Eş'as b. İshâk es-Sicistânî (v. 275), *Sünenü Ebî Dâvud* (I-V), İstanbul 1992, "Sünnet", 24/4742; Tirmizî, "Kıyamet", 8/2430; "Tefsîr", 39/3244; Hâkim, II, 473/3632; Ebû Nuaym, VII, 243; Beyhakî, *Şuabü'l-İman*, I, 529/344. Tirmizî "hasen sahih", Zehebî ve Şuayb Arnaût "sahih" olduğunu söylemişlerdir.
- 32 Râgıb, s. 498.
- 33 İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib b. Abdurrahman b. Temmâm el-Endelüsî el-Muhâribî (v. 542), *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz* (I-VI), thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422, IV, 63, 272; İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddin Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed (v. 597), *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr* (I-IV), thk. Abdürrezzâk el-Mehdî, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422, II, 45; Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyin et-Teymî (v. 606), *et-Tefsîru'l-kebîr (Mefâtihu'l-ğayb)* (I-XXXII), Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, 1420, XXIV, 574.
- 34 Râzî, XIII, 28. Bu ifadeden Râzî'ye göre, Kur'ân'da geçen sûr kelimelerinin bir kısmının "sûret" in çoğulu olduğunu, diğer bir kısmının da "kendisine üflenen boynuz şeklindeki âlet" mânasına geldiğini anlamak mümkündür.
- 35 Kurtubî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekir b. Ferah el-Ensârî el-Hazrecî (v. 671), *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* (I-XX), thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim İtfeyyîş, Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1384/1964, XIII, 239. Krş. İbn Atıyye, V, 358.
- 36 ez-Zümer 39/68; Kâf 50/20; el-Hâkka 69/13.
- 37 el-En'âm 6/73; el-Kehf 18/99; Tâhâ 20/102; el-Mü'minûn 23/101; en-Neml 27/87; Yâsîn 36/49-52; en-Nebe' 78/18.
- 38 ez-Zümer 39/68.
- 39 el-Müddessir 74/8.
- 40 Tâhâ 20/105-109; Yâsîn 36/49-52; es-Sâffât 37/19-21; Kâf 50/41-44; el-Kamer 54/6-8; en-Nâziât 79/6-9.
- 41 Wensinck, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-hadisî'n-Nebevî*, "صور" md.; Bebek, Adil, "Sûr" md., *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, yıl: 2009, XXXVII, 533.
- 42 Meselâ bkz. İbn Atıyye, IV, 63, 272; Râzî, XXIII, 294.
- 43 Râzî, XXIV, 574.
- 44 Topaloğlu, Bekir, "Kıyamet" md., *Diyanet İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, yıl: 2002, XXV, 516-517.
- 45 Topaloğlu, "Kıyamet" md., *DİA*, XXV, 517.
- 46 Kitâb-ı Mukaddes, İşaya, 13/6-16; Yoel, 2/2-11; Tsefanya, 1/14-18. Bkz. Topaloğlu, "Kıyamet" md., *DİA*, XXV, 517.
- 47 Kitâb-ı Mukaddes, Matta, 24/3-25/46; Markos, 13/5-35; Luka, 21/5-31; Yuhanna, 5/27-29; II. Petrus, 3/9-11. Bkz. Topaloğlu, "Kıyamet" md., *DİA*, XXV, 517; Yıldırım, Suat, *Mevcut Kaynaklara Göre Hıristiyanlık*, İzmir: Işık Yayınları, 1996, s. 219-220.
- 48 el-En'âm 6/113; el-A'râf 7/45; Hûd 11/19; Yûsuf 12/37; en-Nahl 16/22; el-Câsiye 45/24.
- 49 Taberî, XIX, 504.
- 50 Zemahşerî, III, 87; Râzî, XXII, 98; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân Esîruddîn el-Endelüsî (v. 745), *el-Bahru'l-muhît fî't-tefsîr* (I-X), thk. Sıdkî Muhammed Cemîl, Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1420, IV, 557.

- 51 el-Mü'min 40/64; et-Tegâbün 64/3; Mâtürîdî, VIII, 140, 706; X, 174; Râzî, XIII, 28; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IV, 473, “صور” md.
- 52 el-Hicr 15/29.
- 53 et-Tahrîm 66/12; Râzî, XIII, 28-29; Bebek, “Sûr” md., *DîA*, XXXVII, 533.
- 54 İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. İdris b. Münzir et-Temîmî el-Hanzalî Râzî (v. 327), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (I-XIII), thk. Es'ad Muhammed et-Tîb, Memleketü'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419, IX, 2928; Kurtubî, XIII, 239-240. Bu rivayet “mürsel”dir.
- 55 İbn Ebî Hâtim, IX, 2928.
- 56 Bkz. İbn Atıyye, V, 358; VI, 160; Kurtubî, VII, 20; XIII, 239; Kurtubî, *et-Tezkira bi-ahvâli'l-mevtâ ve umûri'l-âhira*, thk. es-Sâdık b. Muhammed b. İbrahim, Riyad: Mektebetü'l-Minhâc, 1425, s. 478; Süyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr, Celâlüddin (v. 911), *el-Büdûrû's-sâfire fî ahvâli'l-âhire*, thk. Ebû Abdullah Muhammed Hasan, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416, s. 85; Âlûsî, Şihabüddin Seyyid Mahmûd b. Abdullah el-Huseynî (v. 1270), *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'î'l-mesânî* (I-XVI), thk. Ali Abdülbârî Atıyye, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415, X, 240.
- 57 Râzî, XXX, 702; Abdüsselâm b. İbrâhim el-Lekânî (v. 1078), *Şerhu Cevhereti't-tevhid (İthâfû'l-mürîd)*, Kahire: el-Mektebetü't-Ticaretî'l-Kübra, 1955/1375, s. 214; Bebek, “Sûr” md., *DîA*, XXXVII, 533-534.
- 58 Râgıb, s. 498.
- 59 Râzî, XXII, 98; Nu'mânî, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Ali b. Âdil el-Hanbelî ed-Dimeşkî (v. 775), *el-Lübâb fî ulûmi'l-Kitâb* (I-XX), thk. eş-Şeyh Âdil Ahmed Abdülmecûd - eş-Şeyh Ali Muhammed Muavviz, Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998, XIII, 383; Neysâbüri, Nizâmüddin el-Hasen b. Muhammed b. Huseyn el-Kummî (v. 850), *Ğarâibu'l-Kur'ân ve reğâibu'l-Furkân* (I-VI), thk. Zekerıyya Umeyrât, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416, IV, 570.
- 60 en-Nahl 16/77.
- 61 Yâs-sîn 36/49, 53; Sâd 38/15. Krş. el-Kamer 54/50.
- 62 es-Sâffât 37/19; en-Nâziât 79/13.
- 63 Mâtürîdî, VIII, 139-140, 706; X, 406.
- 64 Beğavî, VI, 181.
- 65 Kurtubî, XIII, 240.
- 66 Ebû Hayyân, VIII, 272.
- 67 Ebû Hayyân, IV, 557. Krş. Râzî, XXIII, 294.
- 68 Ebû Hayyân, VIII, 272.
- 69 Mâtürîdî, X, 405; Râzî, XXVI, 326.
- 70 Yâ-sîn 36/49, 53.
- 71 Mâtürîdî, VIII, 140.
- 72 Bkz. Taberî, XIX, 71; XXIV, 191-192; Zemahşerî, IV, 601; Kurtubî, XIII, 240; XV, 39; Ebû Hayyân, IX, 221; Âlûsî, X, 242.
- 73 İbnü'l-Cevzî, II, 45.
- 74 Sûra iki defa üfleneceğini kabul edenlere göre ilk sûrda canlıların üzerine müthiş bir korku atılır, buna tabiatları dayanamaz ve korkudan bayılır, sonra da ölümler (Beğavî, VI, 181; Râzî, XXIV, 574).
- 75 Kurtubî, XIII, 240; XV, 279. Bkz. İbn Atıyye, IV, 272; Ebû Hayyân, VII, 382; VIII, 271; IX, 221.

- 76 en-Neml 27/87; ez-Zümer 39/68; Kurtubî, *et-Tezkire*, s. 491; Süyûtî, *el-Büdûrû's-sâfire*, s. 90; Âlûsî, X, 241.
- 77 Kurtubî, XIII, 240. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde "Kıyamet" maddesini yazan Bekir Topaloğlu da sûra üflenişin iki defa olacağı görüşünü tercih etmiştir. (XXV, 518-519)
- 78 Yâ-sîn, 36/49, 51.
- 79 ez-Zümer 39/68. Taberî, XI, 462.
- 80 en-Nâziât 79/6-7.
- 81 Buhârî, Muhammed bin İsmail, *es-Sahîh* (I-VIII), İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992, "Tefsîr", 39/4; 78/1; Müslim, Ebû'l-Hüseyn b. Haccâc, *es-Sahîh* (I-III), İstanbul 1992, "Fiten", 116, 141; "Fedâil", 159.
- 82 İbn Râheveyh, Ebû Ya'kûb İshak b. İbrahim Mahled b. İbrahim el-Hanzalî el-Mervezî (v. 238), *Müsnedü İshâk b. Râheveyh* (I-V), thk. Abdülğafûr b. Abdilhak el-Belûşî, el-Medînetü'l-Münevvera: Mektebetü'l-İman, 1412/1991, I, 84; Taberî, XVIII, 122, 558; Beyhakî, *el-Ba's ve'n-nüşûr*, thk. Şeyh Âmir Ahmed Haydar, Beyrut: Merkezü'l-Hidemat ve'l-Ebhâsi's-Sekâfiyye, 1406/1986, s. 336. Çok uzun olan bu hadisin "mürsel" olduğu, sahih olmadığı söylenmiştir (Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Musa b. Hammâd el-Mekkî (v. 322), *ed-Duaî'ü'l-kebîr* (I-IV), thk. Abdülmurtî Emîn Kal'acî, Beyrut: Dâru'l-Mektebetü'l-İlmiyye, 1404/1984, IV, 146-147). Ebû Bekir b. Arabî, Kurtubî ve Moğoltay bu hadisin sahih olduğunu söylerken Beyhakî ve Abdülhak (v. 582) zayıf olduğunu söylemiş, İbn Hacer (v. 852) de bu ikisini doğrulamıştır (Süyûtî, *el-Büdûrû's-sâfire*, s. 71-72).
- 83 Taberî, XVIII, 122, 558; İbn Atiyye, III, 544; Kurtubî, XIII, 240; İbn Kesîr, III, 282; V, 389.
- 84 Mâtürîdî, VIII, 140, 706; X, 406. Bkz. İbnü'l-Cevzî, II, 45-46.
- 85 Taberî, XX, 533; İbn Kesîr, VI, 581.
- 86 İbn Atiyye, IV, 272.
- 87 Gaznevî, Cemâluddîn Ahmed b. Muhammed b. Saîd el-Hanefî (v. 593), *Kitabu Usûli'd-dîn*, thk. Ömer Vefik ed-Dâûk, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1419, s. 220-221.
- 88 Râzî, XXVII, 476.
- 89 Sefârînî, Şemsüddîn Ebû'l-Avn Muhammed b. Ahmed b. Sâlim el-Hanbelî (v. 1188), *Levâmîü'l-envârî'l-behiyye ve sevatu'l-esrârî'l-eseriyye li-şerhi'd-Dürrati'l-mudîyye fî akdi'l-firkati'l-merdiyye* (I-II), Dimeşk: Müessesetü'l-Hâfıkayn, 1402, II, 161-166.
- 90 Taberî, XVIII, 557-562; İbn Kesîr, V, 389-390.
- 91 Süyûtî, *el-Büdûrû's-sâfire*, s. 90; Âlûsî, X, 241; Bebek, "Sûr" md., *DîA*, XXXVII, 534.
- 92 el-Mü'min 40/16.
- 93 el-Kasas 28/88.
- 94 Yâsîn 36/51.
- 95 ez-Zümer 39/68.
- 96 en-Neml 27/87, 89. Krş. el-Enbiyâ 21/103; Sebe' 34/51.
- 97 ez-Zümer 39/68.
- 98 Âlûsî, X, 241-242.
- 99 Mâtürîdî, VIII, 140-141.
- 100 Buhârî, "Tefsîr", 39/3, 78/1; Müslim, "Fiten", 28; Beyhakî, *Şuabü'l-İman*, I, 539/348.
- 101 Süyûtî, *el-Büdûrû's-sâfire*, s. 87-88.

- 102 İbn Mende, Ebû Abdullah Muhammed b. İshak b. Muhammed b. Yahya el-Abdî (v. 395), *el-İmân* (I-II), thk. Ali b. Muhammed b. Nâsır el-Fakîhî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1406, II, 794; Beyhakî, *Şuabü'l-İman*, I, 541.
- 103 Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed (v. 505), *ed-Dürretü'l-fâhire fi keşfi ulûmî'l-âhire* (*Mecmuatü resâilî'l-İmâm el-Gazâlî* içinde), Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1409, s. 118; Beğavî, VII, 132; Kurtubî, *et-Tezkire*, I, 287; Süyûtî, *el-Büdûrû's-sâfire*, s. 86-88; Bebek, "Sûr" md., *DîA*, XXXVII, 534.
- 104 el-A'râf 7/57.
- 105 Ferrâ, I, 382. Taberî de aynı rivayeti senetsiz olarak zikreder. Onun rivayetinde bu yağmura "**Mâu Hayevân**" denildiği zikredilir (Taberî, XII, 493-494). Taberî başka bir yerde bu sudan "**Mataru'l-hayât**" diye bahseder (Taberî, XXI, 334). Krş. İbn Ebî Hâtim, VIII, 2784; Beyhakî, *Şuab*, I, 541; Ebû Hayyân, V, 79. Allah Teâlâ'nın semadan su indireceği ve ölülerin bununla yeşilliklerin büyüdüğü gibi yeniden yaratılacağı sahih rivayetle haber verilmiştir (Buhârî, "Tefsîr", 78/1). Bu suyun kemiyet ve keyfiyetine dair rivayetler ise zayıftır. Sahih rivayetlere göre toprak, insanın bütün cesedini yiyip tüketecek, ama Allah Rasûlü (s.a.v.)'in teşbihiyle bir hardal tanesi gibi olan (Ahmed, III, 28) ve insan bedeninin çekirdeği sayılan "**Acbü'z-zeneb**: Kuyruk sokumu kemiği" çürümeyecektir. İnsan Acbü'z-Zeneb'den yaratılmıştır, tekrar ondan diriltilip hayat bulacaktır (Müslim, Fiten 142-143).
- 106 Ferrâ, II, 170.
- 107 en-Neml 27/87; ez-Zümer 39/68.
- 108 el-Kasas 28/88.
- 109 Ma'mer b. Müsennâ, II, 112.
- 110 en-Neml 27/89.
- 111 Mâtürîdî, VIII, 141, 707; X, 177. Krş. Taberî, XXI, 330-332; Zemahşerî, III, 386.
- 112 Beyhakî, *Şuabü'l-İman*, I, 532-533/346.
- 113 el-Leikânî, *Şerhu Cevhereti't-tevhid*, s. 214-215; Bebek, "Sûr" md., *DîA*, XXXVII, 534. Krş. İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Sa'îd, Şemsüddîn (v. 751), *er-Rûh fi'l-kelâmi alâ ervâhi'l-emvât ve'l-ahyâ bi'd-delâili mine'l-Kitâbi ve's-Sünneti*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts., s. 35.
- 114 Beğavî, VI, 181-183; Âlûsî, X, 243; Süyûtî, *el-Büdûrû's-sâfire*, s. 81.
- 115 Beyhakî, *Şuabü'l-İman*, I, 533-536/346. Bkz. Taberî, XIX, 504; İbn Ebî Hâtim, IX, 2930; X, 3257; Beğavî, VI, 181-183; Ebû Hayyân, VIII, 272; İbn Kesîr, V, 390; Süyûtî, *el-Büdûrû's-sâfire*, s. 79-81.
- 116 Kurtubî, XIII, 241, XV, 279-281; Ebû Hayyân, VIII, 272.
- 117 Taberî, XXI, 332; Kurtubî, XV, 280. Krş. Beğavî, VII, 131.
- 118 Buhârî, "Husûmât", 1; Müslim, "Fedâil", 160.
- 119 Kurtubî, XV, 281.
- 120 Taberî, XI, 464.
- 121 Tâ-hâ 20/108; Rûm 30/25; Kâf 50/41; el-Kamer 54/6-8.
- 122 Cebecî, Lütfullah, "İsrâfil" md., *Diyanet İslâm Ansiklopedisi (DîA)*, yıl: 2001, XXIII, 180.
- 123 Bkz. Taberî, XI, 463; XVIII, 369; İbn Ebî Hâtim, IX, 2928; Beğavî, V, 295; VI, 181; Zemahşerî, III, 87, 88; IV, 393; İbn Atıyye, IV, 63; Râzî, XXII, 98; Kurtubî, XV, 279; *et-Tezkire*, s. 488; İbn Kesîr, I, 342; III, 281; V, 200, 315; VI, 216; VIII, 314; Süyûtî, *el-Büdûrû's-sâfire*, s. 84.
- 124 İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed, *es-Sünen* (I-II), nşr. Muhammed Fuad Abdülbaki, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992, "Zühd", 33; Süyûtî, *el-Büdûrû's-sâfire*, s. 84. Muhammed

- Fuad Abdülbâki "zayıf", Elbânî "münker" olduğunu söylemiştir. Muhaddisler, doğrusunun "sâhibu's-sûr" şeklinde tek melekten bahseden Tirmizî rivayeti olduğunu söylemişlerdir.
- 125 Ahmed, III, 9; Ebû Dâvûd, "Hurûf", 1/3999; Hâkim, II, 291/3048. Şuayb Arnaût ve Elbânî "zayıf" olduğunu söylemişlerdir. Zehebî sükût etmiştir.
- 126 Bebek, "Sûr" md., *DîA*, XXXVII, 534.
- 127 Kurtubî, XV, 279.
- 128 Cebeci, "İsrâfil" md., *DîA*, XXIII, 181.
- 129 Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirîn", 200; İbn Mâce, "İkâme", 180; Tirmizî, "Deavât", 31; Nesâî, "Sehiv", 88, "Kıyâmü'l-Leyl", 12, "İstiâze", 56. Kaynaklarda "İsrâfil" kelimesinin menşesine dair kesin bilgi bulunmamakla birlikte İbrânîce'den Arapça'ya girdiği kabul edilir. İsrâfil'in "Allah'ın kulu" veya "Rahmân'ın kulu" (abdurrahman) mânalarına geldiğini bildiren bazı rivayetler bulunmaktadır. (Buhârî, "Tefsîr", 2/6. Krş. Süyûtî, *el-Habâik fî ahbâri'l-melâik*, s. 33) Bundan hareketle İsrâfil'in İbrânîce'de "kul" anlamındaki İsrâf (serâf) ile "tanrı" anlamındaki İl (el) kelimelerinden oluşan bir isim olabileceği düşünülmüştür (Cevherî, *es-Sihâh*, IV, 1373; İbn Manzûr, IX, 151; Cebeci, "İsrâfil" md., *DîA*, XXIII, 180).
- 130 Süyûtî, *el-Habâik fî ahbâri'l-melâik*, thk. Muhammed Saîd b. Besyûnî Zağlûl, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405, s. 33-35.
- 131 Ahmed, III, 9; İbn Mâce, "Züh'd", 33; Ebû Dâvûd, "Hurûf", 1/3999; Hâkim, II, 291/3048.
- 132 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VI, 76/29587; Ahmed, I, 326; III, 7; IV, 374; Tirmizî, "Kıyâmet", 8/2431; Hâkim, IV, 603/8678; Ebû Nuaym, III, 189; Beyhakî, *Şuabu'l-ıman*, I, 532/346.
- 133 Ahmed, III, 73; Hâkim, IV, 603/8677; Ebû Nuaym, III, 189; Beyhakî, *Şuabü'l-ıman*, I, 532/346.
- 134 Beyhakî, *Şuabü'l-ıman*, I, 529; İbn Kesîr, VIII, 373; Süyûtî, *el-Habâik fî ahbâri'l-melâik*, s. 34.
- 135 ez-Zâriyât 51/24-30.
- 136 Hûd 11/69-82.
- 137 Taberî, XV, 381; Beğavî, IV, 187, 190; Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul: Eser Kitapevi, ts., IV, 2800; VI, 4536; VIII, 5326.
- 138 Beyhakî, *Şuabü'l-ıman*, I, 529; Zemahşerî, IV, 151; Süyûtî, *el-Habâik fî ahbâri'l-melâik*, s. 34; Cebeci, "İsrâfil" md., *DîA*, XXIII, 181.

Kaynaklar

- Abdurrezzâk b. Hemmam b. Nâfi' el-Himyerî el-Yemânî es-San'ânî, Ebû Bekir (v. 211), *Musannef* (I-XI), thk. Habîurrahmân el-A'zamî, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403.
- Abdüsselâm b. İbrâhim el-Lekânî (v. 1078/1668), *Şerhu Cevhereti't-tevhid (İthâfü'l-mürîd)*, Kahire: el-Mektebetü't-Ticaretü'l-Kübra, 1955/1375.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah eş-Şeybânî, *Müsned* (I-VI), Kâhire: Müessesetü Kurtuba, ts. (Şuayb Arnaût'un değerlendirmeleri Şâmile programından alınmıştır.)
- Âlûsî, Şihabüddin Seyyid Mahmûd b. Abdullah el-Huseynî (v. 1270), *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî* (I-XVI), thk. Ali Abdülbârî Atıyye, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- Başoğlu, Tuncay, "Muhkem" md., *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, yıl: 2006, XXXI, 42.
- Beğavî, Ebû Muhammed Huseyn b. Mes'ûd, Muhyî's-Sünne (v. 510), *Meâlimü't-Tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân* (I-VIII), thk. Muhammed Abdullah en-Nemr - Osman Cum'a Dumeiryiye - Süleyman Müslim el-Harş, Dâru't-Taybe, 1417/1997.

- Beydâvî, el-Kâdî Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî (v. 685), *Envâru't-Tenzîl ve esrâru't-te'vîl* (I-V), thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'âşlî, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418.
- Beyhakî, Ahmed b. Huseyn b. Ali b. Musa Husrevcirdî Horasânî, Ebû Bekir (v. 458), *Şuabu'l-iman* (I-XIV), thk. Abdülalî Abdülhamid Hâmid - Muhtâr Ahmed en-Nedvî, Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003; *el-Ba's ve'n-nüşûr*, thk. Şeyh Âmir Ahmed Haydar, Beyrut: Merkezü'l-Hidemât ve'l-Ebhâsi's-Sekâfiyye, 1406/1986.
- Buhârî, Muhammed bin İsmail, *es-Sahîh* (I-VIII), İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Cebeci, Lütfullah, "İsrâfil" md., *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, yıl: 2001, XXIII, 180.
- Cevherî, Ebû'n-Nasr İsmail b. Hammâd el-Fârâbî (v. 393), *es-Sihâh tâcü'l-lüğa ve sıhâhu'l-ara-biyye*, thk. Ahmed Abdülgâfûr Attâr, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-melâyîn, 1407.
- Çınar, Aliye, "Din Dili: Dinî Sembol ve Ritüel", *Dindarlık Olgusu* (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri), Bursa: Kurav Yayınları, 2006.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh bin Abdirrahman (v. 255), *Sünenü'd-Dârimî* (I-II), İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992. (Eseri tahkik eden Huseyn Selîm Esed ed-Dârânî'nin değerlendirmeleri Şâmile programından alınmıştır.)
- Ebû Dâvûd, Süleyman bin Eş'as b. İshâk es-Sicistânî (v. 275), *Sünenü Ebî Dâvud* (I-V), İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân Esîruddîn el-Endelûsî (v. 745), *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr* (I-X), thk. Sıdkî Muhammed Cemîl, Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1420; *Tuhfetü'l-erîb bi-mâ fi'l-Kur'âni mine'l-ğarîb*, thk. Semîr el-Meczûb, el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1983.
- Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. İshak b. Musa b. Mihrân el-Asbahânî (v. 430), *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* (I-X), Mısır: es-Saâde, 1394/1974.
- Ebü's-Suûd, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-İmâdî (v. 982), *İrşâdü'l-aklî's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (I-IX), Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Ferrâ, Ebû Zekerîyya Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh b. Manzûr ed-Deylemî (v. 207), *Meâni'l-Kur'ân* (I-III) thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî - Muhammed Ali en-Neccâr - Abdü'l-Fettâh İsmail eş-Şelebî, Mısır: Dâru'l-Mısıriyye, ts.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed (v. 505), *ed-Dürretü'l-fâhire fi keşfi ulûmi'l-âhire* (*Mecmuatü resâili'l-İmâm el-Gazâlî* içinde), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1409.
- Gaznevî, Cemâlüddin Ahmed b. Muhammed b. Saîd el-Haneffî (v. 593), *Kitabu Usûli'd-dîn*, thk. Ömer Vefîk ed-Dâûk, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiye, 1419.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed bin Abdillâh b. Muhammed en-Neysâbüri (v. 405), *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn* (I-IV), thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Halil b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî el-Basrî, Ebû Abdurrahman (v. 170), *Kitâbu'l-Ayn* (I-VIII), thk. Dr. Mehdî el-Mahzûmî - Dr. İbrahim es-Sâmîrrâî, Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Heysemî, Ebû'l-Hasen Nureddin Ali bin Ebî Bekr bin Süleyman (v. 807), *Mecmau'z-zevâid ve menbau'l-fevâid* (I-X), thk. Hüsâmüddîn el-Kudsî, Kâhire: Mektebetü'l-Kudsî, 1414/1994.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib b. Abdurrahman b. Temmâm el-Endelûsî el-Muhâribî (v. 542), *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz* (I-VI), thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.

- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. İdris b. Münzir et-Temîmî el-Hanzalî er-Râzî (v. 327), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (I-XIII), thk. Es'ad Muhammed et-Tîb, Memleketü'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Osmân el-Absî (v. 235), *Kitâbü'l-Musannef fi'l-ehâdîsi ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Sa'd, Şemsüddîn (v. 751), *er-Rûh fi'l-kelâmi alâ ervâhi'l-emvât ve'l-ahyâ bi'd-delâili mine'l-Kitâbi ve's-Sünneti*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî el-Basrî ed-Dimeşkî (v. 774), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (I-VIII), thk. Sâmbî b. Muhammed Selâme, Dâru't-Taybe, 1420/1999.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî (v. 276), *Ğarîbu'l-Kur'an*, thk. Saîd Lahhâm, yy., ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed, *es-Sünen* (I-II), nşr. Muhammed Fuad Abdülbaki, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem b. Ali, Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn el-Ensârî el-İfrîkî (v. 711), *Lisânü'l-Arab* (I-XV), Beyrut: Dâru Sâdir, 1414.
- İbn Mende, Ebû Abdullah Muhammed b. İshak b. Muhammed b. Yahya el-Abdî (v. 395), *el-Îmân* (I-II), thk. Ali b. Muhammed b. Nâsır el-Fakîhî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1406.
- İbn Râheveyh, Ebû Ya'kûb İshak b. İbrahim Mahled b. İbrahim el-Hanzalî el-Mervezî (v. 238), *Müsnedü İshâk b. Râheveyh* (I-V), thk. Abdülğafûr b. Abdilhak el-Belûşî, el-Medînetü'l-Münevvera: Mektebetü'l-İman, 1412/1991.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed (v. 597), *Zâdü'l-mesîr fi'ilmî't-tefsîr* (I-IV), thk. Abdürrazzâk el-Mehdî, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422.
- Koç, Turan, *Din Dili*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekir b. Ferah el-Ensârî el-Hazrecî (v. 671), *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'an* (I-XX), thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim İtfeyyîş, Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısıriyye, 1384/1964; *et-Tezkira bi-ahvâli'l-mevtâ ve umûri'l-âhira*, thk. es-Sâdik b. Muhammed b. İbrahim, Riyad: Mektebetü'l-Minhâc, 1425.
- Malik bin Enes, *el-Muvatta'* (I-II), nşr. Muhammed Fuad Abdülbaki, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ma'mer b. Müsennâ et-Teymî el-Basrî, Ebû Ubeyde (v. 209), *Mecâzü'l-Kur'an* (I-II), thk. Muhammed Fuad Sezgin, Kâhire: Mektebetü Hancî, 1381.
- Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, Ebû Mansûr (v. 333), *Te'vilâtü Ehli's-Sünne* (I-X), thk. Mecdî Baslûm, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Mücâhid b. Cebr et-Tâbiî el-Mekkî el-Kureşî el-Mahzûmî, Ebû'l-Haccâc (v. 104), *Tefsîru Mücâhid*, thk. Dr. Muhammed Abdüsselâm Ebu'n-Nîl, Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî'l-Hadîs, 1410/1989.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn b. Haccâc, *es-Sahîh* (I-III), İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- "Nefha" md., *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, yıl: 2006, XXXII, 523.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasânî (v. 303), *Sünenü'n-Nesâî* (I-VIII) İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Neysâbü'rî, Nizâmüddin el-Hasen b. Muhammed b. Huseyn el-Kummî (v. 850), *Ğarâibu'l-Kur'an ve reğâibu'l-Furkân* (I-VI), thk. Zekeriyya Umeyrât, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416.

- Nu'mânî, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Ali b. Âdil el-Hanbelî ed-Dîmeşkî (v. 775), *el-Lübâb fî ulûmi'l-Kitâb* (I-XX), thk. eş-Şeyh Âdil Ahmed Abdülmevcûd - eş-Şeyh Ali Muhammed Muavviz, Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Râgıp el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed (v. 502), *el-Müfredât fî ğaribi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî, Dîmeşk: Dâru'l-Kalem, 1412.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hasen b. Hüseyin et-Teymî (v. 606), *et-Tefsîru'l-kebir (Mefâtihu'l-ğayb)* (I-XXXII), Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.
- Sâlihî, Sadrüddin Muhammed b. Alâiddin Ali b. Muhammed b. Ebi'l-Iz el-Hanefî el-Ezraî ed-Dîmeşkî (v. 792), *Şerhu'l-Akidedi't-Tahâviyye* (I-II), thk. Şuayb Arnaût - Abdullah b. Muh-sin et-Türkî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417.
- Sefârîni, Şemsüddin Ebû'l-Avn Muhammed b. Ahmed b. Sâlim el-Hanbelî (v. 1188), *Levâmiü'l-envârî'l-behiyye ve sevatu'l-esrâri'l-eseriyye li-şerhi'd-Dürriati'l-mudiyye fî akdi'l-firkati'l-merdiyye* (I-II), Dîmeşk: Müessesetü'l-Hâfikayn, 1402.
- Semerkindî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim (v. 373), *Bahru'l-ulûm* (I-III), yy., ts.
- Süyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr, Celâlüddin (v. 911), *el-Büdü'rü's-sâfire fî ahvâli'l-âhire*, thk. Ebû Abdullah Muhammed Hasan, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416; *el-Habâik fî ahbâri'l-melâik*, thk. Muhammed Saîd b. Besyûnî Zağlûl, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Gâlib el-Âmulî, Ebû Cafer (v. 310), *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân* (I-XXIV), thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Tefsîru Dahhâk*, cem', dirâse ve thk. Muhammed Şükri Ahmed ez-Zâviyetî, Kâhire, Dâru's-Selâm, 1419/1999.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre b. Musa b. Dahhâk (v. 279), *es-Sünen* (I-V), thk. Ahmed Muhammed Şâkir - M. Fuad Abdülbâkî - İbrahim Atve İvaz, Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî, 1395/1975; İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992. (Elbânî'nin değerlendirmeleri Şâmîle programından alınmıştır.)
- Tokat, Latîf, "Dinin Sembolik Dili", *Milel ve Nihal*, cilt: 6, sayı: 1, Ocak-Nisan 2009.
- Topaloğlu, Bekir, "Kıyamet" md., *Diyanet İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, yıl: 2002, XXV, 516-517.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Musa b. Hammâd el-Mekkî (v. 322), *ed-Duafâü'l-kebir* (I-IV), thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acı, Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1404/1984.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Müteşâbih" md., *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, yıl: 2006, XXXI, 204.
- Wensinck, A. J., *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-hadîsi'n-Nebevî* (I-VIII), Leiden, 1992.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul: Eser Kitapevi, ts.
- Yıldırım, Suat, *Mevcut Kaynaklara Göre Hıristiyanlık*, İzmir: Işık Yayınları, 1996.
- Zemaşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed, Cârullah (v. 538), *el-Keşşâf an hakâiki't-Tenzil ve uyûni'l-ekâvil* (I-VI), Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1407.

Ercan ESER (*)

İHTİYAÇ-ZARURET BAĞLAMINDA “HÂCET UMUMÎ OLSUN HUSÛSÎ OLSUN ZARURET MENZİLESİNE TENZİL OLUNUR” FIKİH KURALININ FIKHİ HÜKÜMLERE ETKİSİ

öz

İslam hukuku açısından ihtiyaçların genel olsun özel olsun zaruret menzilesine tenzil olunacağı kuralı bir taraftan zorlukları kolaylaştırmakta, yasak olan şeyleri mubah kılmakta, diğer taraftan doğru yorumlandığında bazı helal hükümlerine yasak ve haram hükümlerine de mubah kapısını açabilmektedir. Günümüzde birçok hukukçu dini konularda ihtiyacı zaruret gibi kabul etmiş ve bu kapsamda yasakları meşru görmüş, bazı İslam hukukçuları ise ihtiyacın zaruret gibi kabul edilebilmesi için bazı şartlar aramışlardır. Bu bakımdan ifa edilmesi zorluklarla karşılaşmayı kaçınılmaz kılan durumlara kolaylık sağlayan hükümleri öngörmesi itibarıyla önemli bir fonksiyonu olan bu fıkıh kuralının genel hükümlerini açıklamak ve bu konudaki görüş farklılıklarının açıklığa kavuşturulması büyük önem arz etmektedir. Bu makale ihtiyaç ve zaruretin genel çerçevesini ve konu ile ilgili genel hükümleri ortaya koymayı ve kısaca değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

anahtar kelimeler

Zaruret, ihtiyaç, haram, zorluk, kolaylık, emir, helal

abstract

The relationship of the need and the necessity in the context of the rule of fiqh that the need is lowered the degree of necessity

On one hand, the rule that needs whether to be general or special are deducted to the degree of necessity makes difficulties easy and unlawful things lawful, on the other hand, this juristic rule when interpreted correctly, may open the door of permission to forbidden provisions and ban on permissible provisions. Many scholars, today, admitted the needs as the necessity and accept the prohibitions as legitimate in religious matters and also some scholars make conditions to the needs as the necessity. In this regard, it is great important to explain differences on this subject and the general provisions of this juristic rule which makes facing difficulties inevitable. This article aims to come to light general frame of the needs, regarding on this subject, and necessity, briefly to evaluate the general provisions

keywords

The necessities, the needs, difficulty, facility, unlawful, injunctions, legitimate objects.

Giriş

“Hâcet umumî olsun husûsî olsun zaruret menzilesine tenzîl olunur” genel fıkıh kuralı, hukuki konularda zorluk ve sıkıntıların kolaylaştırılmasına yönelik en önemli ilkelerden biridir. Bu kuralın işletilmemesinin kolaylık ilkesi ile çelişeceği, zorluk ve meşakkate yol açacağı kuşkusuzdur. Bu kural esas alındığında vacip ve haram gibi şer’î hükümlerin birçoğunun ihlal edilebileceği dolayısıyla yükümlülükler (teklif) aykırı bir durumun ortaya çıkacağı kaçınılmazdır. Ayrıca bu kurala göre ihtiyaç ile zaruret arasında nasıl ve ne tür bir ayırım söz konusudur? Her ihtiyaç zaruret olarak kabul edilir mi? Bu kuralın hangi muameleat konularına uygulanabileceği hususu önem arz etmektedir.

Mutlak anlamda her ihtiyacın zaruret menzilesine indirilerek mahzurlu olan eylemleri mübah hale getiremeyeceği temel ilke iken günümüzde bazı içtihatların, zorlayıcı bazı yorumlarla ihtiyacı zaruret kapsamında değerlendirerek dinen mahzurlu sayılan eylemleri mübahlaştırdığı görülmektedir. (Reşîd Ahmed, II, 527; Zîr, cilt.XXVI; sayı.1, 2010, 676.) Makalemizde İslam hukukunda zorlukları kolaylaştırma konusunda önemli bir yere sahip olan bu kural bağlamında ihtiyaç ve zaruret kavramlarının hukuki niteliğini, bu iki kavram arasındaki kapsam ilişkisini ve fıkıh kaynaklarında bu konu ile ilgili öngörülen şartları irdelemeye çalışacağız.

Bu fıkıh kuralına Cüveynî, (Cüveynî, *el-Burhân*, II, 606; *Giyâsü'l-Ümem*, 345.) daha sonra Gazzalî, İbn Arabî ve İbn Abdisselâm gibi İslam hukukçuları eserlerinde yer vermiş, (Sem'ânî, IV, 289; Gazzalî, *Şifâu'l-Ğalîl*, 246; İbn Arabî, II, 790; İbn Abdisselâm, II, 313.) külli kaideler konusunda eser veren klasik ve çağdaş İslam hukukçuları (Suyûtî, 1990, 88; İbn Nuceym, 90-91; Zîr, cilt.XXVI; sayı.1, 2010, 677; Bâhisîn, 439; Kâfi, 175; Berki, Md. 32) da bu ilkeyi hukuki bir kural olarak formüle etmişlerdir.

I. İhtiyacın Sözlük ve Terim Anlamı

Arapça *hâce* kökünün türevi olan ihtiyaç, sözlükte, ğaraz (amaç), rağbet (İbn Manzûr, II, 242), bir şeye ihtiyaç duyma (ızdırâr) (İbn Fâris, II, 91; Zebîdî, V, 495; Attar, II, 323), zaruret (Fîrûzâbâdî, 428, 430) gibi anlamlar ifade etmektedir. Bu kelimenin terim anlamı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. İmam Cüveynî ihtiyacı, zorluğun kaldırılması (def') ve insanın gücünün yettiği şeyi yapması (Cüveynî, *Giyâsü'l-Ümem*, 346) şeklinde tanımlamıştır. İhtiyacın genel çerçevesini belirlemeye yönelik gibi görünen bu tanım sadece ihtiyaca has olmayıp daha çok zaruret için de geçerli bir tanım olarak değerlendirilebilir. Muhtemelen Cüveynî'yi ihtiyaç kelimesinin kapsamını tam olarak sınırlandırmanın zorluğu, ihtiyaç ve zarureti kapsayan bir tanım yapmaya zorlamıştır.

Aynı güçlük İzz b. Abdisselâm'ı da ihtiyacı, tanımlama yerine bunun zarurât ile tekmilât arasında bir durum olarak konumlandırmaya sevk etmiştir. (İbn Abdisselâm, II, 60) Ancak İzz b. Abdisselâm'ın bu tutumu da ihtiyaç kavramından ne kast edildiğini tam olarak yansıtmamaktadır. Çünkü ihtiyacı karşılamanın amacı kişiyi nefsanî ve dinin yasak alanından nefsi arzularına göre hareket etmekten korumaktır. İhtiyacın ne olduğu tam olarak tespit edilmediği takdirde bundan sakınmak zorlaşır.

Şatbî ve Subkî gibi usulcüler ise meşru dünyevî ve uhrevî "*maslahat*" temelli bir hâcî, tahsînî maslahatın karşılanması amacına yönelik tanımlar yaptıkları görülmektedir. (Şatbî, II, 10-11, Subkî, III, 55) ihtiyaç (hâcet) kavramının en uygun tanımının Türk Hukuk Lügati'ndeki "giderilmediği (karşılanmadığı) takdirde zarar ve meşakkat (güçlük) doğmasına yol açan durum" şeklindeki tanım olduğu kanaatindeyiz. (Türk Hukuk Lügati, 108.)

II. İhtiyaç Türleri

İhtiyaç kavramı genel ve özel olmak üzere iki kategoride ele alınmaktadır.

A. Genel İhtiyaç (*el-hâcetu'l-âmm*)

Genel ihtiyaç, siyasi, ticari, sınai ve zirai (vb.) konularda toplum tarafından ihtiyaç duyulan ve giderilmesinde maslahat bulunan durumlardır. (Reşîd Ahmed,

102; Cüveynî, *el-Burhân*, II, 602; *Ğiyâsü'l-Ümem* 358; İbn Nüceym, 100) İhtiyacın genel (umum) olması, insanların her biri hakkında gerçekleşmesi yani belirli bir şahsa, guruba ve yere has olmayıp herkesi kapsamasıdır. (Reşîd Ahmed, 102-103; İbn Fâris, IV, 10) Genel (umum) ihtiyaca buna yakın anlam verilmekle birlikte, kişinin tek başına veya başka şahıslarla karşılamaya güç yetiremediği, ancak devletin öncelikleri arasında yer alan durumlara da bu anlam verilmiştir. Örneğin oto yolların yapımı, elektrik hatlarının döşenmesi ve ulaşım araçları gibi ihtiyaçlar devletin öncelikli görevlerindedir. Aslında bu ikinci tanım ihtiyacın genel anlamına uygun görünmemektedir. Çünkü umum kelimesi genellik ifade emektedir. (Reşîd Ahmed, 103)

Genel ihtiyaç kavramı için aşağıda açıklanacağı gibi, fıkıh kitaplarında *hâcetü'l-cins*, *el-maslahatü'l-âmm*e, *er-ruhsatü'l-âmm*e, *el-hâcetü'l-usûliyye* adları da verilmektedir.

1. *Hâcetü'l-cins* (tikel veya tekil ihtiyaç):

Şafîî usûlcü Cüveynî, bu ihtiyaç türünü, zaruret derecesine ulaşmayan “genel ihtiyaç” kavramı ile kaşılamaktadır. Kıyasa aykırı olarak insanların konut (mesken) ihtiyacından dolayı meşru kılınan ve meskenin mülkiyetine sahip olmakla birlikte ücret mukabilinde ikamet etme şeklinde gerçekleşen kira sözleşmesi (*icâre akdi*) ve *cuâle* işlemi bu ihtiyaca örnek gösterilir. (Mavsilî, II, 50; Atar, XXXI, 531; Aydın, VIII, 77; Gazzali, *Şifâu'l-Ğalîl* 346; Zerkeşi, *el-Mensûr fî'l-Kavâid*, II, 24) Ancak bu ihtiyaç, satım ve diğer akitler gibi zaruret derecesine ulaşmayan bir durumdur. (*ed-darûretü'l-mefrûde*)

Hâcetü'l-cins bazen tek kişinin karşılaştığı zaruret hali olabilir. Bir cins için ortaya çıkan ihtiyaç halinden o cinsin tümü engellendiği için o ihtiyaç tek kişinin zaruret hali olur. O cinse yönelik zarar hususunda bunun etkisi fazla olur. Cins göre bireylerin her biri bu zarara maruz kalmazlar. (Cüveynî, II, 602) Cüveynî *hâcetü'l-cins*le toplumun ihtiyaç duyduğu şeyi kast etmiştir. Zira toplumun ihtiyacını karşılamamak kamu yararının yok olmasına sebep olur. (Reşîd Ahmed, 105)

2. *el-maslahatü'l-âmm*e (*Kamu Yararı*):

Bu isimlendirme İz b. Abdisselâm'a aittir. Ona göre mübah ile amel etmenin nerede ise imkansıza yakın derecede zorlaştığı ve ihtiyacın harama başvurmasızın karşılanamayacağı durumlarda kişi ihtiyacı nispetinde haram ile sıkıntısını giderebilir. Ancak tekrar etmek gerekir ki haramın mübah hale gelmesi, karşılaşılan ihtiyacın zaruret düzeyine ulaşmasına bağlıdır. Bu itibarla kişinin haram (mallar)dan yararlanma alanı, ibaha alanında olduğu kadar geniş ve sınırsız olmayıp sadece ihtiyacının karşılanabileceği oran ve miktar ile sınırlı-

dir. Örneğin sahibinin gelecekte bulunacağı varsayılan buluntu malın sahibinin bulunma ihtimali yoksa bu mal genel maslahatlar için harcanır. Çünkü “*genel maslahat özel zaruret gibidir.*” المصلحة العامة كالأضرورة الخاصة (İbn Abdisselam, II, 188) kuralına binaen kaybolan sahibinin bulunma ihtimalinden önce de bu maldan yararlanılabilir. Dolayısıyla kişinin içinde bulunduğu zaruret hali başkasının malını izni olmadan haksız yolla elde etmesine (gasp) sebep olabilir. Örneğin soğuk, sıcak ve açlıktan dolayı zarar görme korkusu taşıyan kişinin başkasının malını izni olmadan (gasp) alabilir. Buna göre, bir kişinin hayatını kurtarmak için başkasının malını izni olmadan alabiliyorsa /gasp edilebiliyorsa birden çok kişinin hayatını kurtarmak için öncelikli olarak (evla tarıkı) alabilir/gasp edilebilir. (İbn Abdisselâm, II, 159-160)

Burada İbn Abdisselâm’ın genel ihtiyacı genel maslahat olarak nitelemesi, kısaca ihtiyacı maslahat olarak kabul etmesindedir. Çünkü insanların ihtiyacını karşılamak maslahatını gerçekleştirmek demektir. Bu bakımdan bazı hukukçular ihtiyaca ait olanı (*hâcî*) maslahata ait olanı (*maslahî*) diye isimlendirmişlerdir. (İsfelhânî, II, 685)

Klasik usul kaynaklarının (özellikle *makâsidü’ş-şerîa* bölümlerinde) el-maslahatü’l-âmme kavamı karşılığında “el-hâcetü’l-usûliyye” kavramının da kullanıldığı ve bununla maktadır. (İbn Biya, cilt VIII, sayı I, 1421, 119) Usûlcülerin ihtiyaç (*hâce*) kavramından “genel ihtiyaç”ı kast ettikleri anlaşılmaktadır. (Reşîd Ahmed, 105-106)

3. *er-ruhsatu’l-âmme* (genel ruhsat)

Bazı Hanbeli hukukçular ihtiyacı *er-ruhsatu’l-âmme* diye isimlendirmiş ve yağmurlu günde namazların cem edilmesini buna örnek göstermişlerdir. Hatta mescide giden yolun üzeri yağmur almayacak şekilde kapalı olması halinde de namazların birleştirebileceğini ifade etmişlerdir. (Reşîd Ahmed, 105) Hanbeli hukukçulardan Buhûtî genel ruhsattan yararlanmak için zorluk ve meşakkatin herkesi kapsamı (genel olması) gerektiğini belirterek her bireyin ayrı ayrı zorluk ve meşakkat içerisinde olmasının şart olmadığını ifade etmiştir. Ona göre genel ruhsatlardan yararlanmak konusunda meşakkat halinin varlığı veya yokluğu aynı derecede etkilidir. (Buhûtî, I, 299) Görüldüğü gibi Buhûtî genel ruhsatı (*er-ruhsâtü’l-âmme*) genel ihtiyaç (*el-hâcetü’l-âmme*) olarak kabul etmektedir.

B. Hususi İhtiyaç (*el-hâcetü’l-hâsse*)

Genel ihtiyaç, insanların çoğunluğunun/genelinin ihtiyacı olduğuna göre, hususi ihtiyaç da fertlerden birine veya belli kişi ve meslek gruplarına has kılınan durum olarak anlaşılması gerekir. (Reşîd Ahmed, 112; Kâfî, 176; Zerkâ, II, 997)

Kamusal ihtiyaçların genelliğine karşılık, bu tür ihtiyaçlar tikel veya tekil nitelik arz etmektedir. Belirli bir şehrin halkı veya belirli meslek erbabının ihtiyaçları bu duruma örnek verilebilir. (İbn Hamîd, 180; Zuhaylî, 262; Kâfî, 176)

Bazı fakihlerce kişinin tek başına veya başkalarının desteği ile karşılayamadığı ihtiyaçlar genel, tek başına veya başkalarının desteği ile giderebileceği ihtiyaçları ise özel ihtiyaç olarak ifade edildiği gibi (Reşîd Ahmed, 113) özel ihtiyaç (*el-hâcetu's-şahsiye*) diye de tanımlanmıştır. (İbn Biya, 130)

III. Genel ve Özel İhtiyaç Arasındaki Farklar

İslam hukukçuları bu iki ihtiyaç arasında bir çok farklılıklara işaret etmişlerdir. Genel ihtiyaçlar için tanınan kolaylık hükümleri, diğer ihtiyaçlar için söz konusu edilmemiştir. (İbn Kudâme, V, 37) Genel ihtiyaçlara öngörülen kolaylık (ruhsat) hükümlerinden yararlanmak için somut olarak ihtiyacın mevcut olması şart olarak görülmezken özel ihtiyacın kesin (yakîn) veya şüpheli (zannî) olarak ortaya çıkması şartı aranmıştır.

Genel ihtiyaçta ihtiyaç miktarının belirlenmesi zorunlu değildir. Hatta özel ihtiyaç kendi miktarıyla takdir olunacağı için, özel ihtiyacın aksine genel ihtiyacın kapsamını genişletmek caizdir. Özel ihtiyaç belirlenmeden özel ihtiyaç için öngörülen ruhsat hükmünden yararlanılmazken, ancak genel ihtiyaç belirlenmemiş olsa da genel ruhsattan yararlanılabilir. Örneğin kira akdinde (icâre) mevcut olmayan menfaatlerin satımı söz konusudur. Ancak kira akdi genel ihtiyaçtan dolayı caiz görülmüştür. Kira akdi için ihtiyacın mevcut olması, gerçekleşmesi, tayin edilmesi ve miktarının belirlenmesi şart koşulmamıştır. İhramlı kimsenin soğuk veya sıcaktan korunmak için elbise giymesi ihtiyaçtır. İhramlının bu özel ihtiyacı, yasak olan fiilleri (ihramlı iken elbise giyinmesini) mübah kılmıştır. (Zîr, cilt.XXVI; sayı.1, 2010, 679, Nevevî, VII, 335-336) Burada ihramlının ihtiyacı özel olup kendi şahsıyla sınırlıdır. Kira akdinin aksine ihramlı kimsenin özel ihtiyacı belirli şartların ortaya çıkmasıyla oluşmuş ve ihramlının elbise giymesi bu şartlara bağlanmıştır. (Zîr, cilt.XXVI; sayı.1, 2010, 679.)

IV. Zarûret Kavramı

Zaruret kelimesi Arapça "*darra-yedurru*" fiilinin mastarından türetilen bir ism-i *mastar* olup, muhtaç ve mecbur etme, şiddetli sıkıntı durumu, mazeret (özür), ihtiyaç, kaçınılması mümkün olmayan haram bir şeye başvurma, ihtiyacın gerektirdiği her şey ve normal hukuki şartlarda işlenmesi uygun görülmeyen bir fiilin işlenmesini hukuka uygun hale getiren sebep şeklinde tanımlanmıştır. Fıkıh kitaplarında "*zaruret*" kavramı yerine "*ızdırar hâli*" ifadesinin kullanıldığı görülmektedir. (İbn Manzûr, IV, 471; Feyûmî, II, 360; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XII,

387; Haydar, I, 130) Şafiî fakihler, zarureti, kişinin yasak olan bir fiili işlememesi halinde zarar göreceği veya zarar görme ihtimalinin oluşacağı (Suyûtî, 61; Zerkeşî, *el-Mensûr f'î-Kavâid*, II, 319; Şirbînî, IV, 306) Hanefiler, terk ettiği zaman organlarının veya vücut bütünlüğünün zarar göreceği (Cassâs, I, 159; ayrıca bkz. Buhârî, IV, 1518) Mâlikiler, kesinlikle veya zann-ı galibe göre kişinin zarar göreceği veya ölme ihtimalinin bulunacağı (Dusûkî, VI, 331; Derdîr, II, 182), Hanbeliler ise, zehir dışında haram olan bir şeyi yemediği zaman kişinin ölüm tehlikesine maruz kalacağı bir durum olarak tanımlamışlardır. (İbn Kudâme, XIII, 331; Buhûtî, VI, 195; Zerkeşî, III, 263) Çağdaş İslam hukukçusu Ebû Zehra ise zarureti kişinin yasak (mahzûr) olan bir fiili işlemediği zaman hayatı tehlikeyle karşılaşacağı veya malının tümünün zarar göreceği yahut zaruri maslahatının tehdit edileceği bir durum olarak tanımlar. (Ebû Zehra, 43, 362) Diğer taraftan, Vehbe Zuhayli, İslam hukukçularının zaruretle ilgili yapmış oldukları tanımların, (gıda zarureti gibi), zaruretin bir yönüne işaret ettiğini, bunu yasak olan bir şeyi mübah kılmak, vacibi terk etmek için kapsayıcı bir tanım olarak görmemekte, kişinin şiddetli sıkıntı veya tehlike ile karşılaşması hali olarak daha kapsayıcı bir tanımını yapmaktadır. Çünkü bu durumda kişinin hayatı ve vücut bütünlüğü, namusu, akli, malı zarar görür. Böylece kişi, zannı galibine göre şerî sınırlar içerisinde karşılaştığı zararı veya tehlikeyi ortadan kaldırmak için vacibi terk veya tehir eder yahut haram bir fiili işler. Bu tanım, başkasının malından yararlanmak, akitlerde eşitlik dengesini korumak, korku ve tehdit altında yasak bir fiili işlemek, nefsin ve malını müdafaa etmek, farz olan şeri yükümlülükleri (vacip) terk etmek gibi zaruretin bütün türlerini kapsayan zaruretin en genel tanımı niteliğini taşımaktadır. Zaruretin özel anlamı ise, yangın gibi karşı konulmaz dış/harici bir zarar veya açlık gibi iç/dahili bir zararı giderme halidir. (Zuhaylî, 67-68; Tûfî, III, 209)

Kısaca fukaha zarureti, kişinin ruhsatı kullanmaması ve asıl hükmü uygulamaya devam etmesi halinde zarar göreceği bir durum olarak tanımlamışlardır. Örneğin, ölmüş hayvan (leş) etini yemek zorunda kalan kimsenin bu ruhsatı kullanmayarak ölüme maruz kalması zaruret halidir. Usûlcüler ise zarureti, satım ve nikah akdi ile hadler gibi din ve dünya işlerinin düzenlenmesi için gerçekleştirmesi zorunlu maslahat diye tanımlar. (Zîr, cilt.XXVI; sayı.1, 2010, 680)

V. Zaruret İle İhtiyaç Arasındaki Farklar

Zaruret ve ihtiyacın ortaya çıkış sebeplerinin benzerlik arz etmesi bunlarla ilgili bütün hükümlerin benzerlik arz ettiği anlamına gelmez. Zaruretle ihtiyaç arasındaki farklılıkların bir kısmı gerçek (hakîkî) anlamlarına, bazıları ise sabit olan hükümlere yöneliktir. Gerçek anlamlarına yönelik farklılık; zorluk ve sıkıntıyı kaldırmak için şer'î kurallar ve delillere aykırı olan bir çözüme ihtiyaç

duyma ve hukuken (şer'an) yasak olan bir fiili işlemek zorunda kalma (zaruret) halidir. Bu ayırım hukukçuların çoğunluğu tarafından benimsenmiştir. Buna göre zaruret, ihtiyaçtan daha güçlü bir gerekçe görüp ona uymak zorunluluğu olarak görülmekte, ihtiyaç ise zaruret derecesine ulaşmayan bu nedenle de zorunluluk niteliği taşımayan bir durum olarak görülmektedir. (Zuhaylî, 273) Zaruretle ihtiyaç arasında diğer bir genel ayırım ise aşağıda açıklandığı gibi sabit olan hükümlere yöneliktir.

a. Zaruretle sabit olan hükümler sürekli değildir.

Zaruretle sabit olan hükümler geçici olup zaruret durumunun mevcudiyetine bağlı olduğundan zaruret durumu ortadan kalkınca, zaruretle ön görülen hüküm de ortadan kalkmakta ve asıl hükme dönüşmektedir. Genel ihtiyaç niteliğindeki hükümler süreklilik arz ettiğinden ihtiyacın kalıcı olması veya olmaması bu konuda etkili olmazken özel ihtiyaçla sabit olan hükümler geçicilik arz ettiğinden ihtiyacın ortadan kalkması durumunda asıl hükme dönüşmektedir. (Reşîd Ahmed, I, 87; Zerkâ, II, 999; Kâfî, 44-45)

b. Zaruret ve ihtiyacı belirlemede temel kriter meşakkat ve zorluğun müb-rem olup olmamasıdır.

İhtiyaç halindeki sıkıntı ve zorluk zaruret halindeki kadar ağır değildir. Zaruret ile ihtiyaç zaruretle ihtiyaç arasındaki temel ayırım sıkıntı/meşakkat kriterine dayandırılmaktadır. Dinin korunmasını istediği akıl, can, mal, namus, din gibi beş temel prensipten birini ihlal etmeye sebep olan her meşakkat zaruret halidir. Bu beş temel prensibi ihlal ve tahrip derecesine ulaşmamakla birlikte, yapılmaması halinde zorluk ve sıkıntıya sebep olacak her meşakkat ihtiyaçtır. (Kâfî, 39-40) Nitekim İb. Abdisselâm (helak) olacağından korkan kimsenin durumunu *ızdırar* hali, muhtemel zarar riskini ise *ihtiyaç hali* olarak niteler. (İbn Abdisselâm, I, 58)

c. Zaruret ihtiyaçtan daha güçlü bir mazerettir.

Çünkü zaruret hali haramları mübah kılarken, ihtiyaç ise haramları mübah kılabilir kadar güçlü değildir. (Reşîd Ahmed, I, 88) Bu bakımdan imam Şafî haram olan bir eylemin ihtiyaç durumunda değil ancak zaruri durumlarda helal hale gelebileceğini ifade etmiştir. (Şafî, III, 28) Buna göre ihtiyaç hali, kişiye başkasının malını alma hakkı vermez. (Şafî, II, 77) İslam hukukçularına göre içki, meyte, kan gibi haram lizatîhi kapsamında olan gıdalar ancak zaruret halinde mübah olurken ihtiyaç hali bu haramları mübah kılmada etkili değildir. (Reşîd Ahmed, I, 89)

d. Zaruret ihtiyaçtan önceliklidir.

Zaruretle ihtiyaç birbiriyle çatıştığında zaruret hali tercih edilir. Çünkü zaruret zorunlu olup ihtiyacın da temelini oluşturur. Dolayısıyla asli olan zaruret

hali ona tabi olan ihtiyaç halinden daha önceliklidir. Örneğin gıda insanın hayatı için zaruridir. Gıdanın helal olması ise ihtiyacı (*hâcî*) bir durumdur. Bu itibarla hayatı sürdürmek için haram gıdadan başka bir yiyecek bulunmadığı zaman zaruret hali ile ihtiyaç hali arasında çatışma olmakta ve zarurî olan ihtiyâcî olana tercih edilmektedir. (Reşîd Ahmed, I, 90)

e. İhtiyaç zarureten daha geneldir.(Dusûkî, I, 231)

İhtiyaç terk edildiği zaman zorluk ve sıkıntı ile karşılaşılır. Ancak zaruretin terki ya zarara (helak) sebep olur veya şeri zaruretlere birinin fesada uğramasına yol açar.(Reşîd Ahmed, I, 90)

VI. İhtiyacı Dikkate Almada Aranan Şartlar

İhtiyacın dikkate alınması İslam hukukunun temel önceliklerinden biridir. Ancak bu öncelik mutlak anlamda her ihtiyacın karşılanacağı veya sıradan ihtiyaçlarda ruhsat hükümleri ile amel edileceği anlamında değildir. Bu konuda nasların belirlediği bir takım şartların oluşması gerekir. Hukukçular bu şartlara dolaylı olarak işaret etmişlerdir. Şarî'in ihtiyaçları dikkate alarak onlara öngörülen kolaylaştırıcı hükümlerle amel etmeyi mübah gördüğünü ifade eden hukukçular bazı meselelerde ruhsat hükümleriyle amel edilmesi gerektiğine dair fetva verdikleri, bazı meselelerde ise ruhsatı dikkate almadıkları görülür. İhtiyacın dikkate alınmadığı durumlar, genellikle ihtiyacın ruhsat ile amel etme şartlarının gerçekleşmediği gerekçesine dayandırılmaktadır. Kısaca fukahânın ruhsat şartları gerçekleştiğinde ihtiyacı dikkate aldıkları, gerçekleşmediğinde ise onunla amel etmedikleri görülür. (Reşîd Ahmed, I, 181-182) Bu bakımdan her ihtiyaç, haram olan bir fiili mübah kılma veya vacibi terk etme anlamına gelmemektedir. Çünkü mübrem olmayan ihtiyaçlarda ruhsat hükümleriyle amel etmenin dini ve hukuki keşmekeş ve karışıklığa yol açacağı kuşkusuzdur. (İbn Kudâme, *Ravdatü'n-Nâzir*, 170; Zuhaylî, 275; Reşîd Ahmed, I, 187) Bu hususu dikkate alan İslam hukukçuları hangi ihtiyacın hangi kriterlere göre ele alınacağını belirlemiş ve belli şartlara bağlamışlardır.

1. İhtiyacın mutad (normal) sınırının üzerinde olması.

Bu tür ihtiyaçlar şerî ihtiyaçlar kapsamında değerlendirilir. Kişinin giderilmesini zorunlu hissettiği ve yerine getirilmediği takdirde sıkıntı ve meşakkate düşeceği ihtiyaç hali farklı hükümlere tabi olur. Örneğin soğuk havada abdest ve gusül abdesti almak, sıcak mevsimde oruç tutmak gibi normal meşakkat halleri hasta olan insanların dışında, genel olarak insanların tahammül edebileceği durumlardır. Bu tür meşakkat halleri farz olan bir hükmün terk edilmesinde etkili değildir. Ancak hastalık ve seferilik gibi normal olmayan meşakkat hal-

leri insanın genelde güç yetiremeyeceği durumlardır. İslam hukukunda bu tür zorluk ve sıkıntılar hükümler üzerinde ya tamamen kaldırma veya hafifletme şeklinde etkili olur. Ayrıca meşakkat ve zorluk hali arasında üçüncü bir durum vardır ki hangi tür sıkıntı ve zorluk ağırlıklı olursa hüküm ona göre verilir. Bir başka ifadeyle normal sıkıntı ve zorluk şüphesi ağırlıklı ise normal zorluk ve sıkıntı hükmü, normal olmayan sıkıntı şüphesi ağırlıklı ise normal olmayan hükümler geçerli olur. Buna göre ihtiyaç, öngörülen kolaylık hükümleriyle amel edilmediği takdirde zorluk ve sıkıntı yaşanacaksa kolaylık hükümlerine başvurulmakta, meşakkat derecesine ulaşmayan ancak bazı insanlar tarafından ihtiyaç olarak telakki edilen işlemler, (faiz, içki ve kumar gibi) haram içeriyor ve birçok kişi bunlara ihtiyaç duyuyorsa da ihtiyaç kapsamında değerlendirilmektedir. Çünkü bazen insanlar dinen yasak olan muamelelere ihtiyaç duyduklarını, yapmadıkları zaman sıkıntı ve zorluk yaşayacaklarını söylese de İslam dini bu tür yasak fiillerin işlenmesini hukuka uygun kabul etmemiştir. (Reşîd ahmed, I, 182-183)

2. İhtiyacın (yakîn) veya (zann-ı gâlib) ile gerçekleşebilecek türden olması.

İhtiyaçlar ile ilgili kolaylık hükümleri, istisnâî hükümlerdir. Şâri, bu hükümlerle kullarına kolaylık sağlamayı hedeflemiştir. Esas olan kişinin gücü yettiğinde asli hükümlerle amel etmesidir. Ancak ihtiyaca götüren sebep gerçekleşmiş ve ihtiyaç ta mevcutsa bu ihtiyaç durumu diğer şerî mazeretlerden farklıdır. İslam hukukçuları zann-ı galibi, kesin ve yakîn derecesine çıkardıkları için zann-ı galible gerçekleşen ihtiyacı kesin ve yakîn ihtiyaç olarak kabul ederler. (Reşîd Ahmed, I,185; İbn Nuceym, III, 80; *Bahru’r-Râik*, I, 342; Buhûtî, III, 47; Zeylaî, I, 342; İbn Âbidîn, II, 405; Debûsî, 15) Ancak şüpheli (vehm) ihtiyaç, varlık ve yokluk bakımından aynı derecede olduğu için hükümler üzerinde etkili değildir. Nitekim İslam hukukçuları bu konuda “*tevehhüme itibar edilmez.*” (Berki, Md.74; Zerkâ, *Şerhu’l-Kavâidi’l-Fıkhiyye*, 363) şeklinde genel prensip koymuş ve bu tür ihtiyacı ruhsat olarak değerlendirerek “*ruhsatlar şüpheye bağlanmaz*” (Suyûtî, 141; Subkî, I, 477) kuralıyla görüşlerini temellendirmişlerdir.

3. İhtiyacın tayin edilmiş/belirlenmiş olması

Zorluk ve sıkıntı halinde kolaylaştırıcı hükümlere başvurulması için bu zorluk ve sıkıntıdan çıkış yolunun sadece o ihtiyacı karşılamakla mümkün olması gerekir. Şöyle ki bazı kimseler için normal olmayan ve zorluk derecesine ulaşan ihtiyaç hali ortaya çıkabilir. Bununla birlikte bu ihtiyaç henüz taayyun etmediğinden (kesinleşmediğinden) bir hüküm ifade etmez ve kolaylaştırıcı hükümlerden yararlanılmaz. Bu zorluk ve meşakkat haliyle karşılaşan kişi ihtiyacını dinin temel hükümlerine ters düşmeden yani meşru şekilde de karşılayabilir. O halde

ihtiyaçla amel edilmesi için o ihtiyaç halini ortadan kaldıracak diğer mübah ve meşru vesileler bulunmalıdır. (İbn Mübarek, 312; Zuhayli, 375)

4. İhtiyacın karşılanmasının şeri maksatlara aykırı olmaması

İhtiyaç sebebiyle öngörülen kolaylık hükmü ile amel etmenin ve ona dayanmanın meşruiyeti ya kişinin maslahatını gerçekleştirmeye yönelik veya geniş anlamıyla şarî'in maksadını muhafaza etmeye yönelik olur. Şâtıbî de, insanların maslahatını temin etmeye yönelik olduğu için meşru hükümleri muteber sayar. Şayet bir fiilin dış görünüşü (*zâhir*) ile iç görünüşü (*bâtın*) meşruiyet esasına dayalı olursa o fiil meşru olur. Ancak fiilin dış görünüşü meşru/uygun ancak maslahat fiile aykırı/muhalif ise fiil sahih ve meşru olmaz. Çünkü şerî amellerin bizzat kendileri değil manaları, yani şeri amellerin meşruiyet sebepleri olan maslahatlar kast edilir. (Şâtıbî, II, 385)

5. İhtiyacın daha kuvvetli bir ihtiyaçla çelişmemesi

İhtiyaç kişinin maslahatını gerçekleştirmek için dikkate alınır ve bundan dolayı kolaylık hükümlerine başvurulur. Şayet ihtiyaç belirli bir konuda yarar (maslahat) sağlamazsa kolaylık hükümlerine başvurulmaz. (Reşid Ahmed, I, 194) İbn Abdisselâm da kişilik haklarıyla ilgili kuvvetli ihtiyaç zayıf ihtiyaçla çeliştiğinde kuvvetli ihtiyacın esas alınacağını ifade eder. (İbn Selâm, I, 145) Örneğin gıda maddelerine ihtiyaç duyulan bir durumda gıda stoku (*ihtikar*) yapan kişi stokladığı yiyecek mallarını satmaya zorlanabilir. Çünkü bu durumda insanların gıda maddesine muhtaç durumda iken stokçu malını yüksek fiyatla satıp haksız kazanç elde etmeyi amaçlamaktadır. Bu durumda insanların gıda ihtiyacı karaborsacının (*muhtekir*) ihtiyacından daha kuvvetli olduğu için öncelik kazanır. (Reşid Ahmed, I, 196)

VII. İhtiyacın Belirlenmesi

İhtiyaç zaman, yer ve şahıslara göre değişiklik arz eder. Bazen bir kişi tarafından ihtiyaç olarak görülen bir durum başkaları tarafından ihtiyaç olarak kabul edilmeyebilir. Ayrıca bireysel olarak düşünüldüğünde bile kişi bazen ihtiyaç duyduğu şeye başka bir zaman ihtiyaç duymayabilir. Kısaca ihtiyaçlar her duruma göre farklılık arz eder. Bu itibarla kanun koyucu (*şâri'*) keyfiliğe engel olmak için ihtiyaçların niteliğine göre genel nitelikli kolaylık hükümlerini koymuş, insanların keyfi arzu ve isteklerine bırakmamıştır. Çünkü insan genelde kolay yolu tercih etmeye ve sorumluluktan kaçmayı tercih etmektedir. O halde ihtiyaçla amel etmenin meşruluğunu ifade eden bir tanım ve sınırlama olmalıdır. Ancak ihtiyacın zaman, yer ve diğer şartların değişimiyle değişmeyecek çok ölçülü

bir tanımını yapmak zor görünmektedir. Bu tanım zorluğu bütün ihtiyaçların dikkate alınmayacağı anlamında değildir. (Reşîd Ahmed, I, 229-230) İşte İ. b. Abdisselâm da tam bir tanımla yapılamayan bir şeyin tamamen terk edilemeyeceğini tam olmazsa bile, belli öğelerinin belirlenmesi gerektiğini ifade ederek bu durumun ihtiyaç kapsamında mütalaa edilebilmesi için aşağıdaki kriterleri/şartları taşıması gerektiğini belirtmiştir. (İbn Abdisselâm, II, 12; Reşîd Ahmed, I, 230)

a. Şarî, ihtiyacı ve ihtiyaçla ilgili hükümleri belli sebeplere bağlamıştır.

Bazı durumlarda ihtiyaç gizli olup bilinmesi mümkün olmadığından kanun koyucu ihtiyacın bilinmesine yardımcı olabilecek bir kural koymuştur. Yani ihtiyaç ancak delil ile bilinebilecek gizlilikte olduğu zaman şârî' hükmü ihtiyacın kendisine değil deliline bağlamıştır. (Reşîd Ahmed, I, 230; Bkz. Kâsânî, III, 89; bkz. Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, IV, 284; Zeylaî, II, 190) Şârî'in ihtiyaçları bir çok sebebe bağladığı ve bu sebepleri ihtiyaç yerine koyduğu görülmektedir. Örneğin ehliyeti ortadan kaldıran seferilik, hastalık, unutkanlık, akıl hastalığı, ikrah gibi sebepler, ihtiyaç yerine ikame edilmiş, bu sebepler gerçekleştiği zaman ihtiyaçlar için öngörülen kolaylaştırıcı hükümlere başvurulabileceği ifade edilmiştir. (Reşîd Ahmed, I, 231)

b. İhtiyaç, şârî'in, ihtiyaç (meşakkat) durumunda belli sebeplere bağladığı kolaylık hükmünün hukuken meşruiyet vasfının gerçekleşmesi gerekir. Çünkü ihtiyaç bir zorluğu kaldırmak ve yok etmek için meşru kılındığından onun belirlenmesi ve sınırlandırılması meşakkat/zorluk durumuna bağlıdır. (Reşîd Ahmed, I, 231; Bkz. Zerkeşî, *el-Mensûr fî Kavâidi'l-Fıkhiyye*, III, 173)

c. İhtiyacın takdirinde normal konumdaki kişinin durumu esas alınır. Şayet güçlü konumdaki bir kişinin durumu esas alınırsa zayıf konumdakiler bundan zarar görür. Bunun gibi zayıf konumdaki bir kişinin durumu esas alındığında da güçlü konumdaki kişilerin yükümlülüklerinden birçoğu düşmüş olur.

d. İnsanların karakter ve yaşam şartları değişik olduğu için her birinin ihtiyaçları diğerinden farklılık gösterebilir. Örneğin yaşça büyük bir kişinin küçüğe göre, hastanın sağlıklı kişiye göre ihtiyacı farklıdır. Kısaca, ihtiyaçlar zaman, yer ve şahıslara göre değişir. Bu bakımdan ihtiyacın bütün insanları kapsayacak şekilde belirlenmesi mümkün değildir. Bunun asıl nedeni ihtiyacın her yükümlünün şahsıyla ilgili olmasıdır. Bir zorlukla karşılaşan kişinin o zorluğu kaldırmaya ihtiyaç duyduğu ruhsat hükmünden yararlanması caizdir. Zorlukla karşılaşmayan kişi ise ihtiyaçtan kaynaklanan ruhsat hükmünden yararlanamaz. Çünkü ihtiyaçlar izafidir şahıslara göre farklılık gösterir (Reşîd Ahmed, I, 231; Bkz. Şatıbî, I, 231).

VIII. Zorunluluk Durumunda Zaruret Veya İhtiyaç Ölçüsünde Yasaklardan Yararlanılması

İslam hukukunda ilke olarak mübah yolların tükenmesi ve yasak hükümlerden faydalanma zaruretinin kaçınılmaz olması durumunda, kaçınılmazlığın zaruret veya ihtiyaç olmasına, ihtiyacın sürekli olup olmamasına göre hükümlerin değişebileceği ve kolaylaştırma cihetine gidilerek ihtiyaç miktarınca haramdan yararlanılabileceği kabul edilmektedir. Bu bakımdan zaruretler kendi miktarınca, ihtiyaçlar da ihtiyacın durumuna göre değerlendirilmektedir. Örneğin zaruretlere için öngörülen kolaylaştırıcı ruhsat hükümleri daha geniş kapsamlı tutulurken ihtiyaç ile ilgili hükümler olabildiğince daraltılmaktadır (Cüveynî, *Giyâsü'l-Ümem*, 341-342, 344-345; Kurtûbî, II, 225, 227; Kâfi, 115).

Ancak sübjektiflik ve keyfilığe engel olmak için zaruret ve hacetin miktarını belirlemenin objektif kriterlere dayandırılması gerekir. Nitekim İbn Teymiyye ve İzzüddin İbn Abdisselâm gibi fakihler de, ihtiyaç ve zaruret durumunda haramlardan ne ölçüde yararlanılabileceğinin belirlenmemesinin keyfilığe ve haramların yaygınlaşmasına yol açabileceğini ifade ederek bu konuda hassasiyet gösterilmesi gerektiğini vurgulamışlardır (Cüveynî, *Giyâsü'l-ümem*, 344-345, 350; İzzüddin İbn Abdisselâm II, 313-314; İbn Teymiyye, II, 39).

IX. İhtiyaç- Zaruret İlişkisi

İhtiyaç ve zaruret, vacibi terk, haramı mübah görme vb. istisnai hükümlerin meşru kılınma sebeplerinden biridir. Çünkü bu durumda ihtiyaç zaruret menzilesine indirilmiş ve ona ilhak edilmiş olur. Çağdaş İslam hukukçularından Zerka'ya göre ihtiyaç da kolaylığı gerektiren bir durum olmakla birlikte zarurettten aşağı mertebededir. Çünkü ihtiyaç sebebiyle sabit olan kolaylık hükmü süreklilik arz ederken, zaruret sebebiyle sabit olan hüküm zaruret bulunduğu süre için geçerlidir (Zerka', *Şerhu'-Kavâidi'l-Fıkhiyye*, 209). Ancak ihtiyacın sürekli olması mutlak ve genel anlamda zaruret anlamına gelmez. Zira bu durumda ihtiyaçla zaruret arasında fark kalmaz.

İslam hukukçuları, "ihtiyaç zaruret menzilesine tenzil olunur" kuralıyla istisnai hükümlerin meşru kılınma sebebi olan ihtiyacın zarurete benzediğini ifade ederler. İhtiyaç her ne kadar zaruret menzilesine indirilmiş ve zaruret hükmünü almış olsa da, burada kast edilen genel ihtiyaç değil, kaçınılmaz (mübrem) olan ihtiyaçtır. Nitekim İslam hukukçuları genel ihtiyacın bazı durumlarda özel zaruret menzilesine indirildiğini ifade ederler (İbn Vekîl, 346; Suyûtî, 88).

İbn Arabî, yasak bir hükmün cevazı konusunda ihtiyacı dikkate almanın, haramı helal kılmak konusunda zarureti dikkate almak gibi olacağını ifade etmiştir (İbn Arabî, *Kitâbu'l-Kabs*, II, 790). Zorunlu bir mübahlık illetine dayanarak

yasak olan bir hükmü mübah hale getirmek zaruretin gerekçesi olarak kabul edilir. Bu konuda zaruret ihtiyaçtan daha etkilidir. İmam Şafî de, bir şeyin aslı helal olmadıkça bir kısmı ihtiyaç sebebiyle helal kılınamayacağını, zira şeyin ihtiyaç sebebiyle değil ancak ölüm korkusu gibi zaruri durumlardan dolayı haram kılınabileceğini ifade eder (Şâfiî, II, 28).

Bütün bu genel kurallara bakılarak ihtiyacın zaruret menzilesine indirilmesinin mümkün olduğu düşünülebilir. Ancak ihtiyacın daima zaruret menzilesine indirileceği şeklindeki algı doğru değildir. Zira günümüzde istisnai hükümler ihtiyaç mesabesinde görülerek ihtiyacın zaruret hükmü kapsamında değerlendirildiğini ve yanlış sonuçlara ulaşıldığını görmek mümkün olmaktadır. Nitekim günümüzde bazı araştırmacıların meşakkatle veya ihtiyaçla karşılaşılacak durumları mübah kapsamında mütalaa ettikleri görülmektedir (İbn Biya, 120).

X. İhtiyacın Zaruret Menzilesine İndirgenmesi

İslam hukukçuları ihtiyacın zaruret menzilesine indirileceğini kabul etmiş ancak hangi tür ihtiyacın zaruret menzilesine indirileceğini de tartışmışlardır. Genel kanaate göre zaruret menzilesine indirilen ihtiyaç genel ihtiyaçtır. İnsanların genelini ilgilendiren bir ihtiyacı, tek kişiyi ilgilendiren (tikel) ihtiyaç konumuna indirgemek durumunda ihtiyaca binaen öngörülen kolaylaştırıcı (ruhsat) hüküm ile amel etmek olabildiğince sınırlandırılacaktır (Cüveynî, *el-Burhân*, II, 606); *Ğiyâsü'l-Ümem*, 345). Bazı hukukçular ihtiyacı genel ve özel şekilde bir tasnife tabi tutmayı bu fihhi kuralı sadece genel ihtiyaç için geçerli kılmışlardır. Bu hukukçulardan İbn Arabî, yasağın cevazı konusunda ihtiyacı dikkate almak, haramı helal kılmak hususunda zarurete itibar etmek gibidir diyerek, ihtiyacı zarurettan ayrı bir tasnife tabi tutmamıştır (İbn Arabî, *el-Kabs*, II, 790). Bununla birlikte bazı hukukçular genel ihtiyaç ile özel ihtiyaç arasında fark gözetmemiş, her iki ihtiyacı da zaruret kapsamında değerlendirirken bazıları ise bu iki ihtiyaç arasında ayırım yapmışlardır. Örneğin Zerkeşi bazı akidlerde hususi ihtiyacın genel ihtiyaç gibi kabul edileceğini savunurken, Suyûtî, ihtiyaç genel olsun hususi olsun zaruret menzilesine tenzil olunacağını ifade etmiştir (Suyûtî, 88).

Çağdaş âlimlerden Reşîd Ahmed, haramları mübah kılma konusunda ayırma tabi tutmadan ihtiyaç, umum olsun husus olsun zaruret menzilesine indirilir genel kuralının şeri delillere daha uygun olacağını belirtmiştir. Müslüman toplum ve bireylerin karşılaştıkları zorlukları kaldırmak için ihtiyaçlar arasında fark bulunmamaktadır. Bu görüş bazı fetvalarda da dile getirilmiştir. İhtiyacın, bir ayırma tabi tutulmadan genel anlamda zaruret menzilesine indirilmesi ihtiyacı dikkate alan görüşün sağlam olduğuna delalet etmektedir. Çünkü yukarıda zikredilen kural genel (*âmm*) ihtiyaçla özel (*hâss*) ihtiyaç arasında bir fark gözetmemektedir. Buna göre ihtiyaçlardan birini bu hükümle tahsis etmek tahsis edici olmadan tahsis yapmak demektir (Reşîd Ahmed, II, 541-542).

XI. İhtiyacın Zaruret Menzilesine Tenzil Edileceği ile İlgili Fıkıhî Örnekler

A. Faizle Para İkras Edilmesi

Ayet ve hadislerde faizin her türü açıkça yasaklanmış bunun dünyevi ve uhrevi sorumluluğundan söz edilmiştir. İslam hukukunda kesin haram olan bir hüküm ancak zaruret halinde mübah sayılmıştır. Borçlanmalardaki fazlalığın faiz olacağı naslarda açıkça belirtilmektedir. Ancak bazı hukukçular fazlalığın haram olacağını kabul etmekle birlikte zaruret halini gerekçe göstererek faizle borçlanmayı meşru saymaktadırlar. Bu konuda, faizle borçlanmayı caiz gören ve görmeyen olmak üzere iki görüş bulunduğu görülmektedir.

1. Faizle borçlanmayı caiz görenler

Çağdaş bazı İslam hukukçuları ihtiyaç durumunda faizle borç almaya olumlu yaklaşmışlardır. Bu hukukçulardan Muhammed Şehhâte yatırım senetleri konusunda bunu caiz görmekte ve şöyle demektedir: Toplumun enerji ihtiyacını karşılamak için faizle borç alınmasını mübah kapsamında görmek gerekir. Çünkü enerji toplumun kaynaklarını artırmaya ve bireylerin ihtiyaçlarını yetecek oranda karşılamada bir yöntemdir. Zira ihtiyaç zorunluluğu bazı durumlarda haramı mübah hale getirmektedir (Zîr, XXVI; sayı.1, 2010, 683). Yine çağdaş bazı araştırmacılar faizli işlem yapmayı ihtiyaç olarak kabul etmekte, görüşlerini Mahmud Şeltut'un şu fetvasıyla temellendirmektedirler: İnsanlara kolaylık sağlama konusunda fukaha geniş davranmış, maddi ihtiyaçlarını karşılamaları için meşakkat verecek durumlardan kaçınmışlar ve faiz içeren birçok muameleyi uygun görmüşlerdir. Ayrıca bu konuda görüş ayrılıkları olmasına karşın birçok fakih, Enam sûresi 119. Ayetinin zaruret ve ihtiyaç halinin faizli borçlanmaya imkân verdiğini ifade etmişlerdir.

Bazı hukukçular da, muhtaç olan kimsenin faizle borçlanmasını şöyle savunmaktadır: Bireyler zaruret ve ihtiyaç durumunda olurlarsa bu tür faizli muamelede bulunmaları mübah olur. Dinî hükümlere inanıp bağlı kaldıkları için ihtiyaç ve zaruretin takdiri bireylerin vicdani kanaatlerine göre oluşur. Toplumun faizle borçlanmasına sebep olacak birçok durumlar bulunmaktadır. Örneğin çiftçilerin üretimi artırmak için yaptıkları masraflara karşılık borç para almaya ihtiyaçları bulunmaktadır. Diğer taraftan devletin, toplumun maslahatı için ziraî ürünlerini artırma, düşman saldırısına karşı hazırlık yapma, ticaret erbabının piyasayı canlandırma ve toplumun ihtiyaç duyduğu malları üretme yükümlülüğü bulunmaktadır. Aynı durum sanayi ve inşaat sektörleri için de geçerlidir. İslam, kolaylık sağlama ve zorluğu kaldırma prensibi üzerine bina edilmiş, onurlu çalışma ve tembelliği çözme sorumluluğunu toplum ve bireye yüklemiştir (Şeltût, 307).

2. Faizle Borçlanmaya karşı çıkanlar

Bazı çağdaş İslam hukukçuları, birçok haramın kapısını aralayacağını ifade ederek ihtiyaca dayalı faizle borçlanmanın meşruiyetini kabul etmemektedir. Biz de aynı kanaati benimsemekteyiz. Çünkü faizle muamele yapmak bu problemlerden kurtulma yolu değildir. Bilakis faiz bu problemlerin esas müsebbibi olduğu halde nasıl kurtuluş yolu olabilir?

Devletlerin ve fertlerin birçok alanda mal ve hizmet alımına ihtiyaç duydukları bilinen bir gerçektir. Ancak bu ihtiyaçlar onların bütün meşru vasıtaları terk etmelerini gerektirmez (Reşîd Ahmed, I, 189). Ebû Zehra da helal yolların tümü kapandı mı? Yahut helal yolların tümünü kullandığımız halde faizden başka ihtiyacımızı karşılayacak bir şey bulamıyor muyuz? yoksa bizimle helal arasında bir engel var da açlığı ortadan kaldıracak tek çarenin faiz olduğunu mu görüyoruz? diyerek faize başvurmayı uygun görmemiştir (Ebu Zehra, *Buhûs fî'r-Ribâ*, 40).

Faizin malı artırmayacağı kuşkusuzdur. Nitekim sermayesini artırmak isteyen birçok kişi faizli işlemlerden uzak durmaya çalışarak; (örneğin mudarebe ortaklığı, selem akdi, şirket ve borçlanma (*kard*) şeklindeki) mübah akidlerle ihtiyaçlarını karşılamaya çalışır. İslam ekonomi sistemine göre işlem yapmayı kabul eden bankalar da her türlü faizi terk etmek suretiyle başarılı olmuşlardır. Hatta bunların yukarıda sayılan meşru işlemlerden elde ettikleri kâr oranı faizli muamelelerle elde ettikleri kâr oranından daha fazladır. Esasen faizi mübah görmek için “ihtiyaç” faktörünün imkân ve sınırlarını ortaya koymadan önce faize alternatif olacak mübah yolların sonuna kadar araştırılması gerekir. Faiz temeline kurulu ekonomik yapıları ortadan kaldırıp İslami ekonomik yapıları tesis etmek gerekir. Bütün bu yollara başvurduktan sonra hala faizle borçlanmaya ihtiyaç duyuluyorsa *ihtiyaç* ve *zaruret* prensiplerine göre muamele etmek mahzurlu olmaz (Reşîd Ahmed, I, 190). Faizle borçlanmayı caiz gören hukukçular devletin planlı kalkınma, finansman ve tasarruf desteği kapsamında mala ihtiyaç duyduğunu, yatırım senedi çıkararak bu ihtiyacını karşıladığını (Sâlûs, I, 387), faizle borçlanmanın bazen zaruri bir durum oluşturduğunu savunmuşlardır (Mûsâ, 63, 64). Ancak gerçek şu ki öngörülen ihtiyaç şüpheli ihtiyaç olup gerçekleşmesi kesin değildir. Çünkü ihtiyaç kendi mucibiyle amel edilmediği zaman zorluk ve meşakkate sebep olur. Dolayısıyla ihtiyaç sebebiyle faizi terk etmek bir meşakkat sebebi değildir. Kaldı ki pek çok meşakkat ve ekonomik problem faizden kaynaklanmakta ve her maslahat ta faizi terk etmekle gerçekleşmektedir. Bu bakımdan faizin ekonomik etkisi ve zararları sayılamayacak kadar çoktur (Salih, XVIII, 148). Esasen dünyada görülen ekonomik krizler bile faizin ne kadar zararlı olduğunu göstermektedir. Hatta faizin haram olduğuna dair nass bulunmasa dahi insanları zorluk ve sıkıntıya sokması nedeniyle faizin zararı akıl yolu ile de anlaşılabilir. Yüce Allah kullarına rahmetinden dolayı insanlığa zararlı olan faizi

kesin olarak haram kılmıştır. Ziraatçı ve tüccarın mala olan ihtiyacı, devletin ise kalkınma ve tasarruf bilincini destekleme arzusu, toplumun maslahatı için büyük şirketler ve projeler ikame etme ihtiyacı sadece faizli mevduat ve senetlerle karşılanamaz. Bilakis bu maksatları gerçekleştirecek, sermayeyi artıracak birçok meşru ticaret yolları bulunmaktadır. Yukarıda belirtilen *selem*, *mudârebe* ve *müşareke*, *karz-ı hasen* ve *kârlı satış (murâbaha)* akitleri bunlardan birkaçıdır. Ayrıca Fıkıh Akademileri ve İslam Ekonomi uzmanları faizli muamelelere karşı birçok alternatifler geliştirmişlerdir (Hîttî, 296). Kaldı ki zannedildiği gibi malın artışı faizli işlemlere başvurmakla olmamaktadır. Çünkü Bakara suresinin 276. ayeti kerimesinde faiz yoluyla elde edilen gelirin yok olacağı açıkça belirtilmektedir. Ayrıca zenginlerin faizin vereceği tahribattan sakınmaları, mallarını meşru yollarla artırmaları, faiz yoluyla kazanç sağlamamaları ve ekonomileriyle İslam ülkelerini tahakküm altına almak isteyen yabancı bankalara faizle paralarını yatırmamaları faizin haram kılınma hikmetlerindedir (Zîr, 685, Hüseyin Tevfik V, 219).

Faizli işleme başvurmayı bir ihtiyaç olarak ileri sürenler, hangi ihtiyacın İslam hukukuna göre meşru olup olmadığını bilmemektedir. Çünkü insanın ihtiyaç olarak hissettiği her şeyi yapması meşru değildir. Böyle olsaydı emir ve yasakların bir anlamı kalmazdı. Allah insanın ihtiyaç duyduğu en uygun durumu, insanın maslahatına uygun durumu dikkate alarak bunları karşılayacak hükümler koymuştur. Faizli muamelelere başvurmanın maksadı toplumun menfaatine yönelik sermayenin artırılması olduğu doğrudur. Ancak sermayenin faizle artırılması meşru bir kazanç yolu değildir. Bu itibarla maslahatın meşru olması gerekir. İslam hukukunda maksat vasıtayı her zaman haklı gösteremeyeceği için maksadın meşru olması, vasıtanın da meşru olmasını gerekli kılar. Aksi takdirde kişinin mal biriktirme maksadıyla hırsızlık yapması, kumar oynaması, başkalarını aldatması ve rüşvet alması caiz olur. Hâlbuki bu işlemler İslam hukukunda batıl muamelelerdendir (Zîr, 685).

Ayrıca bu konuda Avrupa Fetva Konseyinin vermiş olduğu fetva da birçok tartışmalara sebep olmuştur. Söz konusu Fetva konseyi Avrupa'da ikamet eden Müslümanların ev satın almak maksadıyla faizle borçlanmalarını şu gerekçelerle caiz görmektedir: Kişinin oturacağı ev asli ihtiyaçlardandır. Avrupa'da ikamet eden Müslümanların faizle borçlanmak suretiyle ev almaları caizdir. Çünkü "*zaruret mahzurlu olan şeyleri mübah kılar*" (Mecelle, Md. 21) ve "*zaruretle kendi miktarıyla takdir edilir.*" (Mecelle, Md. 22) genel kurallar faizle borç almaya imkân vermektedir. Ancak bu durum gerçekten bir ihtiyaç olarak kabul edilebilir mi? Avrupa Fetva Konseyi faizle borçlanmak için ihtiyacın ev gibi hukuken meşru olma şartını kabul etmiştir. Allah içinde ikamet ettiği evi (mesken) kullarına bir nimet olarak vermiş, (Nahl, 16/80) Hz. Peygamber (s.a.v) de kişinin yaşadığı evin dünyada mutluluk unsurlarından biri olduğunu bildirmiştir

(Teyâlisî, I, 171). İslam hukukçuları kişinin oturduğu evin zekâta tabi olmadığını belirterek zekâta tabi olan malın kişinin asli ihtiyaçlarından fazla olması gerektiğini şart koşmaktadırlar. Dolayısıyla oturlan ev ihtiyaç fazlası mal değildir. Bu bakımdan oturacağı eve sahip olan kişi zekât alabilir ve hac ibadetiyle yükümlü olmaz. Kişinin keffaret, nafaka ve diğer borçları sahip olduğu evinden ödenmez (İbn Receb, 284-285). Faizle ev almak için ihtiyaç şartının gerçekleşmesi konusu Avrupa Fetva Konseyi üyeleri arasında tartışmaya sebep olmuştur. Konsey üyelerinin bir kısmına göre kiralamak suretiyle de ev ihtiyacı karşılanabilir. Faizle borçlanmak suretiyle ev satın almak ihtiyaç değildir. Barınmak ve oturmak için konut almanın bir ihtiyaç olduğu doğrudur. Ancak bu ihtiyacın mülk edinmek suretiyle karşılanması gerekmez. Bu ihtiyaç mülk edinmek suretiyle giderilecek olsaydı faizle borçlanmaya cevaz verilirdi (Sâvî, 62).

Avrupa Fetva Konseyi'nin üyelerinden Avrupa'da faizle borçlanarak ev alınmasına cevaz verenler ise şöyle demektedirler: Bir evi kiralamak Müslümanın ihtiyacını karşılamaz. Bu ihtiyaç her zaman devam eder. Özellikle kişinin çocukları artıp ve geliri azaldığı zaman bu durum daha açık bir şekilde görülür. Kişinin bankadan aldığı borç miktarı kira için ödediği taksitlerden daha düşük olur. Üstelik kişi yıllarca kira ödeyerek oturduğu evi terk ettiği zaman evin en küçük bir bölümüne sahip olamaz. Bu bakımdan Avrupa'da yaşayan bir Müslümanı faizle borç almaktan engellemek ona haksızlık etmek demektir. Hâlbuki İslam sürekli olarak Müslümana haksızlık edilmesini istememektedir. Burada İslam âlimlerinin faizle borçlanmaya karşı çıkmaları yukarıda sayılan yararların ihtiyaç derecesinde olmayıp, tahsiniyat derecesinde olmasındandır. (Zîr, 686) Bu grupta yer alan âlimler, İmam Cüveynînin "haramın sürekli ve yaygın olup ve insanların ihtiyaçlarını helal yoldan karşılayamaması durumunda ihtiyaç miktarı kadar haram olan şeylerden yararlanabileceği şeklindeki görüşünü emsal göstermişlerdir. (Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, 295).

Bu kanaatte olanlara göre haram olan şeylerden yararlanmak maksadıyla ihtiyaçların zaruret menzilesine indirilmesi halinde tamamen haram kılınan, onlarca hatta sonsuz derecede mahzurlu fiillerin işlenmesine kapı açılır. Örneğin öğrenim gören kimse eğitim masraflarını karşılayacak bir müessese bulmadığı ve buna güç yetiremediği zaman masraflarını karşılamak için faizle borç almayı düşünür. Hatta çiftçi, doktor, tüccar vb. birçok meslek erbabı bu yola başvurur. İsteklerin arkası kesilmez. Bir gün eğitim ve iş kurmak için, başka gün evlenmek için, diğer gün çocuklarına bakmak, araba almak vs. birçok taleplerle ihtiyaçlarını zaruret menzilesine indirmeye çalışarak haramları işlemeye devam eder." (Sâvî, 77-78) Aynı şekilde, Batıda yaşayan bir Müslüman fetva komisyonuna gidip ihtiyacını arz eder ve komisyon da onun samimiyetinden dolayı özel ihtiyacına binaen kendisine cevaz verirse ona kolaylık sağlamış olur. Ancak

o kişinin ihtiyacını bütün toplumun ihtiyacı (genel ihtiyaç) olarak görüp böyle bir cevaz verildiğinde birçok haramın kapısı aralanmış olur. Bu durumda kişi ya faizle borç almaktan başka bir alternatifinin olmadığına ya da toplumun faizsiz borç alma alternatifini geliştirmekten yoksun olduğuna inanır. Hâlbuki faizin alternatifi araştırılır, o yolda samimi gayret gösterilirse Allah birçok zorlukları kolaylaştırır. Nitekim günümüzde gerek batıda ve gerekse İslam ülkelerinde sayıları azda olsa faizsiz İslami finans kurumları tesis edilmekte ve sayıları gün geçtikçe artmaktadır. Buna göre faizle borçlanmaya cevaz vermek Müslümanları karz-ı hasen ve diğer yardımlaşma duygularından uzaklaştırmaya ve başka alternatifler geliştirmelerine de engel olmaktadır (Sâvî, 84).

B. Hisse Senetleri

Hisse senedi, birden çok kişinin belli sermayeler koyarak kuracakları bir şirkette onların hisse miktarlarını gösteren belgelerin adıdır. (Döndüren, III, 301) Hisse senetlerini üç ana başlık altında değerlendirmek mümkündür.

a.) İçki, kumar, faiz gibi haram yollarla gelir elde eden şirketlerin senetleridir ki, bunların alınması satılması dinen uygun değildir.

b.) Hisseleri dinen mübah görülen ilkeler üzerine kurulan şirketler. Bu hisselerin alınıp satılmasında bir ihtilaf bulunmamaktadır. Çünkü bunlar haram içermeyen ticari, sınaî veya ziraî şirketlerin hisseleridir. Bu şirketin fonlarında İslam'ın temel prensiplerine aykırı bir işlem yapılmadığı için bunları İslami bankalar olarak isimlendirmek mümkündür.

c.) Hisse senetleri helal ve haram karışımından oluşan şirketlerdir. Yatırımları esasen haram işlemler üzerine kurulmayan bu şirketler ilaç, çimento, elektrik ve sanayi şirketlerinin hisseleri gibi meşru mal ve hizmet üretirler. Ancak bu şirketler kapitalist ekonomi sisteminde yüksek faizli borç alarak ekonomik faaliyetlerini finanse etmeye veya kısa vadeli aşırı likidite akışını sağlamaya çalışırlar (Şebîlî, 3; <http://www.shubily.com/books/asohomandsandat.pdf>). Temelde bu üçüncü tür şirketin hisseleri konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu şirketler esasen meşru iken faizle borç para veya emanet vermek gibi bazı haram işlemler yaptığından bazı çağdaş hukukçular bu hisseleri caiz görürken diğerleri haram olarak kabul ederler.

Bu tür şirketlerin faizle elde ettikleri kârın az miktarda olduğunu ve helal kazanç içerisinde yok olduğunu ifade etmekle birlikte bu hisse senetleriyle ticaret yapmak için beş kural koymuşlardır.

a. Hisselerden haram yolla elde edilen ve şirketin mali tablolarında görülen fazlalığın ne kadar olduğu araştırılmalı, asıl maldan ayrılarak hiçbir sevap beklemeksizin fakirlere dağıtılmalıdır.

b. Şirketin asıl faaliyetleri haram üzerine tesis edilmemeli, malvarlığının yarından fazlası nakit olmamalıdır. Şayet şirketin hissesinin yarından fazlası nakit olursa hisse senedi nakit hükmünü alır.

c. Şirketin hisse senetleri piyasa değeri üzerinden değil hakiki değeri üzerinden satılmalıdır.

d. Haram yolla şirketin mal varlığı içerisine giren miktarın sermayenin yüzde beşini aşmamalıdır. Şayet bu miktarı aşarsa hangi yolla gelmiş olursa olsun haram olur.

e. Şirketin borçları sermayesinin üçte birini geçmemelidir. Bu miktarı aşarsa hangi tür şirket olursa olsun haram sayılır. *Mecmau'l-Fıkhî'l-İslamî* ve bazı *İslami Bankaların Fetva Heyetleri* yukarıda sayılan (Şebîlî, 133; el-İstismâr fî'l-Eshumi ve's-Senedât, 4; <http://www.shubily.com/books/asohomandsandat.pdf>; <http://www.salmajed.com/node/43501>) gelirleri helal ve haram karışımından ibaret olan şirketlerin hisse senetlerini helal kabul edenler, ülkenin iktisadi yapısından dolayı hisse senetlerinin zorunlu ihtiyaç haline geldiğini, insanların tasarruflarını değerlendirmek için bu şirketlerin hisse senetlerini satın almaya ihtiyaç duyacaklarını, bu hisse senetlerinin haram kapsamında değerlendirilmesinin meşakkate yol açacağını, insanlar birikimlerini artırmayacaklarını ifade ederek ihtiyaçların zaruret menzilesine indirileceği kuralına dayandırarak bu tür hisse senetlerini meşru kabul ederler.

Çağdaş hukukçulardan Mustafa Ahmed ez-Zerkâ bu tür hisse senetlerini caiz görmekte ve şöyle demektedir: Bu şirketlerin faaliyet alanı haram değildir. Ancak bu hisse sahipleri birikimlerini faizli bankalarda tasarruf olarak tutmakta bundan dolayı gelir tahakkuk etmekte ve menfaat karşılığında borç para (اقتراض بالفاءة) vermektedir. Bu durumun haram olduğuna dair fetva verildiğini göremiyorum. Çünkü küçük ölçekli yatırımcıların çoğu gayrimenkul alma veya kiralama yoluyla birikimlerini artırma imkânına sahip olamadıkları gibi, bu küçük sermayeler ticari işler yapmaya da yeterli değildir. İnsanlar karşılıklı güveni yitirmeleri ve elde ettikleri geçen malları mübah görmelerinden dolayı kar-zarar ortaklığına dayanan sermaye çoğu zaman zarar görmektedir. Küçük ölçekli bu yatırımcıların hisse senedi almaktan başka sermayelerini artırmaları mümkün değildir. Bu bakımdan genel olarak bu tür hisse senetlerine ihtiyaç duyulmakta ve her toplumda büyük ölçüde bu yola başvurulmaktadır. Dolayısıyla gelir elde etmek amacıyla bu şirketlerin hisselerini satın almak mübahdır. Ancak bu hisse senetlerinin ne miktar faiz geliri olduğu uzman kişiler veya şirketin hisselerini bilen kimseler tarafından belirlenmeli, hisse sahipleri bunlardan faydalanmaksızın fakirlere dağıtılmalıdır.

(http://www.qaradaghi.com/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=577:2009-07-14-09-08-30&catid=92:2009-07-13-13-31-45&Itemid=13; <http://www.ibisonline.net/Shariah/Fatwa.aspx?Fatwa=38408>)

Üçüncü tür şirketlerin hisselerinin haram olduğunu savunanlar ise görüşlerini şöyle temellendirmişlerdir: Kur'an-ı Kerim (Bakara, 2/275) ve hadislerde (İbn Mâce, Menâsik, 76) faiz (riba) az veya çok oluşuna bakılmaksızın mutlak olarak yasaklanmıştır. Ayrıca ayette iyilik ve takva konusunda yardımlaşmak, günah ve haksızlık konusunda yardımlaşmamak emredilmiş (Mâide, 5/2), hadiste ise faiz alan ve verenler lanetlenmiştir (Buhârî, Buyû', 16). Dolayısıyla haram işlem yapan bu şirketlerin hisselerini alanlar günah ve haksız kazanç konusunda onlara yardım yapmış sayılırlar. Peygamberimiz'in (s.a.v) hadisinde bir dirhem kadar faiz yiyen kimsenin şiddetli azapla tehdit edildiği belirtilirken (Dârekutnî, *Sünen*, Buyû',14) yüzbinlerce lira değerindeki mal varlığının faizli bankalarda tutulmasının izahı mümkün değildir. Haram malın helal maldan ayırt edilmesi tahmini bir durumdur. Bu tür işlemlerde helal ve haram malın (kazancın) karışma ihtimali bulunmaktadır. Şirketin mal üzerindeki tasarrufu hisse senedi sahibinin tasarrufu demektir. Malın bir kısmını haram yolla artırmak helal olmadığı gibi haram yolla işlem yapan şirkete ortak olmak da helal değildir (Şebîlî, 7-8).

C. Mal ve Hizmet Alım Sözleşmeleri

Bazı İslam hukukçuları mal ve hizmet alımı karşılığı yapılan sözleşmeleri her ne kadar borcu borç karşılığında satmak şeklinde değerlendirmişlerse de caiz görmektedir. Bu sözleşmede akde konu olan meb' ve semenin teslimi, belirlenen bir zamana kadar ertelenmektedir. Ancak bu tür sözleşmeler örfte *umumu'l-belvâ* olarak meşru kabul edilmiş, günümüze kadar bundan daha iyi bir alternatif geliştirilememiştir. Dolayısıyla bu tür sözleşmelere olan ihtiyaç genel ihtiyaç kapsamında değerlendirilmiştir.

Mal alım sözleşmesi anlamındaki *akdu'd-tevrîd*² de satışa konu olan ticari mal (sil'a) şayet sanayi, endüstri malı olup sipariş verilirse istisna' akdi hükümlerine tabi olur. Bedelin peşin olarak teslim edilmesi gerekmez. Ancak akde konu olan mal mevcut olur ve bedel peşin ödenirse caiz olur. Fakat mal mevcut olmaz ve bedelin tümü peşin ödenmezse selem akdi hükümleri geçerli olur. Çağdaş İslam hukukçuları bu akdin meşruiyeti konusunda farklı görüşler benimsemişlerdir. Bazı hukukçular bu tür akitleri borcun borç karşılığında satımı, borcu bağlayıcı olmayan sözleşmeyle değiştirme şeklinde değerlendirerek uygun görmezken (Zîr, 691) tevrîd akdini caiz görenler ise şöyle demektedirler: Bütün toplumlar ve milletler zaruri olarak bu akde ihtiyaç duyar. Dünyanın her yöresinde yerleşik, gelişmiş veya geri kalmış, zengin fakir, Müslüman gayr-i müslim bütün toplumlar bu akde ihtiyaç duyarlar. (İrşîd, 143) : "*ihtiyaç umum olduğu zaman zaruret gibi olur*" (Suyûtî, 79; İbn Nüceym, 91; Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâidi'l-Fıkhiyye*, 209), "*ihtiyaç âmm olsun has olsun zaruret menzilesine tenzil olunur*" (Suyûtî, 79; İbn Nüceym, 91; Mecelle, Md.32) genel fıkıh kuralları da buna cevaz vermektedir.

Tarafların inşaat malzemelerinin üretici firma tarafından temin edilmesi şartıyla anlaşmaları durumunda bu akit icâre akdine dönüşür ve inşaat malzemesini temin eden üretici firmaya ücret daha sonra ödenebilir. Ancak inşaat malzemelerinin müteahhit tarafından temin edilmesi şart koşulursa işlem istisna akdine dönüşür ki Hanefi hukukçular bu tür akdi selem akdine benzeterek bedelin (*semen*), malın tesliminden sonra ödenebileceğine hükmetmişlerdir (Kâsânî, VI, 88; İrşîd, 127; Zîr, 691).

Günümüzde mebi' ve semenin sonradan ödenmesi şartıyla yapılan *istisna'* akitleri bir takım istismlara kapı aralamaktadır. Gelişen iletişim araçları üzerinden mal ve bedel teslimi olmaksızın hayali bir takım fiyatlar üzerinden akit yapılmaktadır. Mevcut olmayan bir malın (*ma'dûm*) satışı İslam hukukunda caiz olmamakla birlikte ekonomik ihtiyaçtan dolayı genel kuraldan istisna edilerek caiz görülmüştür. Günümüzde ekonomik kolaylıklar sağlamak için mübah olan selem akdinin maksadı kaybolmuş, üretim sürecini kolaylaştırmak için sağlanan fırsatlar yok olmuş, gelecekteki spekülâtif fiyatlara dönüşmüştür. Böylece mali hareketlilik dolayısıyla (fiyatların yükselmesi veya düşmesi durumunda) taraflardan biri, toplumun gerçek iktisadi maslahatı olan üretim sürecine hizmeti olmadan menfaat sağlamış olur. Günümüzde dünya borsa piyasalarının işleyişi buna benzemektedir. Bu piyasalarda vadeli ürünlerin hayali tutarları üzerinde akit yapılmakta, bir ürün veya ürünün teslimi söz konusu olmamakta, bilakis spekülâtif fiyatlar geçerli olmaktadır. Fiyatların düştüğü veya yükseldiği tarihte taraflardan birinin kârlı olduğu fiyat üzerinden akid yapılmaktadır. Bu süreç ekonomik gelişme sebebiyle kumara benzemektedir. İslam ise toplumun gerçek maslahatını gaye edinmekte, topluma yararlı olacak yolları kolaylaştırmakta, tembelliğe yol açacak ve kişiyi çalışmaktan alıkoyacak spekülâtörlerin yolunu kapatmaktadır (Zerkâ, Mustafa, 16).

D. Döviz Satışı

İslam hukukunda satış bedeli olarak kullanılan altın, gümüş veya başka nakit paraların kendi cinsi veya başka cins ile mübadele edilmesi anlamındaki muameleler sarf akdi olarak tanımlanmaktadır. (Zeylâî, IV, 134; İbn Nuceym, *Bahru'r-Râik*, VI, 209) Bu aktin sahih olması için altın ve gümüşün kendi cinsleriyle satıldığında misli misline ve peşin olmaları gerekir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) bunların peşin ve misli ile satılmalarının gerektiğini, fazlalığın riba olacağını bildirmiştir. ("Altın, altın karşılığında, misli misline ve peşin olarak satılır. Fazlası ribadır. Gümüş karşılığında misli misline ve peşin olarak satılır. Fazlası ribadır." (Buhârî, Buyû', 78, Müslim, Müsâkât, 15) Hz. Ömer de sarf akdinde iki bedelin peşin alınmasını, yani teslim ve tesellümün aynı mecliste gerçekleşmesi gerektiğini, aksi takdirde borcun borçla değişiminin söz konusu olacağını

ifade ederek, karşı tarafın kısa bir süre için bile olsa zaman (süre) istemesine müsaade edilmemesini vurgulamıştır (Mavsilî, II, 41).

Ancak küreselleşen ekonomik sistemlerde döviz piyasalarında çeşitli alım satım muameleleri gerçekleşmekte, mübadele ve teslim işlemleri uzun veya kısa vadeli bir tarihte olmak üzere anlaşma yapılmakta sarf akdi vade tarihinden sonra gerçekleşmektedir (Zîr, 692).

Günümüzde döviz piyasalarında yapılan işlemlerin maksat ve hedeflerine göre hükümleri de farklılık arz etmektedir. Bir kısım işlemler uluslararası ekonomik işbirliği, küresel ticaret ve turizm ihtiyacı gibi zorunlu ve önemli olup, ekonomik işleyiş/teamül şartlarının gerektirdiği işlemlerdir. Tacirlerin olası kâr fırsatları için piyasalar tarafından oluşturulan işlemlerdir. Örneğin yabancı para cinsinden hak ve yükümlülükleri koruma ve yerine getirme, döviz piyasası ve diğer piyasalar arasındaki kur farklarından faydalanmayı amaçlayan arbitraj (denge) işlemleri bunlardandır. Bunların birincil amacı piyasadaki dalgalanmalardan yararlanmadır. Bunlar özellikle piyasadaki spekülâtörlerin amaçlarına hizmet eder.

Döviz piyasalarındaki işlemler peşin ve vadeli döviz işlemleri olmak üzere iki şekilde gerçekleştirilmektedir

1. Peşin Döviz İşlemleri

Altının altın veya gümüşle ancak peşin şekilde satılması gerektiği, hadislerle ve fukahanın icmasıyla sabittir. (Buharî, buyû', 81) Döviz piyasalarındaki alınıp satılan paralar tarafların işlem üzerinde anlaşma sağlamaları üzerine gün içerisinde karşılıklı teslim edilir. Bu satışta paralar bazen akit meclisinde teslim edilmez, akit gününden sonraki günde teslim gerçekleşebilir. Bunun sebebi de yasal ve idari sebeplerden dolayı ilgili tarafların belgeleri tamamlama, onaylama ve etkinleştirmeleri için sürecin ve denetimin tüm gereklerini yerine getirme zorunluluğudur. Ancak bu hususta iki konuya işaret edilmesi gerekir.

a. Akit yapan tarafların iradeleri dışındaki koşullardan dolayı iki bedelin hakikaten veya hükmen kabz edilme imkanı bulunmamaktadır. Uluslararası paraların değişim süreci belirli aralıklarla tamamlanır, zorunlu olarak anlaşma yapılan bu süre "*Meşakkat kolaylığı sağlar*" fıkıh kuralına göre göz ardı edilebilir. Haram ve necaset gibi kaçınılması güç veya zor olan durumlardan dolayı şeri kolaylıklar sağlandığı gibi, uluslararası normlar ve küresel sistemler haline gelmiş bu prosedürlere uymadan alım-satım işlemini yürütmenin zor ve meşakkatli olacağı için bu işlemler de *umûmu'l-belvâya* dayanarak caiz görülmüştür.

b. Tüccar, sanayici ve devlet gibi birçok sektörün başkalarına karşı yükümlülüklerini yerine getirmek için uluslararası paraya ihtiyaç duyduğu bir gerçek-

tır. Çünkü ithal malların bedeli, uluslararası para birimi olan dolar, sterlin ve diğer para birimleriyle ödenir. Mevcut yöntemlere göre ithalat ve ihracat işlemlerinde tek erişim uluslararası piyasalar yoluyla mümkündür. O zaman şunu söylemek mümkündür: peşin döviz satış işlemleri, şeri ölçü bakımından tercih edilen maslahatlardandır. Hatta bu işlemi engellemek meşakkate ve önemli maslahatların zayi olmasına yol açar. Ancak peşin döviz satışları sürecinde geçen az bir vade esasen kast edilmediği ve sakınılması mümkün olmadığı için *umûmu'l-belvâ* deliliyle yok hükmünde sayılabilir. Hatta İslam Fıkıh Konseyinin Cidde'de düzenlenen altıncı kongresinde alınan kararı da bu husus teyit edilmektedir. Söz konusu kararda bankalardaki olağan miktardaki gecikmenin makul görüleceği ifade edilmektedir. (*Mecelletü Mecmai'l Fıkhı'l-İslâmî*, I, sayı 16, 772).

2. Vadeli Döviz İşlemleri

Vadeli işlemlerde mübadele edilen paraların ileri bir tarihte teslim ve teslimümü gerçekleşmek üzere değerleri üzerinde anlaşma sağlanır. Burada vadeli işlemleri belirten tarihler bulunmaktadır. Vade fiyatlarının hesaplanmasında mevcut piyasa fiyatları dikkate alınır. Normal koşullarda iki para birimi arasındaki değişim oranlarını bu iki paranın ülkedeki geçerli olan faiz oranları arasındaki farkın miktarı belirler (<http://www.aldaawah.com/?p=5611>). Bu konu İslam Konferansı Teşkilatı İslam Fıkıh Akademisi oturumlarının on birinci oturumunda tartışma ve araştırma konusu olmuş ve iki paranın değişimi konusunda *umumu'l-belvâ* illet olarak kabul edilmiştir. (*Mecelletü Mecmai'l-Fıkhı'l-İslâmî*, Cilt. I, sayı 11, 456).

Bu tür satışlar Hz. Peygamberin “*Altın ve gümüşten vadeli olanı peşin fiyatla satmayınız*” anlamındaki hadisiyle (Buhârî, buyû', 78; Müslim, müsâkât, 14) yasaklanmıştır. Yine Peygamberimizin (s.a.v) altını gümüşle vadeli satışını yasaklaması (Buhârî, buyû', 80) bunların peşin olarak satılmasında bir sakınca'nın olmadığı vadeli satışın riba olacağı (Buhârî, buyû' 16) anlamındaki hadisler altın, gümüş ve paranın birbiriyle değişiminde vadenin yasak olduğu bildirilmiştir. Ancak bazı çağdaş hukukçular günümüzde ihracatçı ve ithalatçıların ihtiyaçlarından dolayı “*Özel ihtiyaç zaruret menzilesine tenzil olunur*” genel kuralı ve *umumû'l-belvâ*yı esas alarak vadeli döviz satışını caiz görmektedirler (*Mecelletü Mecmai'l Fıkhı'l-İslâmî*, Cidde,cilt.I, sayı 11, 454; Musa Adem 51-53; <http://www.aldaawah.com/?p=5611>). Burada da şu söylenebilir. İhtiyacı olan ve olmayanların çeşitli talep ve amaçları arasında ayırım ve sınıflandırma yapmak imkânsızdır. Vadeli sözleşmeler spekülâtörler için önemli bir kazanç vasıtasıdır. Birçok araştırmacının işaret ettiği gibi vadeli sözleşmedeki işlem hacmi vadesiz işlem hacminden onlarca kat daha fazlasını temsil eder. Peşin işlemler ekono-

mik gelişmeye olumsuz yönde etki ediyorsa ithalatçı ve ihracatçılara muhtemel zarar vermemek için buna müsaade edilmez.

Döviz alım satımlarında vadeli işlemlere başvurmak kesin naslarla yasaklanmıştır. Bu kesin deliller onlardan uzaklaşma ihtimali anlamında yorumlanamaz. (*Mecelletü Mecmai'l Fıkhî'l-İslâmî*, Cilt. I, sayı 11, 435-446). Bu arada şu söylenebilir. Peşin döviz işlemleri olan birinci işlemlerde kaçınılması zor olan az bir gecikme *umûmu'l-belvadan* dolayı göz ardı edilebilir. Ancak vadeli satışlarda bu tamamen yasaktır. Umumun böyle bir durumla karşı karşıya kalması söz konusu değildir. Ayrıca bu naslara da aykırıdır. Çünkü açık nassa aykırı ve zaruret derecesinde olmayan ihtiyaç özel bir ihtiyaçtır, genel ihtiyaç değildir.

Notlar

(*) Yrd. Doç. Dr., Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

- 1 Akdu'd-tevrîd: Bir akidde taraflardan birinin sözleşmede belirtilen nitelikte malı belirli bir süre içerisinde diğerine teslim etmesi ve diğerinin de malın bedelinin tamamını veya bir kısmını belirli vadede (sonradan ödenmek) ödemek üzere taahhütte bulunmasıdır.

Kaynaklar

- Acm, Refik, *Mevsûetu Mustelahâti usûli'l-Fıkh İndel Müslimîn*, Mektebetü Lübnân, Beyrut, Atar, Fahreddin, "mükâtebe /kitâbet", *DîA*, İstanbul, XXXI,
- Attar, Hasan b. Muhammed, (1999), *Hâşiyetu'l-Attâr alâ Şerhi'l-Celâli'l-Mahallî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut.
- Aydın, M. Akif, "Cüâle", *DîA*, İstanbul, VIII
- Bâhisîn, Ya'kûb Abdulvehhâb, *Refu'l-Harac fî's-Şerâti'l-İslâmiyye*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 2001
- Berki, Ali Himmet, *Mecelle*, Hikmet Yayınları, İstanbul
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil Ebû Abdillâh, (1987), *Sahîhu'l-Buhârî*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut.
- Buhârî, Abdulazîz b. Ahmed b. Muhammed Alâuddîn Pezdevî, (1997), *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut.
- Buhûtî, Şeyh Mansûr b. Yûnus b. İdris b. Selahiddin el-Hanbelî, (1402), *Keşşâfü'l-Kinâ' an Metni'l-İknâ'*, Dâru'l-Fikr, Beyrut.
- (1996), *Şerhu Müntehâl'İradât*, Âlemi'l-Kutub, Beyrut.
- Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî, (1405), *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Dâru İhyâ-i Turâsî'l-Arabî, Beyrut,
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rûknüddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf (1979), *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, el-Vefâ el-Mensûre, Mısır.
- (1979), *Ğiyâsü'l-Ümem fî-İltiyâsi'z-Zulem*, Dâru'd-Dâ've, İskenderiye.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasan Alî b. Ömer b. Ahmed b. Mehdî b. Mesûd b. Numân b. Dinâ el-Bağdâdî, (2004) *es-Sünen*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah Ömer ibn Alîsî, (ty), *Tesisu'n-Nazar*, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriye, Mısır.
- Derdîr, Ebû'l-Berekat Ahmed b. Muhammed b. Ahmed Adevi (ty), *eş-Şerhu's-Sağîr*, Dâru'l-Meârif, Kâhire

- Döndüren, Hamdi, (2000), "Hisses senedi", *Şamil İslam Ansiklopedisi*, Şamil Yayınevi, İstanbul. III, 301-302
- Dusûkî, Muhammed b. Ahmed (ty), *Haşiyetu'd-Dusûkî alâ Şerhi'l-Kebîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut,
- Ebu Zehra, Muhammed, (ty), *Buhûs fî'r-Ribâ*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire.
- , (ty), *Usûlü'l-Fıkh*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, by.
- Ensârî Ebu Yahya Zeynüddin Zekeriyya b. Muhammed b. Ahmed Zekeriyyâ, (1411), *el-Hudûdü'l-Enîka ve't-Ta'rifatü'd-Dakika*, Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, Beyrut.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Alî, (ty.) *el-Misbâhu'l-Munîr fî Garîbî's-şerhi'l-Kebîr*, Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb, (2005), *Kâmûsu'l-Muhît*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut.
- Gazzalî, Ebû Hamid Muhammed, (1971), *Şifâu'l-Ğalîl fî Beyânî's-Şebehi ve'l-Muhîl ve Mesâliki't-Ta'îl*, Matbaatu'l-İrşâd, Bağdad.
- Hadimî, Nureddin b. Muhtar, (1423), el-Hâcetü's-Şeriyye, *Mecelletü'l-Adl*, sayı XIV, yıl 4, Rebîu'l-Âhir.
- Haydar, Alî, (1317), *Durerü'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, Şirketi Mertebiyeye Matbaası, İstanbul.
- Heyet, (1992), *el-Mucemu'l-Vasît*, Çağrı Yayınları, İstanbul.
- Hîfî, Abdurrezzâk Rahîm Cedî, (1998), *el-Mesârifi'l-İslâmiye beyne'n-Nazariyyeti ve't-Tatbîk*, Dâru Usâme, Amman.
- Hüseyn Tevfik Rıza, (1400), İhtilafu Ribâ'd-Dîn Fî'l-İslâm an Ribâ'l-Yahûd, *Mecelletü'l-Buhûsu'l-İslâmiyye*, V.
- <http://www.aldaawah.com/?p=5611>
- http://www.qaradaghi.com/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=577:2009-07-14-09-08-30&catid=92:2009-07-13-13-31-45&Itemid=13
- <http://www.shubily.com/books/asohomandsandat.pdf>
- İbn Abdisselâm, Ebû Muhammed İzzeddin Abdülazîz, (2000), *Kavâidü'l-Ahkâm fî Masâlihi'l-Enâm*, Dâru'l-Kalem, Dimeşk.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz, (1992), *Reddü'l-Muhtâr Alâ Dürri'l-Muhtâr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut.
- İbn Arabî, Ebu Bekir el-Meâfirî, (1992), *Kitâbu'l-Kabs Şerhi Muvatta Malik b. Enes*, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut.
- İbn Biya, Abdullah b. eş-Şeyh el-Mahfûz, (1421), "el-Fark beyne'd-Darûreti ve'l-Hâce ma' ba'zı Tatbîkâtü'l-Muâsira", *Dirâsatü İktisâdiyeti İslâmiyye*, cilt VIII, sayı I.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriyyâ (2002), *Mekâyîsu'l-Luğâ*, İttihâdu Kitâbi'l-Arab, by.
- İbn Hamîd, Sâlih b. Abdillâh, (1403), *Rafu'l-Harec fî's-Şerîati'l-İslâmiyye*, Câmîiatü'l-Ümmi'l-Kurâ, Mekke.
- İbn Kudâme, Abdullâh b. Ahmed, (1997) *el-Muğnî*, Dâru Âlemi'l-Kutub, Riyâd,
- , (1399), *Ravdatü'n-Nâzir*, Câmîiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd, Riyad.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, (ty) , *es-Sünen*, Dâru'l-Fikr, Beyrut
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali, (1414) el-Ensârî *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sadr, Beyrut.
- İbn Mübarek, Cemil Muhammed, (1988), *Nazariyyetü'z-zarureti's-şer'iyye hududuha ve davabituha*, Mansure , Dârü'l-Vefa.

- İbn Nüceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed Mısri Hanefi, (1980), *el-eşbâh ve'n-Nezâir*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut.
- ,(ty), *Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed, (ty), *el-Kavaid fi'l-fıkhi'l-İslâmî*. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut.
- İbn Teymiye, Takiyüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalim, (ty), *Mecmûatu'r-Resâili'l-Kubrâ*, Dâru İhyâi't-Turâsi'i-Arabiyye, Beyrut.
- İbn Vekîl, Muhammed b. Ömer b. Mekki b. Abdussemed b. Atiyye (2002), *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut.
- İrşîd, Mahmûd Abdilkerim Ahmed, (2007), *eş-Şâmil fi Muamelâti ve Ameliyâti'l-Mesârifil-İslâmiyye*, Dâru'n-Nefâis, Ürdün.
- İsfehânî, Ebü's-Sena Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed, (1999), *Şerhu'l-Minhâc li'l-Beydâvi fi İlmî'l-Usûl*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd.
- Kâfi, Ahmet, (2004), *el-Hâcetü's-Şeriyye hudûduhâ ve kavâiduhâ*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut,
- Kâsânî, Alâüddîn Ebûbekir b. Mesûd b. Ahmed, (1982), *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâi'*, Dâru'l-Kurubi'l-Arabî, Beyrut.
- Kurtûbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebibekir b. Farah el-Ensârî, (1964), *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, Kahire.
- Esbahî, Malik b. Enes b. Malik b. Amir (1985), *Muvatta*, Dâru İhyâ-i Turasi'l- Arabî, Beyrut.
- Mavsilî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd, (2005), *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut.
- Meymân, Nasır b. Abdillâh, (1416), *el-Kavâid ve'd-Devâbitil-Fikhiyye İnde İbn Teymiye*, Câmia-tü Ümmi'l-Kurâ, master tezi.
- Mûsâ, Muhammed Yûsuf, (1958), *el-İslâm ve Müşkilatinâ'l-Hâdire*, el-Mektebu Fennî, Kâhire.
- Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddin b. Şeref, (ty.), *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*, Mektebetü'l-İrşâd, Cidde.
- Reşîd, Ahmed b. Abdirrahman b. Nasır, (2008), *el-Hâcetu ve Eseruhâ fi'l-Ahkâm*, Dâru Kunûni zi İşbiliyâ, Riyâd.
- Salih, Muhammed b. Ahmed, (1407), Dirâsetün li Mekâli ed-Doktor İbrahim Abdullah en-Nasır, (Mevkifu's-Şerîatu'l-İslâmiye mine'l-Mesârif) *Mecelletü'l-Buhûsu'l-İslâmiyye*, XVIII
- Sâlûs, Ali Ahmed, (1997), *el-İktisâdi'l-İslâmî ve'l-Kadâyâ'l-Fikhiyyeti'l-Muâsıra*, Dâru's-Sekâfeti, Beyrut.
- Sâvî, Salah, (ty.), *Vakfâtu Hâdie ma' Fetvâ İbâheti'l-Kurûdi'r-Ribeviyeti*, Dâru'l-Endâsi el-Hadrâe, Cidde.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar Temimî Mervezî, (1998), *Kavâtiu'l-Edille fi'l-Usûl*, Mektebetü't-Tevbe, Riyad.
- Subkî, Ebü'l-Hasan Takıyyüddin Ali b. Abdilkafi b. Ali, (1404), *el-İbhac fi şerhi'l-Minhac : şerh ala Minhaci'l-vûsul ila ilmî'l-usul li'l-Kadı el-Beyzavi*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut.
- , (1991), *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebibekir, (1403), *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut.
- Şafî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdri, (1990), *el-Üm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut.
- Şâtibî, Ebû İshak İbrâhim b. Musa b. Muhammed el-Girnati, (ty.), *el-Muvafakat*, Matbaatu'r-Rahmaniyye, Mısır.

Şebîlî, Yusuf b. Abdillâh, (2002), *el-Hadamâtu'l-Masrafiyye li İstismâri Emvâli'l-Umelâi ve Ah-kâmihâ fî'l Fikhî'l-İslâmî*.

-----, Yusuf b. Abdillâh, *el-İstismâr fî'l-Eshumi ve's-Senedât*.

Şeltût, Mahmûd, (2004), *el-Fetâvâ, Dâru's-Şurûk*, Kahire.

Şirbînî, Muhammed b. Ahmed b. el-Hatîb, (ty.), *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Meânî Elfâzi'l-Minhâc*, Dâru'l-Fikr, Beyrut.

Serahsî, Şemsu'l-eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl (1993), *el-Mebsût*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut.

Teyâlîsî, İbnu'l-Cârûd Süleyman b. Dâvud, (1999), *Müsnedi Ebî Dâvûd et-Teyâlîsî*, Dâru Hicr, Mısır.

Türk Hukuk Lügâtı, (1944), Maarif Matbaası, Ankara.

Tûfî, Süleyman b. Abdilkavî b. el-Kerîm, (1987), *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut.

Zebîdî, Ebû'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed Abdirrezzâk el-Hüseynî, (1973), *Tâcu'l-Ârûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Matbaadu Hükümeti'l- Kuveyt, Kuveyt.

Zebîdî, Ebûbekir b. Ali b. Muhammed el-İbâdî, (1322), *el-Cevhertü'n-Neyyire*, Matbaatu'l-Hayriyye, by.

Zerka, Ahmed b. Muhammed, (1989), *Şerhu'l-Kavâidi'l-Fikhiyye*, Dâru'l-Kalem, Dimeşk,

-----, (1997), *el-Medhalu'l-Fikhî'l-Âm*, Dâru'l-Kalem, Dimeşk.

Zerkâ, Mustafa Ahmed, (1420), Akdu'l-İstisnâ' ve Medâ Ehemmiyetihi fî'l-İstismârâtî'l-İslâmiyyeti'l-Muâsıra, *el-Mehedu'l-İslâmî li'l-Buhûs ve't-Tedrib li'l-Banki'l-İslâmî*, Cide.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddin Muhammed b. Bahadır b. Abdillâh (1405), *el-Mensûr fî'l-Kavâid*, Vizareti'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh el-Mısırî el-Hanbelî, (2002), *Şerhü'z-Zerkeşî alâ Muhtasari Hirâkî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut.

Zeylaî, Osman b. Alî b. Mahcen el-Bârî, (1310), *Tebyînu'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Matbaatu'l-Kubrâ el-Emiriyye, Kahire.

Zîr, Velid Salahüddîn, (2010), *davabiti'l-Hâceti'l-leti Tenzilü Menzilete'd-Darûrati ve Tatbîkuhâ alâ'l-İctihâdâtî'l-Muâsıra*, *Mecelletü Dimeşk lil Ulumi'l-İktisadiyyei ve'l-Kanûniyye*, cilt. XXVI; sayı.1.

Zuhaylî, Vehbe, (1985), *Nazariyyatü'd-darûrati's-Şerîa*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut.

Abdullah MOHAMMADI (*)

MEZAR-İ ŞERİF'TE YAŞAYAN HAZARALARDA AŞURA (AŞURE) GELENEĞİ

öz

Hız. Peygamber'den sonra Müslümanlar arasında Halifelik-İmamlık meselesinden dolayı "dini-siyasi" anlamda görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Söz konusu görüş ayrılıkları daha sonra İslam mezheplerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Mezheplerin oluşumunda etkili olaylardan biri ise Kerbela meselesidir. Bu bağlamda Muharrem ayında yapılan Kerbela olayı ile ilgili merasimler Caferi-Alevi topluluklar tarafından en önemli dini-mezhebi merasimlerin başına gelmektedir.

Her yıl Muharrem ayının birinci gününden başlayıp onikinci gününe kadar devam eden bir yas tutma merasimi olan Aşura merasimleri bütün Caferi-Alevi topluluklar tarafından düzenlenmektedir. Ana tema olarak Caferi-Alevi dünyasında Aşura merasimleri aynıdır. Ancak Hazaraların düzenlenmiş olduğu Aşura merasimlerinin düzenleniş şeklinde kültürel öğelerin dini öğelerden daha fazla görüldüğü ifade edilebilir. Hazaralarda diğer Caferi-Alevi topluluklarda olduğu gibi Aşura merasimleri coşkuyla düzenlenmektedir. Halk inancında Aşura merasimlerinin düzenlenmesi ve bu merasimlere bireyin katılması dini bir görev olarak algılanmaktadır. Caferi-Alevi dünyasında Muharrem ayına has Aşura merasimleri geleneksel bir hal almıştır. Dolayısıyla Aşura merasimlerine toplumun çeşitli katmanlarından bireyler katılmaktadır.

Aşura merasimlerinin düzenleniş şekli kültürel olmasına karşın merasimin yapılaş amacında “*dini-siyasi*” bir mesaj yatmaktadır. Aşura merasimleri siyasi aktörlerin boy gösterisine dönüşmüş durumdadır. Son iki yıl içinde Daeş tehdidi-ne rağmen binlerce Cafer-Alevi Aşura merasimlerine katılmak amacıyla Irak’ın Kerbela kentine gitmiştir. Aşura merasimi bölgede bulunan bazı ülkelerin siyasi manevralarına dönüşmüştür.

Bu çalışmada Hazaralarda Aşura merasimlerinin kültürel boyutu ele alınacak, halk arasında bu merasimlerin nasıl düzenleneceği ve Aşura gününde hangi faaliyetleri yapıp hangi faaliyetlerden uzak duracağı konusu ortaya konmaya çalışılacaktır.

anahtar kelimeler

Afganistan, Hazaralar, Aşura, Caferilik, Alevilik.

abstract

The Tradition of Ashura in Hazaras Living in Mazar-i Sharif

After the Prophet, differences of opinion in the 'religious-political' sense have emerged among Muslims due to the issue of Caliphate-Imamate. Later, such disagreements have prepared the ground for the emergence of Islamic sects. One of the influential events in the development of the sects is the issue of Karbala. In this context, the ceremonies related to Karbala in the month of Muharram is the primary one in the most important religious-sectarian ceremonies by Jafari and Alevi communities.

Every year starting from the first day of the month of Muharram and continuing until the 12th day, Ashura ceremonies which are in the sense of mourning ceremony are organized by all Jafari-Alevi communities. As the main theme, Ashura ceremonies are the same in Jafari-Alevi world. However, it can be stated that the cultural elements are more seen than those of the religious in the form of the organization of Ashura ceremonies by Hazaras. Ashura ceremonies are organized enthusiastically in Hazaras as in other Jafari-Alevi communities. The organization of Ashura ceremonies and the participation of individuals in these ceremonies are perceived as a religious duty in people's faith. Ashura ceremonies that are peculiar to the month of Muharram have become traditional in Jafari-Alevi world. Therefore, individuals from various strata of society participate in Ashura ceremonies.

Although the type of the organization of Ashura ceremonies is cultural, a "religio-political" message lies in the purpose of ceremonies. Ashura ceremonies have turned into the show-up of political actors. Despite the threat of ISIS (Islamic state of Iraq and the Levant) in the past two years, thousands of Jafari Alevi have gone to Iraq's Karbala to participate in Ashura ceremonies. Ashura ceremonies

have become political maneuvers of some of the countries in the region.

In this study, the cultural dimension of Ashura ceremonies in Hazaras is addressed and the questions of how to organize these ceremonies among the people, and of what activities are done and are avoided on the day of Ashura are put forward.

keywords

Afghanistan, Hazaras, Ashura, Jafarism, Alevism.

Giriş

Aşura günü, Kameri yılının muharrem ayının onuncu gününe denk gelmektedir. Aşura günü hem Sünni hem de Şii dünyasında çeşitli etkinliklerle anılmaktadır. Ancak Şii dünyasında siyasi-dini boyutu daha ön planda olmasından dolayı Aşura Şii mezhebiyle daha fazla özdeşleşmiştir. Dolayısıyla bugün Şii dünyasında Aşura veya matem merasimleri adı altında çeşitli ritüellere sahne olmuştur. Ancak Müslümanların diğer bir kısmında ise Aşura yeni yılın başlangıcı sayılmış ve merasimler de bu çerçevede düzenlenmiştir (Özlu, 2011: 194).

Genel kanaat şu ki Aşura gününde Hz. Eyyüb peygamberin çektiği hastalıklardan kurtulması, Nemrut tarafından Hz. İbrahim'i ateşe atılması, ateşin Allah'ın izniyle ona soğuk gelmesi, Hz. Yusuf'un kuyudan kurtarılması, Hz. Nuh'un tufandan kurtulması, Hz. Zekeriya'nın yaşlı olduğu halde bir erkek çocuğa sahip olması ve Hz. Hüseyin'in Kerbela'da Yezit tarafından şehit edilmesi gibi nice olaylar ve hikayeler anlatılmaktadır (Özlu, 2011: 194). Aşura gününde Hz. Hüseyin'in şehit edilmesi tarihi belgelerle sabittir. Ancak hikaye türündeki diğer olayların tarihi açıdan ispatlanması mümkün gözükmemektedir. İslam coğrafyasına baktığımızda zaman zaman Müslümanların, Yahudi ve Hıristiyanlarla birlikte yaşmalarının ortaya koyduğu bir sonuç olarak Aşura olayıyla ilgili hikayeler zaman içinde sözlü gelenekten yazılı kaynaklara geçmiş ve Müslümanların zihinlerinde yerleşmiş ve hatta kitaplara konu olmuştur. Aşura gününün kutsallığı ve önemini anlatan olaylar hiçbir tenkide ve eleştiriye tabi tutulmadan yazılı kaynaklara geçilmesi hususu ise ayrı bir tartışma konusudur (Baş, 2004: 169). Diğer taraftan da cahiliye Arap dönemindeki Muharrem ayında yapılan geleneklere göz atılması konunun iyi anlaşılması açısından önemli olduğu kanaatindeyiz.

Aşura, cahiliye Arap tarihinde milli bayramlardan biri olarak sayılmıştır. İslam'dan önceki Arap kültüründe Aşura kavramı ve Aşura günü vardı. O dönemdeki Araplar Aşura gününü kutlar en değerli elbiselerini giyer ve oruç tutarlardı. Ancak İslam'da ramazan orucu başlayınca Aşura gününde tutulan oruç yavaş yavaş önemini kaybetmeye başlamıştır. (Mohaddasi, 1417: 276).

İslam kaynaklarında Aşuranın önemini beyan eden hadislere rastlamak mümkündür. Abdullah b. Ömer'in rivayet ettiği bir hadise göre "Aşura cahiliye devri insanların oruç tuttuğu bir gündü. Fakat Ramazan orucu farz kılınca Rasulullah'a Aşura konusu sorulmuş, o da Aşura Allah'ın günlerinden bir gündür, dileyen bu günde oruç tutsun, dileyen tutmasın." Buyurmuştur (Hanbel, 1992: 29-30). Ancak cahiliye döneminde yaşayan Arapların kültüründe Aşura gününde oruç tutup tutmadıklarıyla ilgili bilgiler kesin değildir. Bu bağlamda Aşura orucunun dini bir etkenden ziyade Medine'de Yahudilerle birlikte yaşamın etkisi daha güçlü görünmektedir. Zira Hz. Peygamber, Yahudilerin Muharrem ayının 10. gününde tuttıkları Yom Kipur orucunu Müslümanların tutup tutmadıklarında bir sakınca görmemiştir. Müslümanların da Aşura orucunun tutmasında serbest bırakılmıştır (Baş, 2004: 171-172).

Bugünkü Yahudilere bakıldığında Yom Kipur orucu Eylül/Ekim ayının 10. gününde tutulmaktadır. Yahudiler Yom kipur orucunu akşam güneşi batmadan başlayıp bir sonraki günün yıldızları görününceye kadar oruçlu kalırlar (Baş, 2004: 172).

Aşuranın kutsallığı Hz. Hüseyin'in Yezit tarafından şehit edilmesinden sonra değişmiştir. Hakikaten Kербela olayı üzücü bir olaydır. Hz. Hüseyin'in Hz. Peygamberin ashabı denilen kişiler tarafından öldürülmesi İslam tarihi ve İslam inancı bakımından ayrıca önemlidir. Zira bu olay daha sonraki dönemde İslam mezheplerin oluşumunda siyasi-dini bir hal olarak Caferi-Alevi anlayışında farklı yorumlanarak inanç boyutu kazandırılmıştır.

1. Hazaraların İslam'ın kabulü ve Kutsal Saydığı Yerler

Hazaralarda Aşura geleneği konusuna geçmeden önce Hazaraların dini yapısıyla ilgili bazı bilgilerin verilmesi konunun daha iyi anlaşılması açısından önemli olduğu kanaatini taşımaktayız.

Hazaralar nüfus bakımından Afganistan'ın ikinci büyük nüfusa sahiptirler. Hazaralar, Hazaracat bölgesinde büyük oranda yaşamakla birlikte ülkenin diğer kentlerinde de yoğun olarak yaşamaktadırlar. Hazaraların %90'ı Caferi, diğer kalanı ise Hanefi ve İsmaili mezheplerine mensupturlar (Sajjadi, 1380: 59).

Hazaralar büyük bir olasılıkla Hz. Ali döneminde İslam dinine girmiştir. Hz. Ali'nin hilafeti döneminde yeğeni olan Ca'de b. Mahzumi Horasan valisi olmuştur. Gur ahalisi veya Hazaracat ahalisi bu dönemde İslam'ı yeni dinleri olarak kabul etmiştir. Gur ahalisi Müslüman olunca Gur'un (Hazaracat) idaresi eski yöneticileri olan Şenseb hanedanına verilmiştir. Ancak Muaviye döneminde Gurlular, yeni halifeye biat etmemiştir. Bunun üzerine Muaviye, Hekem b. Ömer komutasındaki orduyu H. 45 yılında Gurlular'ın üzerine yollamıştır (Yezdani, 1372: 73-75).

Hazaraların ne zaman Caferi mezhebini kabul ettikleri bilinmemektedir. Araştırmacılarından biri olan Aristor'e göre Hazaralar, Caferi mezhebini Taciklerden almışlardır. Vambery ve Schurmann'a göre Hazaralar, Şah Abbas Safevi (1589-1629) zamanında Caferi mezhebini seçmişlerdir. (Musevi, 1379: 110). Rus araştırmacılarından Timur Hanef'e göre Hazaralar, İslam dinine girdiklerinde Caferi mezhebini seçmişlerdir. Ona göre Hazaralar İslam dinine girmeden önce Budizm dinine mensuptular. Hulagü Han'ın büyük oğlu olan Gazan Han, 1294 yılında İslam dinine girdiğinde mezhep olarak Caferi mezhebini seçmiştir. Gazan Han, 1295 yılında Moğol tahtına geçtikten sonra Caferi mezhebini geliştirmesi için çabalamıştır. Gazan Han'ın oğlu olan Ebu Sait ve kardeşi olan Olcaytu Gazan Han'ın siyasetini takip etmişlerdir. Bugünkü Afganistan toprakları Gazan Han'ın hakimiyeti altındaydı. Hazaraların da Gazan Han döneminde Caferi mezhebini kabul ettikleri ihtimali daha güçlü görünmektedir (Garcistani, 1989: 75; Musevi, 1379: 109-111).

Hazaraların içerisinde Day Ziniyat ve Şeyh Ali Hazaralarının bazı boyları Hanefi mezhebine mensuptur. Kayan Hazaraları ise İsmaili mezhebine mensuplardır (Hanef, 1372: 43).

Bütün dinlerde kendi anlayış çerçevesinde ibadet yerleri vardır. İslam dininde camiler ve mescitler Müslümanların ibadet yerleri olarak öne çıkmıştır. Hazara halk kültüründe camiye verilen diğer isim ise "Minber" ve "Tekyehane" dir (A'mid, 1381: 414). Hazara kültüründe caminin dini boyutu yanında sosyal boyutu da söz konusudur.

Hazara kültüründe camilerin yanında "Ziyaretgah" ve "Nazargahlar" da önemlidir. Dini ve din olmayan bayramlarda bu tür mekanlara gidilir, merasim düzenlenir ve ibadet yapılır.

Ziyaretgah (ziyaret yerleri): Ziyaretgahlar şehitlerin, seyitlerin, dini şahsiyetlerin veya keramet sahibi birisinin defn edildiği yerlerdir. Caferi inancında imamların ve Ehli Beyt'in defn edildiği mekanlar kutsal sayılmıştır. Mekke ve Medine'nin yanı sıra Kербela, Necef, Meşhet ve Suriye'de bulunan Zeynebiyye gibi şehirler de kutsal sayılmıştır. Caferi inancında Hz. Peygamber, Ehli Beyt imamları, İslam büyükleri, evliyalar ve şehitlerin mezarlarının ziyaret edilmesi tavsiye edilmiştir (Şirazi, 1997: 123). Hazara halk kültüründe ziyaretgah ve nazargahlar da kutsal sayılmıştır. Mezar-i Şerif'in dışındaki şehirlerde Aşura günü merasimleri ziyaretgah veya nazargahlarda yapılmaktadır.

Nazargah: Nazargah mana itibariyle bakılma mekanı anlamına gelmektedir. Halk inançlarına göre imamların veya imamzadelerin (imamların çocukları) ziyaret ettikleri yerlerdir. Bu gibi yerleri Afganistan'ın çeşitli yerlerinde görmek mümkündür (Şirazi, 1997: 117). Afganistan'da bulunan ziyaretgah ve nazargahlar hem Sünniler hem de Caferiler tarafından ziyaret edilmektedir.

Menkıbet Hani (Menkıbet okuma): Menkıbet hani belli günlerde camilerde veya evlerde meddahlar tarafından okunmaktadır. Menkıbette yer alan şiirler Hz. Muhammed veya Ehli Beyt hakkında olabildiği gibi insanın bu dünyaya gelişiyle ilgili de olabilmektedir. Meddahların elinde bir baston bulunmakta ve okumaya başladığında cemaat arasında dolaşmaktadırlar. Meddahlar bastonu öptükten sonra şiirleri okumaya başlamaktadır. Bir görüşe göre menkıbet hani yaklaşık seksen yıl öncesinde ilk defa Caferi Kızılbaşlar arasında ortaya çıkmıştır. Menkıbet hani geleneğinin sufi şair olan Seyit Bülbül tarafından ortaya konduğu tahmin edilmektedir (Musevi, 1379: 118).

Geleneksel bir yapıya sahip olan Hazara toplumunda dini önderlerin, bireyin hayatında etkin rol oynadıkları görülmektedir. Dini önderler bazen hem dini hem de siyasi önder olarak ortaya çıkmışlardır. Dini önderler özellikle cihat döneminde insanları vaazlarıyla komünist rejime karşı birleştirmişlerdir.

Afganistan Devleti'nin yapmış olduğu reformlardan yeterince yararlanamayan ve bölgesinde 1980 yıllara kadar modern anlamda okul, hastane ve yol bulunmayan Hazaralar, kendilerini dini medreselerde yetiştirmişlerdir. Hazaralardan ilk kez müçtehitliğe yükselebilen Ayetullah Muhakkik Kabili olmuştur. Muhakkik Kabili 1980'li yıllarda komünistlere karşı savaşta etkin bir rol oynamıştır (Musevi, 1379: 254).

Afganistan'daki seyitler, kendilerini İmam Musa Kazım ve İmam Seccad Hazretleri'nin torunları olarak saymaktadırlar. Seyitler, bu bölgelerde Emeviler zamanında yerleşmişlerdir (La'li, 1372: 43).

Hazara toplumunda seyitlere büyük bir saygı gösterilmektedir. Bu durum seyit ile Hazara arasındaki sosyal ilişkiyi de yakından ilgilendirmektedir. Seyitler birer pir ve Hazaralar birer mürit durumundadır. Hatta her Hazaranın bağlanabildiği bir piri vardır. Mürit, pirini özel günlerde çağırmakta o da aileye manevi destek vermektedir. Aile manevi desteğin karşılığında piri mali destek vermektedir (La'li, 1372: 45).

Hazaracat'ın birçok yerinde seyitlerin ve şehitlerin türbeleri vardır. Bu türbelere halk tarafından büyük ilgi gösterilmektedir. Bu türbelere çeşitli günlerde gidilmekte ve dua edilmektedir.

2. Caferi- Alevi Kültüründe Aşura ve Matem Merasimleri

Matem veya yas tutma geleneği hem ilkel hem de modern toplumlarda çeşitli törenlerle varlığını sürdürmüştür. Eski Mısırlılarda yas ve cenaze törenleri kendilerine has merasimler düzenlenmekteydi. Bir kimse ölünce evin kadınları başlarına ve yüzlerine çamur sürerlerdi. Erkekler ise çıplak göğüslerine döverek sokaklarda dolaşırlardı. Yunan efsanelerinde de yas tutma günleri ve merasim-

leri vardı. Hz. Eyyüp'ün oğulları ve kızları ölünce onların üzüntüsünden elbisesini yırtmış ve saçlarını kesmiştir. Hıristiyanlıkta Hz. İsa için yas tutulduğu rivayet edilmektedir. Eski Türklerde de yas tutma merasimlerinin yapıldığı bilinmektedir. Bir kimse ölünce onun üzüntüsünden saçlarını keser, elbiselerini yırtar ve yüksek sesle ağlardı. Buradan anlaşılmaktadır ki matem veya yas tutma merasimleri kültürden kültüre değişmekle beraber ölen kişinin mevkisine göre yasin süresi değişmektedir (Topaloğlu, 2010: 501-503).

İslam tarihinde ise Aşura matemini en bilineni ve en meşhurdur. Caferi-Alevi kültüründe Muharrem ayının 10. günü olan Aşura gününde Hz. Hüseyin'in şehit edilmesi olayından dolayı önemli bir gündür. Caferi-Alevi inancına göre Aşura yas tutma günüdür. Zira bugünde Hz. Peygamber'in torunları acımasızca Yezit tarafında şehit edilmiştir. Bu tür merasimlerde Hz. Hüseyin'i şehit edenlerin kötülüklerini söylemek ve Kerbela'da şehit düşenleri anmak amacıyla dini temalı törenler düzenlenmektedir (Topaloğlu, 2010: 505). Ancak Emeviler Aşura'nın önemini ve etkisini Hz. Ali taraftarları arasında kırmak için Aşura gününü eski cahiliye Arap toplumundaki gibi bayram olarak saymış ve birbirlerini tebrik etmişlerdir (Baş, 2004: 175).

Aşura gününde Hz. Hüseyin'in şehit edilmesinden sonra Caferiler tarafından Muharrem ayı ve bir mekan olarak Kerbela önem kazanmıştır. Her yıl İslam dünyasının çeşitli ülkelerinde düzenlenen Aşura ve matem merasimleri Hz. Hüseyin'in yolu ve insanlığa verilen mesajın tazelandığı ve tekrarlandığı bir durum olmuştur. Ancak Hz. Hüseyin'in şehit edilmesinin ilk yıllarında sadece Hz. Hüseyin'in intikamını alma ahdinin tazelandığı bir gündü (Baş, 2004: 175; Apak, 2012: 107-109). İslam mezheplerinin dini-politik ilkesi çerçevesinde ilkelerini belirledikten sonra Aşura ve Kerbela olayı da farklı yorumlamalara sebep olmuştur. Buna örnek olarak Biruni Emeviler döneminden Aşura günü ile ilgili şu rivayeti nakletmektedir:

“Ümeyyeoğulları Aşure gününde yeni elbiseler giydiler, süslendiler, sürme çektiler, bayram yaptılar, davet ve ziyafet verdiler, helva ve tatlılardan tattılar. Bu adet, halk arasında Emevilerin iktidarı boyunca devam etti. Emeviler'den sonra da varlığını sürdürdü. Şiiler ise şehitlerin efendisinin (Hz. Hüseyin) öldürülmesine bir hüznün olarak feryat ediyorlar, ağlıyorlar, Medinetü's Selam (Bağdat) ve emsali şehir ve bölgelerde bu hüznü izah ediyorlar ve Kerbela'da bulunan mübarek kabrini ziyaret ediyorlardı. Bu günde ev eşyalarını ve kap kacaklarını değiştirmiyorlar, Muharrem'in dokuzuncu günü de oruç tutuyorlardı” (Baş, 2004: 175).

Caferilerce Hz. Hüseyin'in şehit edildiği yer olan Kerbela kutsallaştırılmış ve Hz. Hüseyin'in hayatı ve şehit edilişi efsaneleştirilmiştir. Caferi-Alevi inancında Hz. Hüseyin ve Kerbela ile ilgili hikayeler, mersiyeler, menkıbeler ve gül-

banklar asırlarca devam etmiştir. Kerbela olayında bazı sırların ve hikmetlerin varlığından bahsedilmiştir. Hz. Hüseyin ile ilgili eserler yazmak ve Kerbela şehitleri için yas tutmak bile sevap kazanma aracı olarak görülmüştür. Kerbela şehitlerinin önemi İmam Rıza'nın bir sözünde şöyle geçmektedir: “*Kim ki Aşura gününde yas tutarsa ve Kerbela şehitleri için ağlarsa, Allah kıyamet gününde bugününü onun mutluluk günü kılar*” (Mejlesi, (tarihsiz): 95). Dolayısıyla Caferi-Alevi imamları Aşura gününde yas tutmuş ve takipçilerini yas tutmaya ve Hz. Hüseyin'in mezarını ziyaret etmelerini tavsiye etmişlerdir.

Aşura kültüründe yas tutma geleneği Caferi-Alevi topluluklarında gelenek-selleşmiş sosyal bir davranıştır. Dolayısıyla Aşura kültürü ve yas tutma geleneği zaman ve mekana göre değişiklik arz edebilir. Aşura kültüründeki değişmeyi anlayabilmek için çeşitli dönemlerde Aşura çerçevesinde şekillenen Aşura edebiyatına bakıldığında Aşura ile sosyo-politik durumlar arasında karşılıklı ilişki ve etkileşim bulunmaktadır. Bu bağlamda her dönemin zihinsel değişimin bireylerin halk inançları üzerinde ve özellikle Aşura ve yas tutma geleneği üzerindeki yapıcı etkisi ve rolü bulunmaktadır. Buradan hareketle Caferi-Alevi toplulukları ne zaman ki siyasi ve eylem odaklı bir topluluk olarak öne çıkmışsa Aşura edebiyatı ve okumaları daha çok siyasi eksenli bir karaktere bürünmüştür. Aşura'nın mücadelecı ruhu yazılı ve sözlü kültürün bir özelliği denenebilir. Dolayısıyla Aşura'nın vermiş olduğu mücadelecı mesaj Caferi-Alevi toplulukların hangi tarihi ve sosyal durumlarda olursa olsun, Aşura olayı bu toplulukları politize edebilmiştir (Cheshmehye Khorshid, 1374: 429).

Hz. Hüseyin şehit edildikten sonra başı Şam'a gönderilmiş, başsız bedeni ise 6 aylık oğlu Ali Asger ile birlikte Kerbela'da defn edilmiştir. Daha sonra mezarın üzerinde türbe yapılmıştır. Türbenin üzerinde altın kaplamalı muhteşem bir kubbe mevcuttur. Aynı zamanda da türbenin etrafında yapılan camiler, mescitler ve külliye de eklenmiştir. Kerbela eskiden beri mezhep farkı olmadan bütün Müslümanların ziyaret ettikleri bir yerdi. Eskiden hacılar hac dönüşünde Kerbela'ya uğrar ve ziyaret ederlerdi. Dolayısıyla Hz. Hüseyin'in mezarını ziyaret etmenin adabı ve ziyaret kültürü gelişmiştir. Örneğin Hz. Hüseyin'in mezarını ziyareti esnasında okunan ziyaretnameyi ve 2 raket kılınan namazı söylemek mümkündür.

Kerbela olayı hem Sünni hem de Caferi-Alevi yazarlar için ilham kaynağı olmuştur. Safeviler döneminde Sünni bir sufi olan Hüseyin Vaezi Kaşefi “*Maktal Ravze Aşşuhada*” adlı eserini Hz. Hüseyin ile ilgili yazmıştır. Caferi dünyasında Aşura merasimlerinde kaşefi'nin kitabında Hz. Hüseyin ile ilgili mersiyeler ve hikayeler hala okutulmaktadır (Büyükkara, 2010: 386-387) Son dönemlerde Kerbela olayı ve Hz. Hüseyin'in şehit edilişi Caferi-Alevi inancıyla özdeşleştirildiğinden dolayı mezhebi bir hal almıştır.

Caferilere göre Emeviler ve Abbasiler döneminde Hz. Hüseyin için yas tutma merasimleri yasak durumdaydı. Ancak Caferi-Alevi toplulukları fırsat buldukça Aşura gününde yas tutmuşlardır. Örnek olarak Büveyhliler döneminde Şiilerin siyasi gücü ellerinde bulunması nedeniyle Bağdat'ta devletin emriyle Aşura gününde şehrin pazarları, dükkanları ve lokantaları tatil edilmiş, kadınların siyah elbiseler giymeleri emredilmiş ve bütün insanlar yas tutmaya ve mersiye okumaya mecbur edilmiştir. Büveyhliler döneminde Aşura matem merasimleri hem içerik hem de şekilsel olarak daha görkemli törenlerle matem merasimleri düzenlenmiştir (Qomi, (Tarihsiz): 196).

Aşura merasimleri Büveyhlilerden sonra Fatimiler döneminde de matem ve yas günü olarak çeşitli merasimler düzenlenmiştir. Ancak Aşura günü Emeviler döneminde olduğu gibi Eyyübiler döneminde de sevinç günü olarak kutlanmaya başlanmıştır. Safeviler Şii mezhebini bir devlet mezhebi olarak benimsemeleri Aşura gününü matem ve yas tutma günü olarak benimsenmiş ve matem törenleri düzenlenmiştir (Baş, 2004: 178). Bu bilgilerden anlaşılmaktadır ki Aşura merasimleri yüzyıllardan beri ana şeklini değiştirmeden iki mezhebin taraftarları tarafından törenler ve merasimler düzenlenmiştir. Ancak Aşura günü bir yas günü veya bir sevinç günü olsun provokasyonlardan uzak bir ortamda birbirlerinin görüşlerine saygı çerçevesinde merasimlerin düzenlenmesi her Müslüman'ın arzuladığı bir şeydir.

Aşura matem merasimleri Sünniler ve Şiiler arasında zaman zaman gerginliğe ve iki mezhep taraftarları arasında kanlı çatışmalara sebep olmuştur. 2005 yılında Afganistan'ın Herat şehrinde Aşura günü merasimlerinde bir grup "yaşasın Ömer b. Sa'd" pankartlarıyla Aşura merasimlerine katılan Caferi gençlere tahrik ederek iki grup arsında çatışma çıkmış her iki gruptan ölenler ve yaralananlar olmuştur (Garcistani, 2016: <http://daikondi.blogfa.com/post-21.aspx>).

Caferi-Alevi kültüründe Aşura günü hak ve batılın mücadelesi günüdür. Onlara göre Hz. Hüseyin ve 72 arkadaşı İslam'ın o günkü durumunu düzeltmek için canlarını feda etmişlerdir. Gerçi Aşura bir gündür ancak onun etkisi asırlarca devam etmiş ve bundan sonra devam edeceği görünmektedir (Musevi, (Tarihsiz): 57). Dolayısıyla Aşura meselesi Caferi-Alevi kültüründe dini bir olay olduğu kadar aynı zamanda sosyo-politik bir olaydır.

3. Mezar-i Şerif'te Aşura (Aşure) Geleneği

Mezar-i Şerif, Belh ilinin en büyük kentidir. Mezar-i Şerif, ülkenin kuzeyinde yer almaktadır. Bir rivayete göre Hz. Ali bu şehirde denf edilmiştir. Bundan dolayı bu şehrin adı Mezar-i Şerif (Şerif Mezar) olmuştur. Mezar-i Şerif'te Hz. Ali'ye nispet edilen türbe, türbenin etrafında bir külliye ve bir cami bulunmaktadır (Tabende, "Mezar-i Şerif, Barghahe Mensub Be İmam Ali", 17.12.2015, <http://www.bsharat.com/id/1/3/4.html>). Hz. Ali türbesi bütün Müslümanlar tarafın-

dan ziyaret edilmektedir. Afganistan'ın şehirleri arasında Mezar-i Şerif Hz Ali türbesinden dolayı kutsal sayılmıştır.

Mezar-i Şerif'te demografik yapı itibariyle Afganistan'da yaşayan bütün etnik grupların varlığı hissedilmektedir. Ancak şehrin ana unsurunu Hazaralar başta olmak üzere Tacikler ve Özbekler oluşturmaktadır.

Daha önce Hz. Ali türbesinde Aşura (Aşure) merasimlerinin düzenlenmesine izin verilmemekteydi. Ancak 2002 yılından bu yana Aşura merasimleri türbenin avlusunda düzenlenmektedir.

Caferi inancına göre İslam yolunda şehit düşenlerin ve özellikle Kербela şehitlerinin İslam için yaptıklarının unutulmaması gerekir. Dolayısıyla bu tür merasimler İslam'ın bekası ve devamını sağlamaktadır. Nitekim Caferi mezhebinde bu tamamen mektebi bir olay halini almıştır (Şirazi, 1997: 124-127).

Hız. Hüseyin için yas tutma geleneği Ahmet İbn-i Babuıe (963) zamanında sistemleştirilmiş ve günümüze kadar yapılan Aşura merasimleri canlılığını korumuştur (Poladi, 1381: 219).

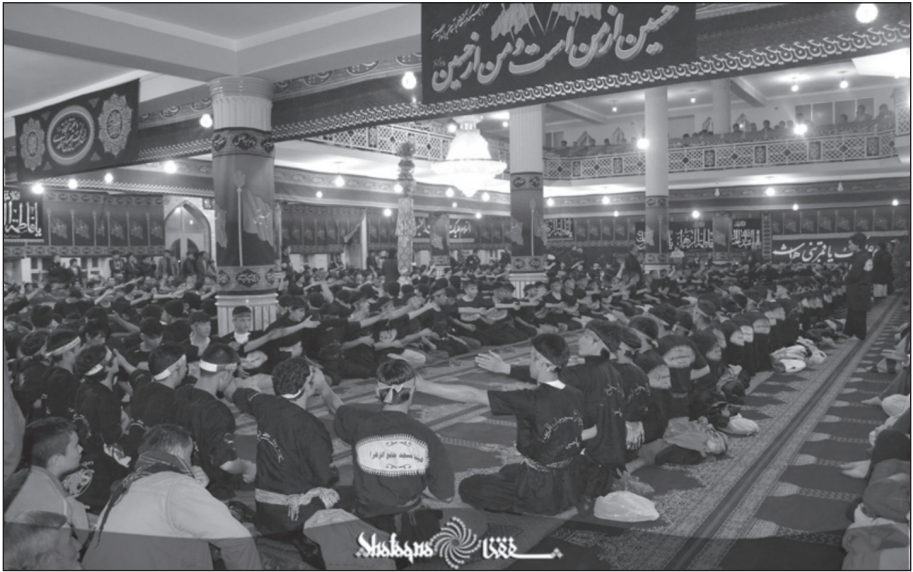
İslam dünyasında en acı olaylardan biri Hız. Peygamber'in torunu olan Hız. Hüseyin'in Kербela'da Yezid tarafından acımasızca şehit edilmesidir. Bu ay Caferiler ve Hazaralar için yas tutma ayıdır. Hazaralar Muharrem ayı boyunca ve özellikle 9. ve 10. günlerinde çalışmazlar, para kazanacak hiçbir şey yapmazlar, yolculuğa çıkmazlar, düğün ve eğlenceli işler düzenlemezler, dedikodu yapmazlar, Aşura gününde öğlene kadar oruç tutarlar ve kısacası günah sayılabilecek her şeyden uzak durmaya çalışırlar (Amoli, (Tarihsiz): 394; Fazeli, 15.06.2015, Mezar-i Şerif/Afganistan).

Muharrem'in birinci gününden başlayıp Muharrem'in onikinci gecesine kadar devam etmektedir. Kadınlar da kendi aralarında toplamış oldukları un ve yağ ile helva yaparlar ve orada bulunan herkese dağıtırlar. Mahallede bulunan herkes veya yakın akrabalar sırayla adağını keser ve pişirdikten sonra dağıtırlar (Fatma Evaz, 15.06.2015, Bamyan/Afganistan).

Muharrem ayı girmeden önce her caminin mütevelli heyeti toplanmakta, Muharrem merasiminin güzel geçmesi için fikir alışverişinde bulunmaktadır. Bu toplantıda merasime katılanların karşılanmasından tutunuz merasimde kimlerin meddahlık yapacağı, hangi hocanın konuşma yapacağı gibi konular konuşulmaktadır. Aşura merasiminde gençlerin aktif rol aldıkları görülmektedir. Bu toplantıda camiye veya tekyehaneye mensup olan gençlerin hepsinin görevleri belli olur. Mütevelli heyetinin nezaretinde gençler camiye merasim için hazırlanmaktadır. Caminin iç ve dış cephesi siyah bezlerle donatılmaktadır. Bezlerin üzerinde Hız. Hüseyin'in sözleri ve Hız. Peygamberin Kербela ve Hız. Hüseyin'le ilgili söylemiş olduğu sözler yazılmaktadır. Aynı zamanda şehrin sokakları da siyah bezlerle donatılmaktadır. İnsanlar Muharrem ayı boyunca siyah elbiseler giymektedirler. Siyah bez ise yası simgelemektedir (Buman Ali Mohammadi, 20.07.2015, Mezar-i Şerif/Afganistan).

Her caminin içinde Hz Abbas'ın Kerbela'da taşıdığı sancağı temsilen bir sancak bulunmaktadır. Hazaralar Hz. Abbas'ın sancağına "Alam" derler. Alam her Hazara camisinde bulunmaktadır. Alam kırmızı ve yeşil bezlerle donatılmakta ve caminin ortasında dikilmektedir. Camiye her gelen bu Alam'ı ziyaret etmektedir. Muharrem ayının dışında da Alam camide bulunmakta herkes tarafından ziyaret edilmektedir. Bir Hazara için Hz. Abbas'ın sancağını temsil eden bu Alam çok önemlidir. Zira biri bir sorunla karşılaştığında Alam'ı ziyaret ederek sorunun mutlaka çözüleceğine inanılmaktadır. Eğer bir evde hasta bulunuyorsa Alam'da asılan bezleri şifa niyetinde alıp hastanın boynuna asarlar. Böylece hastanın Hz. Abbas'ın yardımıyla çabucak şifa bulacağına inanırlar (Hacı Mirza, 20.07.2015, Mezar-i Şerfi/Afganistan).

Muharrem ayının birinci gecesinden itibaren merasimler başlanmaktadır. Akşam namazından sonra herkes en yakın camiye veya tekyehaneye gitmektedir. Merasim bir hocanın Ehl-i Beyt vasfıyla ilgili konuşmaları ve şiirleriyle başlanmaktadır. Hocanın son bölümde okuduğu şiirler ve konuşmalar ise Hz. Hüseyin ve Kerbela şehitleriyle ilgili olacaktır. Muharrem'in ilk gecesinden itibaren Hz. Hüseyin'in Kerbela'ya nasıl ve ne amaçla geldiğini anlatan konuşmalarla devam etmektedir. Hocanın konuşmaları bittikten sonra merasimin ikinci bölümü başlamak üzere cemaat dikdörtgen yüz yüze bakacak şekilde dizlerin üzerinde oturarak merasimin ikinci bölümü başlanmaktadır.



Sinezani merasiminden bir görüntü

Aşura merasimlerinde ikinci bölümünün adı ise "Sinezani"dir. Elleriyle göğsüne vuranın adı ise Sinezendir. Bu bölümde herkes yerini aldıktan sonra bir

meddah veya mersiye okuyan kişi Hz. Hüseyin ve ailesi veya Kerbela olayıyla ilgili şiirleri belli bir ritim ve düzen içerisinde okumaya başlar. Cemaat ta meddahın okuduğu şiirlerin ritmine göre elleriyle göğüslerine yavaş yavaş vurmaya başlarlar. Yaşlı, sakat veya oturmakta zorlanan kimselerin oturmaları için caminin bir köşesinde sandalyeler bulundurarak bu kişilerin merasime katılmaları sağlanmaktadır. Sinezani merasimi devam ederken sinezenlerin ve merasimlere katılanların su ihtiyacını sağlamak amacıyla “*Sakkalar*” vardır. Bu sakkalar ellerinde sürahi ve bardaklarla sinezenlerin arasında dolaşmaktadırlar. Aşura merasimlerinde Sakka görevi önemlidir. Zira Kerbela olayında Hz. Hüseyin, ailesi ve arkadaşlarına su vermemek için Yezid ordusu tarafından su kesilmişti. Hz. Abbas, Hz. Hüseyin’in küçük kızının susuzluğunu dayanmayıp Muharrem ayının 7. gecesinde su almak için yola çıkar, su matarasını doldurur ancak dönerken yolda Yezid askerleri tarafından şehit olur. Dolayısıyla Kerbela’da su getiren veya Kerbela’nın sakkası Hz. Abbas’tır. Bu bağlamda Aşura merasimlerinde Sakkalar Hz. Abbas’ı temsil eder ve onlar için kutsal bir görevdir. Aynı zamanda Hz. Abbas, bütün hacetleri veren bir kimse olarak “*Babul havaic*” lakabı vardır. Dolayısıyla bütün istekleri cevap veren ve duaları kabul eden bir kimsenin işini temsilen yapmak ayrıca önemlidir (Ahund Ahmadi, 20.07.2015, Mezar-i Şerif/Afganistan).

Muharrem ayının 12. gecesine kadar merasimler devam ederken diğer taraftan insanlar her akşam bir adak keser, bu adaklar Hz. Hüseyin, ailesi veya Hz. Abbas adına kesilir (Bib Bas Gül, 20.07.2015, Mezar-i Şerif/Afganistan).

Aşura merasimlerinde Muharrem ayının 7. gecesi diğer gecelerden farklı olarak sancak taşıma “*Alam kaşi*” merasimi yapılmaktadır. Muharrem ayının 6. gecesinde, merasim bittikten sonra mütevellî heyetinin daha önce belirlediği kişiye Alam’ı verir. Belirlenen kişi Alam’ı kendi evine götürür. Muharrem ayının 7. gecesinde gençlerden oluşan bir topluluk Alam’ı almak için kişinin evine gider. Gençlerden birisi Alam’ı omuzlar diğer gençler ise meddahın okuduğu şiirlerle göğüslerine vura vura yüksek sesle “*Ya Abbas*” diyerek Alam’ı camiye getirip yerine asarlar (Molla Hasan, 20.07.2015, Mezar-i Şerif/Afganistan).

Muharrem ayının 10. gecesi ve gündüzü ayrıca önemlidir. Artık Aşura gecesidir. Aşura gecesinde duygular doruk noktasına ulaşır. Bütün camiler, tekyehaneler ve cem evleri insanlarla dolup taşmaktadır. Muharrem ayının 10. Gününde yani Aşura günü merasimi sabah erkenden başlamaktadır. Sabah erkenden herkesin mensup olduğu camide, tekyehane veya cem evlerinde toplanırlar. İnsanlar sokağın iki tarafında yüz yüze bakacak şekilde saf tutarlar. Aşura merasiminde caminin önünde iki saf şeklinde düzeni “*Deste*” adı verilmektedir. Genel olarak yaşlı biri tarafından Alam omuzlanır. Alam’ı taşıyan kişi Destenin önünde yer alır. Bir meddahın şiirleriyle herkes göğüslerine vurmaya başlar ve Hz. Ali’nin türbesine doğru hareket ederler. Mezar-i Şerif’te ne kadar cami, ve tekyahane varsa kendi Alamlarıyla birlikte Hz. Ali’nin türbesine gelir-

ler. Hz. Ali'nin türbesinin avlusunda bütün Alamlar bir yerde toplanır. Alam'ı getiren kişi, Alam'ın yanından ayrılmaz ve merasimin sonuna kadar Alam'ın yanında durur (Ahund Afkari, 20.07.2015, Mezar-i Şerif/Afganistan).



Bütün Alamların toplandığı yerden bir görünüm

Mezar-i Şerifteki bütün camilerin Desteleri Hz. Ali'nin türbesine geldikten sonra Aşura merasimi başlamış olur. İlk önce bir hoca Aşura olayıyla ilgili konuşmalar yapar. Aşura'nın öneminden bahseder. Daha sonra bütün Deste üyeleri dizlerin üzerinde oturarak arka arkaya saf tutarlar (Mohammad Hoseyin, 20.07.2015, Mezar-i Şerif/Afganistan).



Hz. Ali türbesinin içinde dizleri üzerinde oturan sinezenler

Her camiye temsilen bir meddah bu merasimde belli ritim ve düzen içinde şiir veya mersiye okumaya başlar. Sinezenler de elleriyle göğüslerine vurmaya başlarlar.

Aşura gününde Hz. Hüseyin'in 6 aylık bebeği Ali Asger de şehit olmuştur. Ali Asger'i temsilen bebeği olanların kendi bebeklerini beyaz kundağın içinde başını "Ya Ali Asger" yazılı yeşil bir bezle bağlayıp merasime getirirler (Ahund Mohammad Ali, 20.07.2015, Mezar-i Şerif/Afganistan).



Ali Asger'i temsilen küçük bir bebek

Aşura merasimlerinde kadınların da büyük bir coşkuyla katıldıkları görülmektedir. Kadınlar camilerde kendilerine ayrılan bölümde erkeklerle birlikte Sinezeni merasimlerine katılmaktadırlar. Ancak erkekler gibi saf tutmazlar (Zakiye, 20.07.2015, Mezar-i Şerif/Afganistan).

Sonuç

Afganistan, yaşayan farklı etnik gruplarıyla, farklı dini-mezhebi anlayışlarıyla ve farklı kültürleriyle adeta mozaik bir ülke görünümündedir. Ülkede yaşayan etnik unsurların yıllarca birlikte yaşadıklarını, birbirlerinden etkilendiklerini ve tehlike durumlarında birlikte ve aynı cephede vatanlarını koruduklarını ifade edebiliriz. Ülkede bazen despot rejimler veya din adına ahkam kesen örgütler iş başına gelmiştir. Despot rejimlerin ve dini örgütlerin dönemlerinde en kırılgan yapı ise çoğunluğunun dışında farklı dini ve mezhebi anlayışlara sahip olan kesim olmuştur. 1893 savaşlarında Abdurrahman Han'ın Hazaralara yönelik müftülerden aldıkları tekfir fetvası sonucunda binlerce Hazara öldürülmüş, göçe zorlanmış veya mezhebini değiştirmek zorunda kalmıştır. 1998 yılında Ta-

liban tarafından Hazaralara yönelik tekfir fetvası tekrarlanmıştır. Bu fetvanın sonucunda binlerce Hazara Mezar-i Şerif kentinde öldürülmüştür. Ülkede Sihler gibi dini azınlıkların haklarına da ihlal edilmiştir. Bu tür ortamlarda farklı dini ve mezhebi anlayışlara sahip olan etnik grupların bu dönem içinde dini merasimlerini düzenleyememişlerdir.

2002 yılından sonra bütün dini ve mezhebi anlayışlar anayasanın güvencesi altına alınmıştır. Artık Afganistan'da bütün dini ve mezhebi anlayışların kendi dini fikirleri doğrultusunda serbestçe ve özgürce hareket edebilecektir.

Afganistan'ın en önemli kentlerinden biri olan Mezar-i Şerif kenti ülkenin kuzeyinde yer almaktadır. Bu şehirde Hazaralar yoğun bir şekilde yaşamaktadırlar. Mezar-i Şerif'i önemli kılan Hz. Ali'ye nispet edilen türbe ve bu türbenin etrafında oluşan külliye, bahçe ve camidir. Hz. Ali'nin türbesi hem Caferiler hem de Sünniler tarafından ziyaret edilmektedir. Hz. Ali'nin türbesine her haftanın çarşamba günlerinde sadece kadınlar tarafından ziyaret edilmektedir. Çarşamba günleri türbeye ve türbenin bahçesine erkeklerin girmeleri yasaktır. Bu gelenek yıllardan beri devam edilmektedir.

2002 yılından bu yana Mezar-i Şerif'te yaşayan Hazaralar Aşura gününün merasimlerini türbenin avlusunda düzenlemektedirler. Aşura günündeki merasimler Mezar-i Şerif'in çeşitli semtlerinden Destelerin gelmesiyle başlanır. Aşura merasimlerinin Hz. Ali türbesinde düzenlenmesi adet olmuştur. Ülkede diğer etnik unsurların Aşura merasimlerinin düzenlenmesine tepki vermemekle birlikte bu tür merasimlere katılmaya çalışırlar.

Notlar

- (*) Yrd. Doç. Dr., Ardahan Üniversitesi İnsani Bilimler ve Edebiyat Fak. Sosyoloji Bölümü,
E-mail: abduallahmoh2000@gmail.com.

Kaynaklar

- A'mid, Hasan, Ferhangi Farsi A'mid, Tahran, H. 1381.
Amoli, Hor, (Tarihsiz), Vasail Al Shia', Cilt 10.
Apak, Adem, İslam Tarihi (Emeviler Dönemi), İstanbul 2012.
Baş, Eyüp, "Aşure Günü, Tarihsel Boyutu ve Osmanlı Dini Hayatındaki Yeri Üzerine Düşünceler", AÜİFD, XLV, S: 1, 2004.
Büyükkara, Mehmet Ali, "Çağdaş Şia Düşüncesinde Kerbelâ'nın Problemleri Mirası: İmam Hüseyin'in Kazanmak İçin mi Yoksa Canını Feda İçin Ayaklandı", Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ (Tarih Bilimleri), Ed. Alim yıldız, Sivas 2010.
Cheshmehye Khorshid, Vija Nameyi Ashuraye Hoseyni, Daftere Avval 1374.
Garcistani, Muhammed İsa, Hazara ve Hazaristan, Koveyte, 1989.
Hanbel, Ahmed, Müsned, C. VI, İstanbul 1992.
Hanef, Timur, Tarihî Milli-yi Hazara, Çev. Aziz Tuğyan, İran, H. 1372.

- La'li, Ali Dad, Seyri Der Hazaracat, Kum, H. 1372.
Mejlesi, Mohammad Baqer, (Tarihsiz), Beharul Anvar, Cilt 45.
Mohaddasi, Javad, Farhange Ashura, Qom-İran 1417.
Musevi, Ruhullah, (Tarihsiz), Sahifeyi Nur, Cilt 2.
Musevi, Seyit Asker, The Hazaras of Afghanistan An Historical, Cultural, Economic and Political Study, Çev.Esedullah Şefai, Tahran, H. 1379.
Özlü, Zeynep, “*Osmanlı Devletinde Tekkelere Bir Bakış: Aşure Geleneği*”, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, S: 57, 2011.
Poladi, Hasan, The Hazaras, Çev.Ali Alemi Kermani, Tahran, H. 1381.
Qomi, Abbas, (Tarihsiz), Safinetul Behar, Cilt 2.
Sajjadi Seyed Abdul Qayum, Jame’a Shinasi Afghanistan, Kum 1380.
Sarıkaya, M. Saffet, İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler, Isparta, 2001.
Şirazi Nasir Mekarim, İnançlarımız, Çev. İsmail Bendiderya, İstanbul, 1997.
Topaloğlu, Fatih, “*Şia’da Kerbela Mateminin Ortaya Çıkışı ve Eski İran Kültürüyle İlişkisi*”, Çeşitli Yönleriyle Kerbela (Tarih Bilimleri), Ed. Alim yıldız, Sivas 2010.
Yezdani, Hac Kazım, Pejuheş Der Tarihî Hazaraha, C.I, Kum, H. 1372.

Sözlü Kaynaklar

- Afkari, Ahund, Mezar-i Şerif’te yaşamaktadır, Din adamı, 38 yaşında, 20.07.2015.
Ahmadi, Ahund, Mezar-i Şerif’te yaşamaktadır, Din adamı, 55 yaşında, 20.07.2015.
Evez, Fatma, Bamyân şehrine bağlı bulunan Yekavleğ ilçesinin Çemen köyünde yaşamaktadır, tahsili yoktur, 60 yaşında, 15.06.2015.
Fazeli, Mezar-i Şerif’te yaşamaktadır, din adamı, 65 yaşında, 15.06.2015.
Gül, Bibi Bas, Mezar-i Şerif’te yaşamaktadır, tahsili yoktur, 75 yaşında, 20.07.2015.
Hasan, Molla, Mezar-i Şerif’te yaşamaktadır, Din adamı, 45 yaşında, 20.07.2015.
Hoseyin, Mohammad, Mezar-i Şerif’te yaşamaktadır, tahsili yoktur, 60 yaşında, 20.07.2015.
Mirza, Hacı, Mezar-i Şerif’te yaşamaktadır, tahsili yoktur, 55 yaşında, 20.07.2015.
Mohammad Ali, Ahund, Mezar-i Şerif’te yaşamaktadır, Din adamı, 58 yaşında, 20.07.2015.
Mohammadi Buman Ali, Mezar-i Şerif’te yaşamaktadır, tahsili yoktur, 60 yaşında, 20.07.2015.
Zakiye, Mezar-i Şerif’te yaşamaktadır, tahsili yoktur, 70 yaşında, 20.07.2015.

İnternet Kaynakları

- Tabende, Sultan Hoseyin, “*Mezar-i Şerif, Bargahe Mensub Be İmam Ali*”, <http://www.bsharat.com/id/1/3/4.html>, Erişim Tarihi 17.12.2015.
Garcistani, Tavassuli, “*Hadeseye ruze Aşura Çegune be Vuku Peyvast*”, <http://daikondi.blogfa.com/post-21.aspx>, Erişim Tarihi 24.02.2016)

Ahmet DOĞAN (*)

ELEŞTİREL DÜŞÜNMEYİ GELİŞTİREN YÖNTEMLER VE ÖĞRENCİLERİN BU YÖNTEMLERE KARŞI TUTUMU

öz

Bu çalışmada eleştirel düşünmeyi geliştiren yöntemlerin nasıl uygulanabileceği üzerinde durulmuştur. Uygulama alanı olarak da İlahiyat Fakültesi müfredatında yer alan İslam İnanç Esasları dersi seçilmiştir. Çalışmamızda, İslam İnanç Esasları dersinin konuları itibarıyla eleştirel düşünmeyi barındırdığı örneklendirilmiş, böylece İslam İnanç Esasları dersinin eleştirel düşünmeye uzak olmadığı değerlendirilmiştir. Daha sonra eleştirel düşünmeyi geliştiren yöntemlerle İslam İnanç Esasları dersi konularının nasıl işlenebileceği örnek ders işleyişleriyle anlatılmaya çalışılmıştır. Uygulamalar sırasında öğrencinin yöntemlere nasıl baktığının olumlu ve olumsuz yönleriyle sorgulandığı bir anketin verileri paylaşılmıştır. Sonuç olarak İslam İnanç Esasları konularının soyut olması eleştirel düşünmenin karakteriyle uyumsuzdur. Çabuk Yaz, Çift Girişli Günlük ve Dolaş Buluş-Herkesle Konuş yöntemlerinin bu ders öğretiminde uygulanmasının bilginin kalıcılığı, empati kurma, zihinde yeni fikirler oluşturma, kavramlar arasında bağlantı kurma, delillerin kuvvet derecesini ölçme vb. yönlerden yararlı olduğu görülmüştür.

anahtar kelimeler

Yapılandırmacılık, Eleştirel Düşünme, Çabuk Yaz, Çift Girişli Günlük, Dolaş Buluş-Herkesle Konuş.

abstract

Methods for Promoting Critical Thinking and The Attitude of Students Towards This Methods

In this study, It was focused on how to apply the methods developing critical thinking. Islamic Tenets Course has been selected as the application area located in the curricula of the Faculty of Theology. In our study, Islamic Tenets course has illustrated by the hosting critical thinking as issues. Thus, it is evaluated whether the Islamic Tenets course away critical thinking. Then, It has been explained with examples how lessons can be processed functioning Islamic Tenets of course subject with the method developed critical thinking. The data of the survey were shared questioned the positive and negative aspects of students that how looking at methods. As a result, being abstract of issues of Islamic Tenets rules is consistent with the character of critical thinking. It has been shown to be useful Application of Fast Write, Double Layer Day, Wander Invention-Talk to Everyone methods in this course teaching in terms of the permanence of the information, empathy, creating new ideas in the mind, to make connections between concepts, to measure the degree of strength of evidence etc.

keywords

Constructivism, Critical Thinking, Fast Write, Double Layer Day, Wander Invention-Talk to Everyone.

1. Giriş

Ülkemizde uzun yıllar etkisini sürdüren geleneksel din öğretimi uygulamaları eğitimde ortaya çıkan yeni yaklaşımlar doğrultusunda son yıllarda gözden geçirilmektedir. Çeşitli çalışmalarda geleneksel din öğretimi anlayışımızın dinî bilginin naklini ve ezberini esas aldığı, muhteva merkezli olduğu; çocukların ilgi, ihtiyaç ve deneyimlerini dikkate almayan bir öğretim yaklaşımı benimsediğinden bilginin hızla üretildiği, yayıldığı ve bu nedenle bilginin aktarımından çok üretimine odaklanan günümüz eğitim anlayışı açısından yetersiz kaldığı, kendisinden beklenen amaçları gerçekleştirmede başarısız olduğu ifade edilmektedir (bkz. Aydın, 2011; Akyürek, 2004: 177; Aydın, 2003: 5-7). Böyle bir din öğretiminin günümüzde ihtiyaç duyulan dindar tipinin yetişmesine ve din anlayışının gelişimine katkı yapmasının mümkün olmadığı gibi, eğitilmiş bireylerinden beklenen temel bireysel, zihinsel ve sosyal becerilerin bütüncül bir şekilde geliştirilmesine de engel oluşturduğuna işaret edilmekte ve din öğretiminde bir paradigma değişiminin ihtiyaç haline geldiği çoğu din eğitimcileri tarafından dile getirilmektedir.

Ülkemizde eğitim yaklaşımı uzun yıllardır davranışçı modele göre şekillenmiş, 2004 yılından itibaren ise yapılandırmacı yaklaşımın esas alındığı ders programları uygulanmaya başlanmıştır. Bu uygulamanın bir uzantısı olarak 2005 yılından itibaren ilköğretim ve liselerde okutulan DKAB derslerinin programları yapılandırmacı yaklaşıma göre yeniden hazırlanmıştır. Yapılandırmacı yaklaşımın temel becerileri arasında eleştirel düşünme önemli bir yer tutmaktadır.

Her ne kadar uygulamasında çeşitli sorunlar yaşansa da ilköğretim ve lise çağındaki öğrencilerimiz, 2004 yılından beri yapılandırmacı eğitim yaklaşımına göre eğitilmektedir. Şu an ilahiyat fakültelerinin sıralarında oturan öğrenciler, bu yaklaşıma göre eğitim almışlardır. Yani ilahiyat fakültelerinin öğrenci kaynağı olan İHL ve diğer okulların program yaklaşımlarında yapılan değişiklikler, öğrenci profilini de değiştirmiştir.

Yukarıda kısmen değindiğimiz yapılandırmacı eğitim yaklaşımına göre ilköğretim ve lisede eğitim alan öğrenciler, üniversite hayatında özellikle ders işleme yöntemlerinde aynı yaklaşımın gerektirdiklerini görememektedir. Çünkü üniversitede genellikle anlatım/takrir metodu kullanılmaktadır. Bu metodu öğreticiyi merkeze alan bir yapısı vardır. İletişim çoğu zaman öğreticiden öğrenciye doğru gerçekleşir. Bu metotta öğrencinin kendisini ifade etmesi, derse aktif halde katılması sınırlı olmaktadır.

Eleştirel düşünmeyi geliştiren yöntemler, yukarıda değinilen soyut alanların öğretimi için gerekli özellikleri taşımaktadır. Nitekim, İslam İnanç Esasları dersinde uygulanan yöntemlerden bu durumu tespit etmiş bulunuyoruz. “Eleştirel düşünme”, aynı zamanda yapılandırmacı eğitim yaklaşımının öğrenciye kazandırması beklenen önemli beceriler arasında yer almaktadır. Bu bakımdan DKAB programında ulaşılmaması beklenen 10 temel beceri arasında eleştirel düşünme de sayılmıştır (MEB, 2006 İlköğretim DKAB Öğretim Programı: 20).

Yukarıdaki bahsedilen hususlar çerçevesinde İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin İslam İnanç Esasları dersinde kullanılan eleştirel düşünme yöntemlerinin Çabuk Yaz (ÇY), Çift Girişli Günlük (ÇGG) ve Dolaş Buluş-Herkesle Konuş (DBHK) Yöntemlerine karşı tutumları ne düzeydedir? Bu yöntemler arasında anlamlı bir ilişki var mıdır? Yöntemlere karşı tutumlardan alınan puanlar bağımsız değişkenler bağlamında farklılık gösteriyor mu? gibi sorulara cevap aranmıştır.

1.1. Araştırmanın Amacı

Araştırmanın amacı; İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin İslam İnanç Esasları dersinde kullanılan eleştirel düşünme yöntemlerinin Çabuk Yaz (ÇY), Çift Girişli Günlük (ÇGG) ve Dolaş Buluş-Herkesle Konuş (DBHK) Yöntemlerine karşı tutum düzeylerini tespit etmektir. Ayrıca yapılacak çalışma neticesinde;

- İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin bu üç yöntemden aldıkları tutum puanları arasındaki ilişkiyi,
- Öğrencilerin almış oldukları tutum puanlarının cinsiyet, mezuniyet türü, üniversite giriş puanları vb. bağımsız değişkenlere göre anlamlı bir farklılık olup olmadığını tespit etmektir.

1.2. Araştırmanın Hipotezleri

Bu araştırmanın hipotezleri şunlardır:

- Eleştirel düşünme becerisini kazandırmaya yönelik yöntemlere karşı tutum puanlarına göre, araştırmaya katılan kız öğrenciler erkek öğrencilerden daha yüksek puan almışlardır.
- İlahiyat Fakültesinde okuyan öğrencilerin mezun oldukları lise türüne göre yöntemlere karşı tutumdan aldığı puanlara göre anlamlı bir farklılık bulunmaktadır.
- Üniversiteye giriş puanları ile yöntemlere karşı tutum puanları arasında pozitif anlamlı bir ilişki bulunmaktadır.
- Dolaş Buluş-Herkesle Konuş Yöntemi diğer yöntemlere göre öğrencilerden daha yüksek puan almıştır.
- Eleştirel düşünme becerisini kazandırmaya yönelik yöntemler arasında anlamlı pozitif bir ilişki vardır .

1.3. Araştırmanın Evreni ve Örneklem

Bu araştırma İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Eleştirel düşünme becerisini kazandırmaya yönelik yöntemlere karşı tutum düzeylerini tespit etmeyi amaçlamaktadır. Bundan dolayı da araştırmanın evreni Çukurova Üniversitesi ve Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fakültelerinde okuyan öğrencileri kapsamaktadır.

Bu bağlamda, adı geçen bu iki fakültede çeşitli sınıflardan oluşan 1. ve 2. öğretim 1. Sınıfta okuyan öğrencilerden oluşan 200 tane İlahiyat Fakültesi öğrencisi örneklem olarak belirlenmiştir. Örneklem belirlenmesinde olasılığa dayalı grup (küme) örneklem kullanılmıştır.

1.4. Araştırmanın Yöntemi

Bu araştırmada Çukurova Üniversitesi ve Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi bünyesindeki İlahiyat Fakültelerinde okuyan öğrencilere eleştirel düşünmeyi geliştiren yöntemlerle İslam İnanç Esasları dersi konularının nasıl işlenebileceği

örnek ders işleyişleriyle ilgili uygulamalar sırasında öğrencinin yöntemlere nasıl baktığının olumlu ve olumsuz yönleriyle sorgulamak; aynı anda birçok kişiye ulaşabilmek amacıyla anket uygulanmıştır.

1.4.1. Veri Toplama Araçlarının Hazırlanması

Araştırma, tek faktörlü bir desen (Balci, 2005: 242) olarak planlanmıştır. Tek faktörlü desenler (one factor design), bağımlı değişken üzerinde tek bir bağımsız değişkenin etkisini araştırır. Bu çalışmada araştırmanın problemini gösteren bağımlı değişken, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin okul aidiyet düzeyleri ile tükenmişlik düzeyleri ve bu düzeylere etkisi olup olmadığı incelenen bağımsız değişkenler ise cinsiyet, yaş, okulu tercih sırası, ikamet edilen yerleşim birimi, aile gelir durumu, mezun olduğu lise türü vb.dir.

Bu amaçla, bu alanda daha önce yapılmış araştırmalar incelenip, örnek sorular ışığında uzman görüşüne başvurularak anket soruları hazırlanmıştır. Anket formundaki veriler bilgisayara işlenmiş, faktör analizi, geçerlilik ve güvenilirlik hesaplamaları (Yıldırım, 1999: 96) yapılmıştır.

Anket formu 4 bölümde toplam 73 maddeden oluşmaktadır. Birinci bölümde Demografik bilgiler (4 madde), ikinci bölümde 1 adet açık uçlu soru olmak üzere kişisel bilgiler ve görüşler (3 madde) bulunmaktadır. Üçüncü bölümde Çabuk Yaz yöntemine karşı tutum (22 madde), dördüncü bölümde Çift Girişli Günlük (ÇGG) yöntemine karşı tutum (22 madde) ve 5. bölümde ise Dolaş Buluş-Herkesle Konuş (DBHK) yöntemine karşı tutum (22 madde) maddeleri bulunmaktadır.

Yöntemlere karşı tutum maddeleri, beşli likert tipinde oluşturulmuş ve kişilerin maddelere katılma dereceleri; 1, "Kesinlikle Katılmıyorum"; 2, "Katılmıyorum"; 3, "Kısmen Katılıyorum"; 4, "Katılıyorum" ve 5, "Kesinlikle Katılıyorum" biçiminde sınıflandırılmıştır ve aynı şekilde de puanlama yapılmıştır. Olumsuz olarak ankete dahil edilen maddelerde ise ters puanlama yapılarak hesaplanmıştır.

Buna göre, yöntemlere karşı tutumda verilen en düşük 22, en yüksek 110 puan verilmiştir. 66 ve üstü puanlar yöntemlere karşı tutum bağlamında yüksek puan olarak değerlendirilmektedir.

1.4.2. Veri Toplama Aracının Geçerlik ve Güvenirlik Çalışmaları

İlahiyat fakültesi öğrencilerinin eleştirel düşünmeyi geliştirici yöntemlere karşı tutum düzeylerini belirlemek için kullanılan ölçeğin geçerlik güvenilirlik çalışması ve elde edilen verilerdeki yeterliğinin saptanması için Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) ve verilerin çok değişkenli normal dağılımdan geldiğini belirtmek için

Barlett Testi uygulanmıştır. Elde edilen verilere faktör analizi yapılmış, madde test korelasyonları incelenmiştir. Deneme sonucunda, toplam korelasyonu 0.30'un altında kalan maddeler ölçekten çıkartılmıştır.

Ölçeğin güvenilirlik çalışmaları için, bir iç tutarlılık yaklaşımı olan Cronbach Alpha Katsayısı formülü kullanılmıştır. Buna göre ölçeklerde yapılan geçerlik ve güvenilirlik testi sonuçlarına göre Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) testine göre yeterlik puanı ÇY Yöntemi için .911, ÇGG Yöntemi için .924 ve DBHK Yöntemi için .935'tir. Bu puan sosyal bilimlere göre, elde edilen verilerin yeterliğinin çok iyi bir düzeyi ifade ettiğini göstermektedir. Ayrıca Cronbach's Alpha değeri, ÇY Yöntemi için .916, ÇGG Yöntemi için .934 ve DBHK Yöntemi için .948 olup güvenilirliği çok yüksek düzeydedir.

1.4.3. Verilerin Analizi ve Değerlendirilmesi

Belirtilen aidiyet ve tükenmişlik düzeyleri, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin kendi görüşlerine dayalı olarak Likert tipi beşli derecelendirme ölçeğiyle toplanmıştır. Her bir tutumun bağımsız değişkenlerine göre farklılaşmalarını belirlemek için ise değişkenin niteliğine göre "Independent-Samples T-Testi" (Green; Salkind, 2010: 175) yapılmıştır. Ayrıca her bir tutumun, ikiden fazla alt kategoriye sahip bağımsız değişkenlerle farklılaşmalarını belirlemek için "One Way ANOVA Testi" (Büyüköztürk, 2004: 44) yapılmıştır. Yapılan analizler sonucunda grupların almış oldukları puanların bağımsız değişkenlere göre farklılaştığı sonucuna ulaşılmışsa, bu farkın kaynağını bulmak için, grupların ortalama puanları arasında en düşük farkları bile belirleyebilmek için "LSD Post-hoc çoklu karşılaştırma testi" ile Scheffe testi kullanılmıştır. Ayrıca değişkenler arasında ilişkiyi görmek için basit korelasyon testleri (Pearson Korelasyon Katsayısı) (Albayrak ve diğerleri, 2005: 116) de kullanılmıştır.

Bulguların yorumlanmasında ise *anlayıcı* (Rickman, 2000: 45-72; Mayring, 2000: 88-116; Birand, 1998: 13-78) bir bakış açısı takip edilmiştir. Ayrıca açık uçlu soruların analizi yapılırken verilen cevaplar kümeleme yöntemiyle gruplandırılarak, *içerik analizi* (Tavşancıl-Aslan, 2001: 85-125) ile de çözümlenmiştir.

1.5. Temel Kavramlar

1.5.1. Eleştirel Düşünme

Eleştirel düşünme, Türkçemizde "eleştiri" kelimesindeki iticilikten olsa gerek çoğu zaman zihinlerde "olumsuz" bir değerlendirme olarak düşünülmektedir. Oysaki kelimenin İngilizce karşılığı olan "critical" kelimesi değerlendirme, yargılama, ayırt etme anlamlarını dile getiren Yunanca "kritikos" teriminden tü-

retilmiş, Latinceye "criticus" olarak geçmiş ve bu yolla diğer dillere yayılmıştır (Hançerlioğlu, 1982: 81). Bu bakımdan eleştirel düşünme yalnızca hata ya da kusur bulma niyetiyle gerçekleştirilen negatif bir düşünme değil, doğru olmayan düşünme biçimlerini tanıyan bir düşünmedir (Gündoğdu, 2009: 62).

Eleştirel düşünmenin pek çok tanımı yapılmakla birlikte bunların, kavramın daha çok bir yönüne ağırlık verdiği görülmektedir. Bu bakımdan biz, "kapsamlı" olarak gördüğümüz iki tanımını vermek istiyoruz: Gürkaynak, Üstel ve Gülgöz (2008: 2)'e göre eleştirel düşünme, bireylerin amaçlı olarak ve kendi kontrolleri altında yaptıkları, alışılmış olanın ve kalıpların tekrarının engellendiği, önyargıların, varsayımların ve sunulan her türlü bilginin sınıandığı, değerlendirildiği, yargılandığı ve farklı yönlerinin, açımlarının, anlamlarının ve sonuçlarının tartışıldığı, fikirlerin çözümlenip değerlendirildiği, akıl yürütme, mantık ve karşılaştırmanın kullanıldığı ve sonucunda belirli fikirlere, kuramlara veya davranışlara varılan düşünme biçimidir (bkz. Aybek, 2015: 3).

Gündoğdu (2009: 63) ise eleştirel düşünmeyi, (1) herhangi bir konu, olgu ve fikir üzerinde açıklık-seçiklik, tutarlılık, mantıklılık, şüphecilik ve doğru akıl yürütme gibi bazı ölçüt ve yöntemleri esas alarak; (2) doğru olmayan düşünme biçimlerini tanıyan, kanıtlara ve sonuçlara önem veren araştırma temelli daha derin bir düşünme eğilimi, tutumu ve becerisi sergileyen, (3) böylelikle de sadece herhangi bir sonuca değil ama tutarlı, makul sonuçlara ve yargılara ulaşmayı amaçlayan, (4) hem problem çözme hem de problem görme kapasitesi sayesinde, (5) kendi düşünme sürecini sürekli denetim altında tutarak değişmeye ve kendi kendini düzeltmeye açık olan bir düşünmedir şeklinde tanımlamıştır.

Bu iki tanım, eleştirel düşünmenin aslında ne kadar kapsamlı ve uzun bir süreç olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bireyin eleştirel düşünebilmesi için yukarıda sözü edilen uzun süreçlerin her birinin öğrenilmesi, benimsenmesi ve uygulanmasında ayrı bir çabanın ve eğitim faaliyetinin zorunluluğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

Eleştirel düşünme becerilerinin öğretilmesi için sayılabilecek pek çok neden bulunmaktadır. Sosyal olayları sağlıklı bir şekilde değerlendirirken eleştirel düşünmeyi bilen ve bütünü gören bir kamuoyu oluşturmak, bilgi patlaması yaşanan günümüzde ihtiyaç duyduğu bilgileri sağlıklı bir şekilde kullanarak sağlıklı yeni bilgiler üretebilen bireyler yetiştirmek bu nedenlerden sadece birkaçıdır (Kurnaz, 2013: 5).

Görüldüğü üzere İslam İnanç Esaslarında konular tartışılırken, birçok açıdan eleştirel düşünme süreçleri kullanılmaktadır. Bu da gerek öğretici gerekse öğrenci seviyesinde olsun İslam İnanç Esasları ile uğraşanların eleştirel düşünme becerisine sahip olmasını gerekli kılmaktadır. Eleştirel düşünmeyi geliştir-

mek, bir dizi metodik çalışma gerektirmektedir. Her şeyden önce bunun için kişinin zihniyetinin dönüşümü beklenmektedir. Sonra da işlenecek konunun ve öğrenilecek kitlenin yapısına göre özenle seçilmiş yöntemler kullanılmalıdır. Bunlar planlı bir süreç içinde ve aşamalara bölünerek uygulanmalıdır. Eleştirel düşünme becerisini geliştirmek için kullanılabilir yöntemlerle ders işleyebilmek için şu aşamaların gözetilmesi önerilmektedir:

1- *Beklenti Oluşturma Aşaması*

Beklenti oluşturma (1B) aşamasında öğrencilerden işlemek üzere oldukları konu üzerinde düşünceleri ve sorular sormaları istenir. Beklenti oluşturma aşamasının amaçları şunlardır:

- ☞ Öğrencilerin mevcut bilgilerinin farkına varması,
- ☞ Sohbet tarzında konuşarak neler bildiklerini (yanlış bilgiler dâhil) görebilmek,
- ☞ Öğrenme hedeflerini saptamak,
- ☞ Öğrencilerin dikkatinin konu üzerinde odaklanmasını sağlamak,
- ☞ Yeni fikirlerin anlaşılması için bir ortam yaratmak.

2- *Bilgi İnşa Etme Aşaması*

Ders başladıktan sonra, öğrenme süreci öğrencileri soru sormaya, araştırmaya, materyali anlamlandırmaya, önceki soruları cevaplandırmaya, yeni sorular bulmaya ve onları da cevaplandırmaya yönlendirir. Dersin bu ikinci veya orta aşamasına **bilgi inşa etme** (2B) aşaması denir.

Bilgi inşa etme aşamasının amaçları şunlardır:

- ☞ Beklentilerle öğrenilmekte olanları karşılaştırmak,
- ☞ Beklentileri gözden geçirmek veya yeni beklentiler oluşturmak,
- ☞ Ana temaları tamamlamak,
- ☞ Kişisel düşünceleri görmek,
- ☞ Materyalle ilgili çıkarsamalar yapmak,
- ☞ Dersle kişisel bağlantılar kurmak,
- ☞ Ders hakkında sorular sormak.

3- *Birleştirme Aşaması*

Dersin sonlarına doğru, öğretmenler öğrencilerin öğrendiklerini düşünmesini, bunların kendileri için ne anlam taşıdığını, mevcut düşüncelerinin yeni bilgiler ışığında nasıl değiştiğini sorgulamasını ve bu yeni bilgileri nasıl kullanabileceklerini düşünmesini ister. Dersin bu aşamasına **birleştirme** (3B) aşaması denir.

Birleştirme aşamasının amaçları şunlardır:

- ☞ Ana fikirleri özetlemek,
- ☞ Fikirleri yorumlamak,
- ☞ Düşünceleri paylaşmak,
- ☞ Kişisel tepkileri dile getirmek,
- ☞ Fikirleri sınamak,
- ☞ Öğrenmenin değerlendirmesini yapmak,
- ☞ Ek sorular sormak (Crawford, Saul, Mathews ve Makinster, 2009: 6).

3B, yazı kompozisyonlarının giriş, gelişme ve sonuç bölümlerinden oluşması gibi dersin, *beklenti oluşturma (1B)*, *bilgi inşa etme (2B)* ve *birleştirme (3B)* olarak üç bölüme ayrılması ve genelde her üç bölümün ayrı yöntemlerle işlenmesi esasına dayanmaktadır. Bu üç aşama, bir buğdayın yaşam döngüsünü andırmaktadır. Beklenti oluşturma aşamasını, verimli toprağa ekilmiş bir tohum simgeler. Ancak dersin başarısı sadece bu tohuma bağlı değildir. Tıpkı tohumun topraktan beslenmesi gibi, dersin de öğrencinin mevcut bilgilerinden yararlanması gerekecektir. Öğretici gerekli altyapıyı oluşturduktan sonra, bilgi inşa etme aşamasına geçer; buğday tohumu kök salar ve bitki boy atmaya başlar. Birleştirme aşaması ise dersin son kısmıdır. Başak olgunlaşmıştır ve içinde yeni birçok buğdayın tohumu vardır. Aynı şekilde ders de birçok farklı aktiviteye doğru ilerleyebilecektir (Karagöz, 2012: 38-40).

1.5.2. Çabuk Yaz (ÇY) Yöntemi

“Çabuk Yaz” işlenen konu üzerinde kısa bir düşünce derlemesidir. Çabuk yaz öğrencilerin, kendi düşüncelerini rahatlıkla yansıtabilmek için, yazım kurallarına uyma kaygısı taşımadan rahat olarak yazdıkları enformel bir kompozisyonudur. Heyecanlı bir tartışma içinde birçok farklı düşünce ortaya konur ancak bu fikirler kaydedilmezse unutulup yok olabilir. Çabuk Yaz düşüncelerin kural gözetilmeden ifade edildiği bir aktivitedir. Amaç, yazım kuralları ve üslup üzerinde çalışmak değil, görüş ve düşünceleri unutulmadan yazıya geçirmektir (Crawford, Saul, Mathews ve Makinster, 2009: 33; Karagöz, 2012: 43). Yöntem sayesinde öğrencilerin dersin başındaki bilgileriyle sonundakileri kendilerinin kıyaslama imkânı doğmaktadır. Çabuk Yaz, unutmayı geciktirmekte, yazar gibi düşünmeyi ve yazmayı öğretmekte, zaman planlamasını öğretmekte ve dersten derse bilgi transferini artırmaktadır (Karagöz, 2012: 44-45).

“Çabuk Yaz” 5 ile 10 dakika arasında tamamlanabilir. Burada dört adım söz konusudur:

1. *Adım:* Öğrencilerin, verilecek bir konuyla ilgili çok kısa bir metin yazmaları ve bu süre boyunca hiç durmadan yazmaları istenir.

2. *Adım*: Konu belirtilir.

3. *Adım*: Öğrenciler yazarken saat tutulur. Gerekirse bir dakika daha süre verilebilir.

4. *Adım*: Bitince, öğrencilerin yazdıklarını saklamaları istenebilir (Karagöz, 2012: 43-44).

Çabuk Yaz yöntemi sınıfın ve dersin durumuna göre "Çabuk Çiz" veya "Çabuk Söyle" şeklinde de uygulanabilir (Karagöz, 2012: 45).

1.5.3. Dolaş Buluş-Herkesle Konuş (DB-HK) Yöntemi

Yöntemin temel mantığı, büyük bir grup öğrenci arasında çok kısa sürede hızlı düşünce alışverişi yapılması esasına dayanır. Öğrencilere dersle bağlantılı bir problem sorulur ve üzerinde kısa bir süre düşünceleri sağlanır. Sonra öğrenciler ayağa kalkıp sınıftaki boş bir alana giderler. Öğretici ellerini bir defa çırpma kadar boş alanda gelişigüzel yürürler. Öğrenciler ellerinizi bir defa çırpınca oldukları yerde durup sorulan soruyu en yakınlarındaki kişiyle konuşurlar. Bir dakika kadar sonra, öğretici ellerini iki defa çırpır. Herkes yeniden yürümeye başlar. Öğretici kez daha ellerinizi çırpır. Öğrenciler tekrar durup en yakınlarındaki kişiyle konuşurlar. Öğrenciler diğer öğrencilerle üç defa konuştuğundan sonra yerlerine otururlar. Birkaç öğrenciden düşüncelerini tüm grupta paylaşmalarını istenir. Herhangi bir sorun çıkıp çıkmadığını sorulur. Gerekirse düşünceleri ve soruları tahtaya veya kullanılan panoya yazılır (Crawford, Saul, Mathews ve Makinster, 2009: 69; Karagöz, 2012: 45-46).

1.5.4. Çift Girişli Günlük (ÇGG) Yöntemi

Çift Girişli Günlük, öğrencilere metni anlamak için okuma ve sonra da tartıştıkları fikirler ile etkileşime girme fırsatı veren bir tekniktir. Çift girişli bir günlük yapmak son derece kolaydır. Öğrenci boş bir kâğıdın ortasına dik bir çizgi çizerek kâğıdı ikiye böler. Sol tarafa, metinde kendisini etkileyen bir takım parçaları, sağ tarafa ise sol sütündeki parçalar hakkındaki düşüncelerini yazar.

Çift Girişli Günlük (Demokrasi Metni)

<i>Metinden Alıntı</i>	<i>Düşünceler</i>
<i>* Yurttaşlar liderlerini seçimle belirler.</i>	<i>* Neden benim ülkemde böyle yapmıyoruz?</i>
<i>* Her birey aynı haklara sahiptir.</i>	<i>* Ya kadınlar ve fakirler? Onların hiçbir hakkı yok mu yani?</i>
<i>* Herkes eğitim alabilir.</i>	<i>* O zaman fakirler bile üniversiteye gidebilir. Belki ben de gidebilirim.</i>

Öğrenciler metni okuyup kendi düşüncelerini yazdıktan sonra, bu fikirlerden bazılarını paylaşmalarını isteriz. Neden bazı fikirlerin yazmaya değecek kadar önemli geldiğini sorulur. Onlara neler hissettirdi? Yazar bu konuda kendi hislerini anlamalarını nasıl sağladı? Bu konu hakkında başka neleri merak ediyorlar? Neden?

Öğretmen de aynı şekilde metinden yola çıkarak not ettiği fikirleri ve bunların neden önemli olduğunu öğrencilerle paylaşmalıdır. Bu örnekleme, öğrencilerin öğretmenlerinin nasıl düşündüğünü anlamasına yardımcı olacaktır (Crawford, Saul, Mathews ve Makinster, 2009: 135).

Öğrencilerin yazarak öğrendikleri ve yazmayı öğrendikleri verimli bir yöntemdir. Bu yöntemle öğrenciler kendi düşünme sistemlerinin farkına varmaktadır. Metinden yaptıkları alıntılar hangi gerekçeyle yaptıklarını belirtmek zorunda olmaları onları ister istemez düşünmeye sevk etmekte, böylece metni daha iyi anlamalarını sağlamaktadır. Dahası öğrenciler kendilerini keşfetmektedirler (Karagöz, 2012: 62).

2. Bulgular ve Yorumu

2.1. Demografik Bilgiler

Tablo 1: Araştırmaya Katılan İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Cinsiyete Göre Dağılımı

		Cinsiyet		
		Kadın	Erkek	Toplam
Okul	Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi	31	24	55
	Çukurova Üniversitesi	89	56	145
Toplam		120	80	200

Tablo 1'e göre araştırmaya katılan İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin 55 (% 27,5)'i O.K.Ü. İlahiyat Fakültesi'nde okuyan öğrenciler olup Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi'nde okuyan öğrenciler ise 145 (% 72,5) kişidir. Tablodan da anlaşılacağı üzere araştırmaya katılan öğrencilerin 120 (%60,0)'si kız öğrenci iken erkek öğrencilerin sayısı 60 (%40,0)'tir.

Tablo 2: Araştırmaya Katılan İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğrenim Türüne Göre Dağılımı

		N	%
Öğrenim Türü	1. Öğretim	124	62,0
	2. Öğretim	76	38,0
	Toplam	200	100,0

Tablo 2'de araştırmaya katılan İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin öğrenim türüne göre dağılım verilmiştir. Tabloya göre 124 (%62,0) öğrenci 1. öğretimde okurken 76 (%38,0) öğrenci de 2. öğretimde okumaktadır.

Tablo 3: Araştırmaya Katılan İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Ailelerinin İkamet Ettikleri Yerleşim Birimine Göre Dağılım

İkamet Yeri	N	%
Büyükşehir	61	30,5
İl Merkezi	37	18,5
İlçe Merkezi	55	27,5
Belde/Köy	47	23,5
Toplam	200	100,0

Tablo 3'te araştırmaya katılan İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin ailelerinin ikamet ettikleri yerleşim birimlerine göre dağılımı verilmektedir. Öğrenci ailelerinin 61 (% 30,5) 'i büyükşehirde ikamet etmektedirler. Bunu ilçe merkezi, belde/köy takip etmektedir.

Tablo 4: Araştırmaya Katılan İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Mezun Oldukları Okul Türüne Göre Dağılımı

Mezuniyet Türü	N	%
İmam Hatip Lisesi	133	66,5
Mesleki/Teknik Lise	11	5,5
Anadolu Lisesi	32	16,0
Açık Lise	7	3,5
Diğer	17	8,5
Toplam	200	100,0

Tablo 4'te araştırmaya katılan İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin lise mezuniyet türlerine göre dağılımları verilmiştir. Tabloya göre araştırmaya katılan öğrencilerin büyük bir kısmını (133 kişi, % 66,5) İmam Hatip Lisesi mezunları oluşturmaktadır. Diğer tür liselerden mezun olanların toplamı ise 67 (% 33,5) öğrencidir.

Tablo 5: Araştırmaya Katılan İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Üniversite Giriş Puanlarına Göre Dağılımı

Puan Aralığı	N	%
300-325 Puan arası	15	7,5
326-350 Puan arası	41	20,5
351-375 Puan arası	81	40,5
376-400 Puan arası	49	24,5
401-425 Puan arası	3	1,5
426-450 Puan arası	1	,5
451 Puan ve üzeri	1	,5
Toplam	191	95,5
Boş	9	4,5
TOPLAM	200	100,0

Tablo 5'te araştırmaya katılan İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin üniversite giriş puanına göre dağılımları verilmiştir. Tabloya göre araştırmaya katılan öğrencilerin büyük bir kısmını (81 kişi, % 40,5) 351-375 puan arası alan öğrencilerdir. Bunu % 24,5 ve % 20,5'lik oranla 326-350 puan arası ile 376-400 puan arası takip etmektedir.

2.2. Diğer Kişisel Bilgiler ve Görüşler

Tablo 6: Araştırmaya Katılan İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Aile Tiplerine Göre Dağılımı

	N	%
Demokrat Aile	105	52,5
Baskıcı Aile	6	3,0
Tutucu Aile	47	23,5
Diğer	42	21,0
Toplam	200	100,0

Tablo 7: Araştırmaya Katılan İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Eleştirel Düşünme Yöntemleriyle Ders İşlemeye Karşı Tutumun Gelişim Sürecine Göre Dağılımı

	N	%
Olumludan Olumluya Doğru Yönelim	85	42,5
Olumsuzdan Olumluya Doğru Yönelim	65	32,5
Olumsuzdan Olumsuzla Doğru Yönelim	14	7,0
Olumludan Olumsuzla Doğru Yönelim	5	2,5
Kararsız	31	15,5
Total	200	100,0

Kişisel bilgilerle ilgili yukarıdaki tablolara bakıldığında araştırmaya katılan İlahiyat Fakültesi öğrencileri ailelerinin öncelikle demokrat bir aile tipine (105 kişi, % 52,5) sahip olduğunu belirtirken bunu tutucu aile (47 kişi, %23,5) ve Diğer (42 kişi, % 21,0) takip etmektedir. Diğer seçeneğinde belirtilenlerin büyük bir kısmını demokrat aile sınıfına girebilecek beyanlar oluşturmaktadır.

Araştırmaya katılan İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin eleştirel düşünme yöntemleriyle ders işlemeye karşı tutumun gelişim sürecine göre dağılıma bakıldığında *Olumlu* bir tutuma dönüştüğünü belirtenler 150 kişi (% 75,0) iken *Olumsuz* yönelime sahip öğrenci sayısı 19 (% 9,5)'dur. Bunu kararsızlar (31 kişi, % 15,5) takip etmektedir.

2.3. Ölçeklerden Alınan Ortalama Puanlar, T-Testi, Anova ve Korelasyon Analizi Sonuçları

Tablo 8: Araştırmaya Katılan Öğrencilerin Eleştirel Düşünmeyi Geliştiren Yöntemlere Karşı Tutumlardan Aldıkları Ortalama Puanlar

	Cinsiyet	N	X	Genel Ortalama
Çabuk Yaz (ÇY)	Kadın	120	80,2083	78,2100
	Erkek	80	75,2125	
Çift Girişli Günlük (ÇGG)	Kadın	120	78,5917	76,2300
	Erkek	80	72,6875	
Dolaş Buluş-Herkesle Konuş (DBHK)	Kadın	120	72,5917	71,1650
	Erkek	80	69,0250	

Tablo 8'de araştırmaya katılan öğrenciler Çabuk Yaz Yöntemine karşı tutumdan genel olarak $X=78,2100$, Çift Girişli Günlük Yöntemine karşı tutumdan genel olarak $X=76,2300$ ve Dolaş Buluş Herkesle Konuş Yöntemine karşı tutumdan genel olarak $X=71,1650$ puan almışlardır. Alınan bu puanlara göre öğrenciler ortalamanın üzerinde bir puan almışlardır. Buradan da anlaşılacağı üzere eleştirel düşünmeyi geliştiren yöntemlere karşı olumlu tutum sergilemektedirler.

Tablo 9: Araştırmaya Katılan İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Eleştirel Düşünmeyi Geliştiren Yöntemlere Karşı Tutumlardan Aldıkları Ortalama Puanların Cinsiyete Göre T-Testi Sonuçları

	Cinsiyet	N	X	S	sd	t	p
ÇY	Kadın	120	80,2083	2,41991	198	2.064	.040
	Erkek	80	75,2125	2,57672			
ÇGG	Kadın	120	78,5917	2,67946	198	2.203	.029
	Erkek	80	72,6875	2,78611			
DBHK	Kadın	120	72,5917	3,24645	198	1.099	.273
	Erkek	80	69,0250	3,35410			

Araştırmaya katılan ilahiyat fakültesi öğrencilerinin eleştirel düşünmeyi geliştiren yöntemlere karşı tutumlardan aldıkları ortalama puanların cinsiyete göre t-testi sonuçları yukarıdaki tabloda gösterilmektedir. Tabloya göre, öğrencilerin almış oldukları ÇY tutum puanları [$t_{(198)}=.040$, $p>.01$], ÇGG tutum puanları [$t_{(198)}=.029$, $p>.01$] ve DBHK tutum puanları [$t_{(198)}=.273$, $p>.01$] olup cinsiyete göre anlamlı bir farklılık bulunmamaktadır.

Tablo 10: Araştırmaya Katılan İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Eleştirel Düşünmeyi Geliştiren Yöntemlere Karşı Tutumlardan Aldıkları Ortalama Puanların Üniversiteye Göre T-Testi Sonuçları

	Üniversite	N	X	S	sd	t	p
ÇY	Çukurova Üniversitesi	145	77,3517	2,67427	198	-1,167	.245
	Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi	55	80,4727	2,56075			
ÇGG	Çukurova Üniversitesi	145	75,9655	2,97484	198	-,323	.747
	Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi	55	76,9273	2,86728			
DBHK	Çukurova Üniversitesi	145	68,9448	3,52635	198	-2,289	.023
	Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi	55	77,0182	3,25014			

Araştırmaya katılan ilahiyat fakültesi öğrencilerinin eleştirel düşünmeyi geliştiren yöntemlere karşı tutumlardan aldıkları ortalama puanların cinsiyete göre t-testi sonuçları yukarıdaki tabloda gösterilmektedir. Tabloya göre, öğrencilerin almış oldukları ÇY tutum puanları [$t_{(198)}=.245, p>.01$], ÇGG tutum puanları [$t_{(198)}=.747, p>.01$] ve DBHK tutum puanları [$t_{(198)}=.023, p>.01$] olup üniversiteye göre anlamlı bir farklılık bulunmamaktadır.

Tablo 11: Araştırmaya Katılan İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Eleştirel Düşünmeyi Geliştiren Yöntemlere Karşı Tutumlardan Aldıkları Ortalama Puanların Öğrenim Türüne Göre T-Testi Sonuçları

	Cinsiyet	N	X	S	sd	t	p
ÇY	1. Öğretim	124	79,8629	2,44912	198	1.776	.077
	2. Öğretim	76	75,5132	2,57106			
ÇGG	1. Öğretim	124	78,5081	2,70397	198	2.217	.028
	2. Öğretim	76	72,5132	2,83370			
DBHK	1. Öğretim	124	73,5806	3,25540	198	1.953	.052
	2. Öğretim	76	67,2237	3,35236			

Araştırmaya katılan ilahiyat fakültesi öğrencilerinin eleştirel düşünmeyi geliştiren yöntemlere karşı tutumlardan aldıkları ortalama puanların cinsiyete göre t-testi sonuçları yukarıdaki tabloda gösterilmektedir. Tabloya göre, öğrencilerin almış oldukları ÇY tutum puanları [$t_{(198)}=.077, p>.01$], ÇGG tutum puanları [$t_{(198)}=.028, p>.01$] ve DBHK tutum puanları [$t_{(198)}=.52, p>.01$] olup öğrenim türüne göre anlamlı bir farklılık bulunmamaktadır.

Tablo 12: Araştırmaya Katılan İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Eleştirel Düşünmeyi Geliştiren Yöntemlere Karşı Tutumlardan Aldıkları Ortalama Puanların Aile İkamet Yerine Göre ANOVA Sonuçları

	Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p	Anlamlı Fark
ÇY	Gruplar arası	429,733	3	143,244	,498	,684	
	Gruplar içi	56423,447	196	287,875			
	Toplam	56853,180	199				
ÇGG	Gruplar arası	539,087	3	179,696	,508	,677	
	Gruplar içi	69368,333	196	353,920			
	Toplam	69907,420	199				
DBHK	Gruplar arası	4074,036	3	1358,012	2,752	,044	
	Gruplar içi	96703,519	196	493,385			
	Toplam	100777,555	199				

Analiz sonuçları, ailelerin ikamet yeri bakımından ÇY tutum puanları [$F_{(3-196)} = .648, p > .01$] ve ÇGG tutum puanları [$F_{(3-196)} = .677, p > .01$] ve DBHK tutum puanları [$F_{(3-196)} = .044, p > .01$] arasında anlamlı bir fark olmadığını göstermektedir

Tablo 13: Araştırmaya Katılan İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Düşünmeyi Geliştiren Yöntemlere Karşı Tutumlardan Aldıkları Ortalama Puanların Mezuniyet Türüne Göre ANOVA Sonuçları

	Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p	Anlamlı Fark
ÇY	Gruplar arası	1107,870	4	276,968	,969	,426	
	Gruplar içi	55745,310	195	285,873			
	Toplam	56853,180	199				
ÇGG	Gruplar arası	425,337	4	106,334	,298	,879	
	Gruplar içi	69482,083	195	356,318			
	Toplam	69907,420	199				
DBHK	Gruplar arası	2858,943	4	714,736	1,423	,228	
	Gruplar içi	97918,612	195	502,147			
	Toplam	100777,555	199				

Analiz sonuçları, mezuniyet türü bakımından ÇY tutum puanları [$F_{(3-196)} = .426, p > .01$] ve ÇGG tutum puanları [$F_{(3-196)} = .879, p > .01$] ve DBHK tutum puanları [$F_{(3-196)} = .228, p > .01$] arasında anlamlı bir fark olmadığını göstermektedir

Tablo 14: Araştırmaya Katılan İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Eleştirel Düşünmeyi Geliştiren Yöntemlere Karşı Tutumlardan Aldıkları Ortalama Puanların Aile Tiplerine Göre ANOVA Sonuçları

	Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p	Anlamlı Fark
ÇY	Gruplar arası	2996,312	3	998,771	3,635	,014	
	Gruplar içi	53856,868	196	274,780			
	Toplam	56853,180	199				
ÇGG	Gruplar arası	1994,953	3	664,984	1,919	,128	
	Gruplar içi	67912,467	196	346,492			
	Toplam	69907,420	199				
DBHK	Gruplar arası	1352,706	3	450,902	,889	,448	
	Gruplar içi	99424,849	196	507,270			
	Toplam	100777,555	199				

Analiz sonuçları, mezuniyet türü bakımından ÇGG tutum puanları [$F_{(3-196)} = .128, p > .01$] ve DBHK tutum puanları [$F_{(3-196)} = .448, p > .01$] arasında anlamlı bir fark olmadığını göstermektedir. Ancak ÇY tutum puanları [$F_{(3-196)} = .014, p < .01$] arasında anlamlı bir farklılık göze çarpmaktadır. Aile tipleri arasındaki farkın hangi puan grupları arasında olduğunu bulmak amacıyla yapılan Scheffe testinin sonuçlarına göre, *Baskıcı* aile ($X=58,3333$) tipi *Tutucu* aile ($X=81,7660$) tipine göre bu puan türünde daha düşük puan aldığı belirlenmiştir.

Tablo 15: Araştırmaya Katılan İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Eleştirel Düşünmeyi Geliştiren Yöntemlere Karşı Tutumlardan Aldıkları Ortalama Puanların Genel Tutuma Göre ANOVA Sonuçları

	Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p	Anlamlı Fark
ÇY	Gruplar arası	14054,175	4	3513,544	16,008	,000	Olumlu-Olumlu/ Olumsuz-Olumsuz ve Kararsızlar
	Gruplar içi	42799,005	195	219,482			
	Toplam	56853,180	199				
ÇGG	Gruplar arası	10573,423	4	2643,356	8,687	,000	Olumlu-Olumlu/ Olumsuz-Olumsuz ve Olumsuz- Olumlu
	Gruplar içi	59333,997	195	304,277			
	Toplam	69907,420	199				
DBHK	Gruplar arası	14242,679	4	3560,670	8,024	,000	Olumlu-Olumlu/ Olumsuz-Olumsuz ve Olumsuz- Olumlu
	Gruplar içi	86534,876	195	443,769			
	Toplam	100777,555	199				

Analiz sonuçları, araştırmaya katılan ilahiyat fakültesi öğrencilerinin eleştirel düşünmeyi geliştiren yöntemlere karşı tutumlardan aldıkları ortalama puanların ÇY tutum puanları [$F_{(3-196)}=.000, p<.01$], ÇGG tutum puanları [$F_{(3-196)}=.000, p<.01$] ve DBHK tutum puanları [$F_{(3-196)}=.000, p<.01$] arasında anlamlı bir farklılık göze çarpmaktadır. Genel tutumlar arasındaki farkın hangi puan grupları arasında olduğunu bulmak amacıyla yapılan Scheffe testinin sonuçlarına göre, ÇY yöntemi tutum puanlarında, Olumludan Olumluya Doğru Yönelim ($X=84,7882$), Olumsuzdan Olumsuzla Doğru Yönelim ($X=55,5000$) ile Kararsızım ($X=69,9355$) diyenlere göre daha yüksek puan almıştır. ÇGG yöntemi tutum puanlarında, Olumludan Olumluya Doğru Yönelim gösterenler ($X=80,7882$), Olumsuzdan Olumsuzla Doğru Yönelim ($X=54,6429$) ile Olumsuzdan Olumluya Doğru Yönelim ($X=77,6923$) gösterenlerden daha yüksek puan almıştır. DBHK yöntemi tutum puanlarında, Olumludan Olumluya Doğru Yönelim gösterenler ($X=79,4471$), Olumsuzdan Olumsuzla Doğru Yönelim ($X=49,4286$) ile Olumsuzdan Olumluya Doğru Yönelim ($X=68,0462$) gösterenlerden daha yüksek puan almıştır.

2.3.1. Araştırmaya Katılan İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Eleştirel Düşünmeyi Geliştiren Yöntemlere Karşı Tutumlardan Alınan Ortalama Puanlar İle Üniversite Giriş Puanları Arasındaki Korelasyon

Yapılan korelasyon analizi sonucunda, üniversite giriş puanları ile araştırmaya katılan ilahiyat fakültesi öğrencilerinin eleştirel düşünmeyi geliştiren yöntemlere karşı tutumlardan aldıkları ortalama puanların ÇY tutum puanları ($r=.676, p>.01$), ÇGG tutum puanları ($r=.798, p>.01$) arasında anlamlı pozitif bir üst düzey bir ilişki varken, DBHK tutum puanları ($r=.335, p>.01$) arasında anlamlı pozitif bir normal düzey bir ilişki olduğu görülmektedir. Buradan anlaşıldığı üzere, üniversite giriş puanları arttıkça tutum puanları da yüksek çıkmaktadır.

2.3.2. Eleştirel Düşünmeyi Geliştiren Yöntemlere Karşı Tutumlardan Alınan Ortalama Puanlar Arasındaki Korelasyon

Yapılan korelasyon analizi sonucunda, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin eleştirel düşünmeyi geliştiren yöntemlere karşı tutumlardan aldıkları ortalama puanlar arasında anlamlı bir ilişki bulunmamaktadır. $r=0.000, p<.01$).

Sonuç ve Öneriler

Araştırmada, 2004 yılından itibaren ülkemizde eğitim konusunda yapılan anlayış değişikliği ele alınmış ve bu bağlamda, uygulamadan kaldırılan davranışçı yaklaşımla, onun yerine getirilen yapılandırmacı eğitim modelinin özelliklerine

kısaca değinilmiştir. Davranışçı modelin bilgiyi dış dünyada, bilenden bağımsız bir konumda gördüğü, dolayısıyla öğreticinin görevini öğrenciye bilgiyi aktarmaktan ibaret saydığı hatırlatılmıştır. Yapılandırmacılığın ise bilgiyi her öğrencinin kendisinin yapılandırabileceğini ve bu yönüyle bilginin “görelî” olduğunu kabul ettiği belirtilmiştir; buna bağlı olarak da öğreticiye bilgiyi aktarmak yerine, öğrencinin bilgisini yapılandırmasını kolaylaştırma rolü yüklediğine değinilmiştir. Bunu yapabilmek için, yapılandırmacı eğitim yaklaşımının, öğretmen eleştirel düşünme becerisine sahip olmasını ve onu öğretecek yöntemler kullanmasını gerekli gördüğü vurgulanmıştır. Bu çerçevede yapılandırmacı eğitim yaklaşımının temel becerileri arasında yer alan ve bizzat uygulanan eleştirel düşünme yöntemlerinden bazıları tanıtılmıştır.

Davranışçı model, öğretmeni bilginin otoritesi kabul edip onu öğretimin merkezine koyarken yapılandırmacılıkta öğretimin merkezinde öğrenci vardır. Öğrenci merkezli eğitim, yapılandırmacı eğitim anlayışının temel dinamiklerindedir. Bu bakımdan öğrenmede öğrencinin zihin süreçlerini dikkate alan, bireysel farklılıklara, zekâ türlerine önem veren, öğrencinin bilgisini kendisinin yapılandırmasına elverişli olan becerileri kazanması gerekmektedir. Öğreticinin de ders esnasında yapılandırmacı yaklaşımın bu gereklerini karşılayan yöntem ve teknikleri uygulaması beklenmektedir.

Araştırmada birtakım sonuçlara ulaşılmıştır. Buna göre;

Araştırmaya katılan öğrencilerin 120 (%60,0)'si kız öğrenci iken erkek öğrencilerin sayısı 60 (%40,0)'tır. Bunlardan 124 (%62,0) öğrenci 1. öğretimde okurken 76 (%38,0) öğrenci de 2. öğretimde okumaktadır.

Araştırmaya katılan öğrencilerin büyük bir kısmını (133 kişi, % 66,5) İmam Hatip Lisesi mezunları oluşturmaktadır. Diğer tür liselerden mezun olanların toplamı ise 67 (% 33,5) öğrencidir.

Araştırmaya katılan kız öğrenciler eleştirel düşünmeyi geliştiren üç yöneme karşı tutumlardan erkek öğrencilere göre daha yüksek puan almışlardır (bkz. Tablo 8). Bu sonuç, "Eleştirel düşünme becerisini kazandırmaya yönelik yöntemlere karşı tutum puanlarına göre, araştırmaya katılan kız öğrenciler erkek öğrencilerden daha yüksek puan almışlardır" hipotezimizi desteklemektedir.

Analiz sonuçları, mezuniyet türü bakımından ÇY tutum puanları [$F_{(3-196)} = .426, p > .01$] ve ÇGG tutum puanları [$F_{(3-196)} = .879, p > .01$] ve DBHK tutum puanları [$F_{(3-196)} = .228, p > .01$] arasında anlamlı bir fark olmadığını göstermektedir. Çıkan bu sonuca göre, "İlahiyat Fakültesinde okuyan öğrencilerin mezun oldukları lise türüne göre yöntemlere karşı tutumdan aldığı puanlara göre anlamlı bir farklılık bulunmaktadır" hipotezimizin desteklenmediği ortaya çıkmıştır.

Yapılan korelasyon analizi sonucunda, üniversite giriş puanları ile araş-

tırmaya katılan ilahiyat fakültesi öğrencilerinin eleştirel düşünmeyi geliştiren yöntemlere karşı tutumlardan aldıkları ortalama puanların ÇY tutum puanları ($r=.676$, $p>.01$), ÇGG tutum puanları ($r=.798$, $p>.01$) arasında anlamlı pozitif bir üst düzey bir ilişki varken, DBHK tutum puanları ($r=.335$, $p>.01$) arasında anlamlı pozitif bir normal düzey bir ilişki olduğu görülmektedir. Bu sonuç, "Üniversiteye giriş puanları ile yöntemlere karşı tutum puanları arasında pozitif anlamlı bir ilişki bulunmaktadır" hipotezimizi desteklemektedir.

Araştırmaya katılan öğrenciler Çabuk Yaz Yöntemine karşı tutumdan genel olarak $X=78,2100$, Çift Girişli Günlük Yöntemine karşı tutumdan genel olarak $X=76,2300$ ve Dolaş Buluş Herkesle Konuş Yöntemine karşı tutumdan genel olarak $X=71,1650$ puan almışlardır. Alınan bu puanlara göre öğrenciler ortalamının üzerinde bir puan almışlardır. Ancak bu sonuca göre, "Dolaş Buluş-Herkesle Konuş Yöntemi diğer yöntemlere göre öğrencilerden daha yüksek puan almıştır" hipotezimiz doğrulanmamıştır.

Yapılan korelasyon analizi sonucunda, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin eleştirel düşünmeyi geliştiren yöntemlere karşı tutumlardan aldıkları ortalama puanlar arasında anlamlı bir ilişki bulunmamaktadır. ($r= 0.000$, $p<.01$). Bu sonuca binaen, "Eleştirel düşünme becerisini kazandırmaya yönelik yöntemler arasında anlamlı pozitif bir ilişki vardır" hipotezimizin desteklenmediği görülmektedir.

Notlar

(*) Yrd. Doç. Dr., Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Kaynaklar

- Akyürek, S. (2004). *Din Öğretiminde Kavram Öğretimi*. İstanbul:DEM Yayınları.
- Albayrak, A. S. ve diğerleri (2005). *SPSS uygulamalı çok değişkenli istatistik teknikleri*, (Ed.: Şeref Kalaycı). Ankara: Asil Yayın Dağıtım.
- Aybek, B. (2015). *Eleştirel Düşünme ve Disiplinlerarası Eleştirel Düşünme Rehberi*. Ankara: Anı Yayınları.
- Aydın M. Şevki (2011). *Açık Toplumda Din Eğitimi: Yeni Paradigma İhtiyacı*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Aydın M. Zeki (2003). *Ahlâk Öğretiminde Örnek Olay İncelemesi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Balcı, A. (2005). *Sosyal bilimlerde araştırma yöntem, teknik ve ilkeler*, 5. Baskı. Ankara: Pegem A Yayıncılık.
- Birand, K. (1998). *Manevi Bilimler Metodu Olarak Anlama. Kamiran Birand Külliyyatı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Büyükoztürk, Ş. (2004). *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*, 4. Baskı. Ankara: Pegem A Yayıncılık.
- Crawford, A.; Saul, W.; Mathews, S.R.; Makinster, J. (2009). *Teaching and Learning Strategies for The Thinking Classroom*. (Çev. Pelin Atasoy, Esin Uzun Oğuz, Sami Gülgöz. İstanbul.

- Green, Samuel B.; Salkind, Neil J. (2010). *Using SPSS for Windows and Macintosh: Analyzing and Understanding Data*, Sixth Edition. Prentice Hall.
- Gündoğdu, H. (2009). Eleştirel Düşünme ve Eleştirel Düşünme Öğretimine Dair Bazı Yanılgılar. *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7/1, s. 57-74.
- Gürkaynak, İ.-Üstel, F.-Gülgöz, S. (2008). *Eleştirel Düşünme: Erg Raporları*.
- Hançerlioğlu, O. (1982). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul.
- Karagöz, N. (2012). *15 Yöntem ve 15 Planla Eleştirel Düşünme Uygulamaları*. Adana: Ekrem Matbaası.
- Kurnaz, A. (2013). *Eleştirel Düşünme Öğretimi Etkinlikleri, Planlama-Uygulama ve Değerlendirme*. Konya: Eğitim Yayınevi.
- Mayring, P. (2000). *Nitel Sosyal Araştırmaya Giriş*, (Çev. Adnan Gümüş, M. Sezai Durgun), Adana: Baki Kitabevi.
- MEB, 2006 *İlköğretim DKAB Öğretim Programı*. Ankara.
- Rickman, H. P. (2000). *Anlama ve İnsan Bilimleri*, (Çev. Mehmet Dağ), Samsun: Etüt Yayınları.
- Tavşancıl, E.; Aslan, A. Esra (2001). *İçerik Analizi ve Uygulama Örnekleri*. İstanbul: Epsilon Yayınları.
- Yıldırım, C. (1999). *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, 4. Baskı, Ankara: ÖSYM Yayınları.

Ahmed ALDYAB (*)

اختلاف القراءات بين أسلوبى الخبر والإنشاء وعلاقته فى التفسير

أحمد الدياب

المخلص:

هذه دراسة تبين تنوع القراءات بين أسلوبى الخبر والإنشاء. وقد قمت
ببحث هذا العنوان فى محورين رئيسيين: الأول الخبر، وهنا أقصد
بالخبر المصطلح البلاغى لا المصطلح النحوى، والثانى الإنشاء،
ومصطلح الإنشاء مصطلح واسع يحوى الكثير من الأغراض، لكننى
اخترت ثلاثة منها، الاستفهام والنهى والأمر. وقد بينت علاقة القراءة من
خلال تنوعها بين هذين الأسلوبين وأثرها فى تفسير الآية.

الكلمات المفاتيح: الخبر، الأمر، النهى، الاستفهام، العلاقة

öz

Haber ve İnşa Arasındaki Kıraat Farklılığı ve Tefsire Etkisi

Bu araştırma, kıraat farklılıklarıyla haber ve inşa arasındaki farkı ortaya çıkarmaktadır. Araştırma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde; kıraat farklılığı ile haber ve nehiy arasındaki fark, ikinci bölümde; kıraat farklılığı ile haber ve istifham arasındaki fark, üçüncü bölümde ise kıraat farklılığı ile haber ve emir arasındaki fark ele alınmaktadır.

anahtar kelimeler

Haber, Emir, Nehiy, İstifham, Alaka

abstract

Haber and Construction Differences between Recitation and Interpretation Effect

This research reveals differences between khaber and insha in accordance with the difference in their recitation. It consists of 3 sections: firstly the difference between khaber and nahy is discussed, secondly the difference between khaber and istifha, thirdly the difference between khaber and amrin accordance with the difference between their recitation.

keywords

Haber, Emir, Nahy, Istifha, Relevance

المقدمة:

كما هو معروف في العربية أن الكلام ينقسم إلى قسمين الخبر والإنشاء، فالخبر يحتمل الصدق والكذب، والإنشاء ما لا يحتمل الصدق والكذب. وقد فرّع علماء البلاغة هذين القسمين إلى أضرب يخرج كل منهما إلى أبواب و أهداف بلاغية كثيرة. ومن الملاحظ أن لهذين المصطلحين معاني أخرى، فمن المعنى اللفظي لهما تصدر الدلالة الضدية بينهما، فالخبر يناقض أضرب الإنشاء والعكس صحيح، لكن توسع العربية ومرونتها جعل بينهما علاقة تأخي وحضور، وهذا ليس غريباً عن اللغة العربية، فكلنا يعرف بحث الأضداد في

العربية والذي يشير إلى تعاور المعنى وضده في كلمة واحدة، فكيف على مستوى الكلمتين، فهذا يبدو أسهل وأكثر منطقية. فمن أضرب الإنشاء أسلوب النهي وكما هو معروف في العربية فيتمثل بصيغة واحدة وهي الفعل المضارع المسبوق بالأداة "لا" ويفتضي من ذلك جزم الفعل المضارع ومعناه النهي عن فعل من الأفعال، وأما الخبر فإنه يفيد ثبوتية الفعل وإقراره، ومن هنا تبدو المفارقة بين الأسلوبين. والضرب الثاني أسلوب الاستفهام، وله صيغ كثيرة، لكن الصيغة الأكثر مجيئاً والتي يقع فيها الإشكال في القراءات هي صيغة الاستفهام بالهمزة. وأما الضرب الثالث فهو أسلوب الأمر. وقد بدا هذا الموضوع خصباً في القراءات القرآنية، فقد تناوب القراء بحسب مذهبهم في القراءة بين صيغتي الخبر والإنشاء، فقارئ يريد أن يثبت ويقرّ الفعل فاختر أسلوب الخبر وقارئ يريد أن يمنع وينهي فاختر أسلوب النهي، وقارئ يريد أن يستفهم وآخر يريد أن يُخبر والأمثلة التطبيقية ستوضح كيف بدا التعاور بين هذين الأسلوبين.

أولاً: اختلاف القراءات بين الإخبار والنهي

1- قوله تعالى: { إنا أرسلناك بالحق بشيراً ونذيراً ولا تسئل عن أصحاب الجحيم }.(البقرة، 119)

- قرأ أغلب القراء " تُسأل " بضم التاء واللام

- قرأ نافع ويعقوب " تُسأل " بفتح التاء وجزم اللام (البدور الزاهرة، ص74)

معاني القراءتين: قراءة الرفع أي على الإخبار لها دلالتها في التفسير و الترجيح، فقد قام بعض العلماء وعلى رأسهم الفارسي بتوجيه هذه القراءة على الإخبار لمناسبتها اللطيفة لبعض الآيات في سورة البقرة وغيرها من

السور(الحجة للقراء، ص101)، فقد جاء قوله تعالى في الآية 272 ما يؤكد معنى هذه الآية وهي قوله تعالى (ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء)، البقرة، 272. وأيضاً قوله تعالى في سورة المائدة، (وما على الرسول إلا البلاغ)، المائدة، 99. فالرسول الكريم لن يُسأل عن الذين دعاهم ولم يستجيبوا له، فهو قد فعل ما أمره الله عز وجل وحاول مع المشركين والكفار بكافة الطرق و الوسائل، لكنهم أصموا آذانهم وأغمضوا عيونهم عن الحق فاستحقوا بذلك ما حاق بهم. وأما دليل من قرأ على النهي فقد روي عن الرسول الكريم أنه أراد أن يستغفر لواحد من الذين مات على دين الشرك فأنزل الله عز وجل هذه الآية وهذا ما تناقلته أسباب نزول هذه الآية وإن كان في إسناد هذا الحديث شيء ذكره العلماء(مفاتيح الغيب،ص213). وقراءة النهي في الحقيقة تفيد تعظيم الأمر وتهويله، فهذا الأمر الذي صدر عن المشركين أمر عظيم ولذلك حتى السؤال عن مصير هؤلاء منهي عنه لأنهم قد سقطوا في مهلك ومصير عظيم لا يمكن وصفه أو التكلم فيه. وهذا ما جعل الزمخشري يعقب على هذه الآية بقوله " أن المستخبر يجزع أن يجري على لسانه ما هو فيه لفظاعته فلا تسأله ولا تكلفه ما يضجره، أو أنت يا مستخبر لا تقدر على استماع خبره لإيحاشه السامع وإضجاره فلا تسأل ".(الكشاف، ص94). فأفادت "ولا تسأل" أن النبي الكريم غير مسؤول عن كفر من كفر من أصحاب النار، فالله عز وجل يقول { فإنما عليه ما حمل وعليكم ما حملتم } النور 54. أما قراءة " ولا تسأل " ففيه نهى النبي عن السؤال عن أحوالهم وما ينتظرهم، ومعنى النهي فيه معنى التعظيم لما هم فيه من العذاب، أي لا تسأل يامحمد عنهم فقد بلغوا مبلغ العذاب الذي ليس بعده مستزاد. قال الطبري: قرأ عامة القراء " ولا تسأل عن أصحاب الجحيم " بضم التاء ورفع اللام منها

على الخبر بمعنى: يامحمد إنا أرسلناك بالحق بشيراً ونذيراً فبلغت ما أرسلت به وإنما عليك البلاغ والإنذار ولست مسؤولاً عما كفر بما أتيت به من الحق وكان من أهل الجحيم. وقرأ بعض أهل المدينة (ولا تسأل) جزءاً بمعنى النهي مفتوح التاء من تسأل وجزم اللام منها، ومعنى ذلك على قراءة هؤلاء إنا أرسلناك بالحق بشيراً ونذيراً لتبلغ ما أرسلت به ولا تسأل عن أصحاب الجحيم فلا تسأل عن حالهم. (جامع البيان ج1 ص 515)

2-قال تعالى { ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً فلا يسرف في القتل إنه كان منصوراً } الإسراء: 33

- قرأ الجمهور " لا يسرف" بالجزم
- قرأ أبو مسلم " لا يسرف" بالرفع (النشر، ص311)

معاني القراءتين: في الحقيقة يكثر مجيء الخبر في القرآن بمعنى الأمر، وهذا الذي رآه ابن جني حينما قرر أن لفظ الخبر يأتي بمعنى الأمر، كقولهم: يرحم الله زيداً، فهذا لفظ الخبر ومعناه الدعاء، أي ليرحمه الله،(الخصائص، ص186) ومثله قوله تعالى { والمطلقات يتربصن بأنفسهن { البقرة 228. وعلى هذا يكون معنى القراءة، أي ينبغي ألا يسرف. ومما يستأنس بذلك الآية في سورة النور قوله تعالى { الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة { النور:3. فقد قرئت بالرفع والجزم. قال الزمخشري: " إن القراءة بالجزم جاءت على سبيل النهي، والمرفوع فيه أيضاً له معنى النهي، ولكن أبلغ وأكد، كما أن: رحمك الله، ويرحمك الله أبلغ من ليرحمك، ويجوز أن يكون خبراً محضاً على معنى: أن عاداتهم جارئة على ذلك، وعلى المؤمن أن لا يدخل نفسه تحت هذه العبارة ويتصون عنها " (الزمخشري ج3 ص213)

ومن العلماء الذين حاولوا أن يفرقوا بين النهي والخبر ابن عربي الذي يقول في حق الآية { والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء } سورة البقرة 228 " إن النفي يرجع إلى وجوده مشروعاً لا إلى وجوده محسوساً، فالحكم هنا معناه شرعي لا حسي، فإن المطلقات لا يتربصن، فعاد النفي إلى الحكم الشرعي لا إلى وجوده الحسي، وهذه النقطة فاتت العلماء فقالوا إن الخبر قد يكون بمعنى النهي، وما وجد ذلك قط ولا يصح أن يوجد، لأنهما يختلفان حقيقة ويتضادان وصفاً " (أحكام القرآن ج 1 ص 134)

3-قال تعالى { ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا يخاف ظلماً ولا هضماً } طه:112

- قرأ الجمهور بالرفع أي " فلا يخافُ "
- قرأ ابن كثير بالجزم " فلا يخفُ " (حجة القراءات، ص 453)

معاني القراءتين: قراءة الرفع يعللها الزمخشري بقوله " فإن قلت أي فائدة في رفع الفعل حتى يقع خبراً له ووجوب إدخال الفاء وكان ذلك كله مستغنى عنه بأن يقال: لا يخف؟ قلت: الفائدة فيه أنه إذا فعل ذلك فكأنه قيل: فهو لا يخاف، فكأنه دالاً على تحقيق أن المؤمن ناج لا محالة، وأنه هو المختص بذلك دون غيره " (الكشاف ج: 4 - ص 627) وكما هو معروف أن الجملة الاسمية هي أدل على الثبات والتحقيق من الفعلية وهذا ما دفع الزمخشري لهذا القول. فالإخبار يكون على معنى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا خوف عليه، فهذا من النهي المراد به الخبر، وهنا يكون الوجه على تقدير مبتدأ محذوف مراد بعد الفاء، كأنه قال فهو لا يخاف، وموضع الفاء مع ما بعدها جزم على ما تقدم لكونها جواباً للشرط. (النشر ج 2 ص 322). (البحر المحيط

ج6 ص281). وأما وجه الجزم فلأنه نهي صار مجزوماً، وذلك لأن المعنى من يعمل من الصالحات وهو مؤمن فليأمن ولتطمئن نفسه.

ثانياً: اختلاف القراءات بين الإخبار والاستفهام

بعد أن رأينا كيف تنوعت بعض الآيات بين أسلوبَي الخبر والنهي فقد لاحظت أيضاً أن الخبر يمكن أن يحتمل أسلوب الاستفهام، وإن كان بعض البلاغيين ينظر إليهما على أنهما بمعنى واحد، لكن هذه الظاهرة قد تكررت بين القراء وهذا ما جعلها سبباً للاختيار. ومن ذلك نرى هذه الآيات

1- قوله تعالى { ألا إنهم من إفكهم ليقولون ولد الله وإنهم لكاذبون أصطفى البنات

على البنين مالكم كيف تحكمون } الصافات: 151- 154

- قرئت الآية بقراءتين، الأولى قراءة أبي جعفر بوصل الهمزة وإسقاطها في الدرج وبكسرها في الابتداء. وقرأ بعضهم بقطع الهمزة مفتوحة وصلاً وابتداء (البدور الزاهرة ص271).

قراءة الاستفهام تفيد التوبيخ والتقريع لهذا القول الذي ادعاه هؤلاء، وقد ورد معنى هذه الآية في أماكن أخرى كقوله تعالى { ألكم الذكر وله الأنثى } النجم: 21، فالهمزة هنا همزة استفهام، وكذلك قوله تعالى { أم اتخذ مما يخلق بنات وأصفاكم بالبنين } الزخرف: 16، فالهمزة هنا تفيد الاستفهام ولذلك كانت الهمزة في الآية السابقة تفيد نفس المعنى. (الحجة، ج3، ص321). ودلالة الآية على وجه الخبر كأنه قال: أصطفى البنات فيما يقولون، ويمكن أن يكون المعنى: وإنهم لكاذبون، قالوا أصطفى البنات فحذف قالوا. ولقد وجه الزمخشري هذه الآية بقوله " فإن قلت: { أصطفى البنات } بفتح الهمزة،

استفهام على طريق الإنكار والاستبعاد فكيف صحت قراءة أبي جعفر بكسر الهمزة على الإثبات؟ قلت: جعله من كلام الكفرة بدلاً عن قولهم { ولد الله } الصافات: 125، وهذه القراءة وإن كان هذا محلها فهي ضعيفة والذي ضعفها أن الإنكار قد اكتنف هذه الجملة من جانبيها، وذلك قوله: { وإنهم لكاذبون } الصافات: 152، { ما لكم كيف تحكمون } الصافات: 154، فمن جعلها للإثبات فقد أوقعها دخيلة بين نسيبين " (الكشاف، ج3، ص354). طبعاً هذا الرأي ما أعجب أبا حيان وتعقبه بقوله " والآية ليست دخيلة بين نسيبين، بل لها مناسبة مع قولهم { ولد الله }. وأما قوله { وإنهم لكاذبون } فهي جملة اعتراض بين مقالتي الكفر جاءت للتشديد والتأكيد في كون مقالتهم تلك هي من إفكهم " (البحر المحيط، ج7، ص361).

وهكذا تكون الآية وقعت تحت توجيهين، الأول: توجيه قراءة الاستفهام وقد أسند القول فيها إلى الله عز وجل تقريراً لهم وتوبيخاً وندماً لهذا القول وحماسة هذا الفعل. والتوجيه الثاني: توجيه قراءة الإخبار وأسند القول فيها أي { أصطفى البنات } إلى المشركين وبهذا يكون قد نُسب القول لهم وسُجل عليهم واعترفوا به وهذا بحد ذاته دليل قوي وشاهد عليهم يوم القيامة.

2- قوله تعالى { أن كان ذا مال } القلم: 14

- قرأ حمزة وعاصم: بهمزتين
- قرأ الجمهور بهمزة واحدة على الاستفهام (النشر، ص254)

قراءة حمزة وعاصم بهمزتين إحداهما همزة الاستفهام المحتملة معنى التوبيخ والثانية همزة " أن " فاجتمعا فحُقِّقَتَا على الوصل. وأما القراءة الثانية بهمزة واحدة فإنه على الخبر فالمعنى على التوبيخ بلفظ الخبر والمعنى لأجل كونه ذا

مال وبنين يكذب بآياتنا والعامل في قوله لأن كان ذا مال وبنين هو ما دل عليه الكلام الذي بعده من معنى التكذيب وهو قوله { قال أساطير الأولين }، لأن هذا تكذيب، كأنه قال: لأن كان ذا مال وبنين يكذب بآياتنا.

ثالثاً: تنوع القراءات بين الإخبار والأمر

من اللافت للنظر أن بعض القراءات تنوعت بين الخبر عن قوله تعالى وبين الأمر. فالتنوع الذي رأيناه سابقاً يمكن أن يكون له وجهه المقبول بطريقة من الطرق، ولكن أن يكون التنوع بين الخبر والأمر فيبدو الأمر أبعد قليلاً. ولنرى كيف جاءت بحسب القراءات في الآيات.

1- قوله تعالى { أفنتأتون السحر وأنتم تبصرون، قال ربي يعلم القول في السماء والأرض وهو السميع العليم } الأنبياء 3-4.

- قرأ حفص وخلف والكسائي: " قال " على الإخبار

- قرأ الباقر " قل " على معنى الأمر (معاني القراءات، ص212)

من قرأ على الإخبار فقد أراد بهذه القراءة الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال للكفار مجيباً عن قولهم (هل هذا إلا بشر مثلكم). ومن قرأ على الأمر فإن الله عز وجل قد أمر رسوله الكريم أن يقول للكفار مجيباً عن قولهم (هل هذا إلا بشر مثلكم)، قل: ربي يعلم قولكم وقول كل قائل في السموات والأرض وهو السميع لجميع ذلك والعليم بخلقه.

2- قوله تعالى { واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى } البقرة 125

- قرأ نافع وابن عامر " واتخذوا " بفتح الخاء على الإخبار

- قرأ الباقر " واتخذوا " بكسر الخاء على الأمر (البدور، ص78)

قراءة الإخبار على معنى: واتخذ الناس من المكان الذي وقف عليه سيدنا إبراهيم عليه السلام عند بناء الكعبة، أي يصلون عنده بعد الطواف بالبيت، وهذا المكان ما زال موجوداً حتى الآن، وهو ما زال يوجد أثر لآثار قدم سيدنا إبراهيم وهو الحجر، وهذه تعتبر معجزة لسيدنا إبراهيم، حيث بقي لقدمه الشريفة أثر في الحجر وهذا على يتصوره العقل.

أما قراءة " اتخذوا " على الأمر، والأمر هنا للندب وليس للوجوب، فمن ترك الصلاة عند مقام سيدنا إبراهيم لا يفسد حجه (الطبري ج1 ص 380). وقد روي عن الرسول الكريم أن النبي صلى الله عليه وسلم أخذ بيد عمر، فلما أتى على المقام قال له عمر: " هذا مقام أبينا إبراهيم، قال: نعم، قال: " أفلا نتخذة مصلى؟ فأنزل الله عز وجل: " واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى"، يقول: افعلوا ". (صحيح البخاري، حديث رقم: 4483). فهذه القراءة تحت المسلمين على العناية والاهتمام بهذا المقام والتبرك بالعبادة بجانبه.

3- قوله تعالى { قال رب احكم بالحق وربنا الرحمن على ما تصفون } الأنبياء .112

- قرأ حفص { قال رب احكم } على الإخبار

- قرأ الباقون { قل رب احكم } على الأمر (البدور الزاهرة: ص399)

قراءة حفص صيغتها صيغة إخبار لأنها جاءت بصورة الماضي، وبذلك جعل الفعل مسنداً إلى ضمير الرسول الكريم، وفي ذلك إشارة إلى الآية المتقدمة في قوله تعالى { وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين } الأنبياء 107. وبهذا المعنى يكون إخبار من الله تعالى عن الذي قاله الرسول الكريم أثناء دعائه.

أما قراءة الباقون والتي تفيد الأمر، فهي على صيغة أمر إلى النبي الكريم بأن يقول " رب احكم بالحق " أي: احكم بيني وبين هؤلاء المكذبين. ولكل قراءة معناها، فقراءة حفص " قال " تدل على أنه صلى الله عليه وسلم امتثل الأمر حقيقة. وقراءة الجمهور " قل " تشير إلى أنه صلى الله عليه وسلم أمر أن يقول ذلك.

الخاتمة:

من خلال هذا البحث تبين لي بعض النتائج:

- 1- لا شك أن موضوع القراءات يحوي في داخله كثيراً من الأفكار التي لم تناقش بعد كموضوعات رئيسية، وإنما تناثرت في كتب القراءات هنا وهناك.
- 2- كان تنوع القراءة بين الخبر والاستفهام من أكثر ما خرج الخبر إليه من موضوعات الإنشاء، فكما نعرف أن الإنشاء يضم العديد من الموضوعات.
- 3- موضوع الاستفهام الذي تأرجحت فيه القراءة بينه وبين الخبر كان متمثلاً بالهمزة دون الأدوات الأخرى.
- 4- تنوع القراءة بين الخبر والنهي غالباً ما كان يأتي بأداة النهي " لا " وهذا في الحقيقة موجود في الكلام العربي، ف " لا " الناهية كثيراً ما تختلط ب " لا " النافية، ومن هذا الباب تنوعت القراءة بينهما.
- 5- كثيراً ما جاء الخبر والأمر بإسقاط حرف الألف الذي قبل الأخير، فإن هذه الألف تسقط. وأمثله كما رأينا كثيرة كالفعل " قال ".
- 6- موضوعات الإنشاء كثيرة، لكن أكثر ما لفت نظري في تأرجح الخبر بينه وبين الإنشاء هو الاستفهام والنهي والأمر. فنحن كما نعرف أن أسلوب الإنشاء

غني، فمنه العرض والطلب والرجاء والتمني وغيرها، ولكن هذه الموضوعات لم تبرز كثيراً كالموضوعات الأخرى.

المصادر:

- ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، بيروت، دار الكتب العلمية، 2009.
- ابن زنجلة، أبو زرعة عبد الرحمن بن محمد، حجة القراءات، تحقيق سعيد الأفغاني، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1997.
- أبو بكر بن العربي، أحكام القرآن، بيروت، 2003.
- أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي، البحر المحيط، بيروت، دار الكتب العلمية، 2008.
- الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد، معاني القراءات، تحقيق عبد المصطفى درويش، الرياض، مكتبة الرشيد، 1991.
- أبو علي، الحسن بن أحمد الفارسي، الحجة للقراء السبعة، دمشق، دار المأمون، 1993.
- أبو الفتح، عثمان بن جني، الخصائص، القاهرة، المكتبة العلمية، 1998.
- أحمد بن إسماعيل بن عثمان بن محمد الشافعي البخاري، صحيح البخاري، دمشق، دار ابن كثير، 1996.
- الزمخشري، محمود بن عمر، الطشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دمشق، دار المعرفة، 2009.
- الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، بيروت، مؤسسة الرسالة، 2014.
- القاضي، عبد الفتاح القاضي، البدور الزاهرة، دمشق، دار الفجر، 2005.

Sema ÇINAR ALEVLİ (*) & Zeki ARSLANTÜRK (**)

AYDINLANMA DÖNEMİNDE AKIL, DENEY, SEZGİ BAĞLAMINDA FELSEFE, BİLİM, DİN VE TOPLUM İLİŞKİSİ

öz

Çağdaş Avrupa'da değerler sisteminin Antikite, Hristiyanlık ve Aydınlanma olmak üzere üç temel ayağı bulunmaktadır. Bu üç temel kaynaktan biri olan Aydınlanma, Avrupa toplumu üzerinde değerler sistemi olarak en etkili olanıdır. Batı için Aydınlanma kutsanan bir seküler süreçtir. Batı, Aydınlanma değerlerini sadece kendisi için değil, bütün toplumlar için geçerli evrensel değerler sistemi olarak ele almış ve dünyaya yayılmak için de bu değerler sistemini araç olarak kullanmıştır. Aydınlanma değerlerinin yayılması konusunda Batı'nın en önemli aracı ise modern bilimler olmuştur. Aydınlanma, çevrede yer alan insanın merkeze taşındığı felsefi, bilimsel, dini ve sosyolojik bir olgudur. Aydınlanma felsefesinde insanı merkeze taşıyan en önemli yöntem akıl, deney ve sezgi; en önemli epistemolojik kaynak ise insan anlığı, insan deneyimi ve insan sezisi olmuştur.

anahtar kelimeler

Aydınlanma, Felsefe, Bilim, Din, Akıl, Deney, Sezgi, Toplum.

abstract

The Relationship Between Philosophy, Science, Theology and Society in the Context of Reason, Expertence, Intuition in the Period of Enlightenment

The system of values in contemporary Europe is based on three main pillars: Antiquity, Christianity and the Enlightenment. The Enlightenment – being one of these three main sources – has the most influence on European society in terms of the system of values. The Enlightenment is a consecrated secular process for the West. The Western world has accepted the Enlightenment values not only for its community but also as a valid universal value system for all the communities, and has also used this system as a tool to culturally spread throughout the world. Modern sciences have been the most important tool of the Western world to spread out the Enlightenment values. The Enlightenment is a philosophical, scientific, religious, and sociological phenomenon in which people in the vicinity are moved to the center. Reason, experiment, and intuition have been the most important method in the Enlightenment philosophy that moves the human to the center. Human instant, human experience and human intuition have been the most important epistemological source.

keywords

The Enlightenment, Philosophy, Science, Religion, Reason, Experiment, Intuition, Sociology.

Giriş

Tarih sadece insanın değişimini değil, insanla birlikte insana dair birçok şeyin değişimini de içerir. İnsanın ve insana dair şeylerin değişimi, modernist düşüncede hakim olduğu şekliyle, her zaman ilerleme yönünde olmamış, kimi zaman durağan kimi zaman da gerileme yönünde seyretmiştir. Din, felsefe ve bilim de insana dair disiplin alanları olarak hem insanın değişiminden etkilenmiş hem de insanın değişimini bizzat etkilemiştir. Bu nedenledir ki Russell, bilimi güçlü bir devrimci kuvvet olarak nitelendirir (Russell, 2001, s.7).

Felsefe, bilim ve din düşünsel ve toplumsal yaşamın farklı görünümleridir. Felsefenin kaynağı düşüncedir ancak bu düşünce insana aittir ve insanın sadece bir birey olarak değil toplumsal bir varlık olarak da anlam arayışının bir karşılığını arar. Bu nedenledir ki Skirbekk ve Gilje, felsefe tarihini ele aldıkları eserlerinde, “*Felsefe tarihini okumak, insanın kendini okuması, belki de kendine yer bulma uğraşısıdır. Yoksa kendinden uzak bir dünyanın varlıklarını tanımak ya da tanımaya çalışmak anlamsızdır (Skirbekk&Gilje, 2011, s.9).*” derler. Selsam’a göre de felsefe, dünyaya karşı takınılan ve belirli toplumsal, tarihi etmenlerden kaynaklanan tavırları yansıtır (Selsam, 1995, s.19).

Bilim, insanın yaşadığı “dünya” ile ilgili olgu ve yasaları bulgulama ve geleceğin önceden kestirilmesini olanaklı kılma girişimidir. Din ise, toplum içinde yaşayan insanların bireysel ve sosyal yaşamlarını tanzim etme konusunda kutsal bir kaynak niteliği taşır. Dolayısıyla felsefe, bilim ve din topluma ilintili alanlardır ve her zaman dünyaya karşı takınılan toplumsal etmenlere kaynaklık etmişlerdir. Ancak insanoğlunun bu alanlara verdiği değer kişisel ve bölgesel olduğu kadar dönemsel olarak da değiştiği için bu alanların topluma ilintisi ve topluma etkisi de her dönem aynı şekilde ve aynı ölçüde olmamıştır. Bu makalede, Aydınlanma döneminde felsefe, bilim ve din ilişkisinin topluma etkisi akıl, deney ve sezgi bağlamında ele alınmaktadır. Aydınlanma dönemi, günümüzde insanı kuşatan modern bilimlerin ve modern dünya sisteminin temellerinin atıldığı bir dönem olması nedeniyle bu dönemin epistemolojik perspektiften aydınlatılması modern toplumun da iyi analiz edilmesine olanak sağlayacaktır.

Skolastik Dönemden Aydınlanma Dönemi’ne Felsefe, Bilim, Din ve Toplum İlişkisi

Skolastik dönemde etkin olan disiplin alanları felsefe ve teolojidir. Bu iki alanın birbirleriyle ilişkileri konusunda genel kanı; Ortaçağ’ın Hristiyanlık esaslarına göre şekillenmiş bir dönem olması nedeniyle dinin felsefeye egemen olduğu yönündedir. Ancak Skirrbekk ve Gilje bu düşüncenin yanlışlığını iddia eder ve bu iddialarını şöyle dile getirir:

Ortaçağda felsefe ve ilahiyat alanındaki yakın ilişki, çoğunlukla sanki ilahiyat bir anlamda felsefeyi pençesinde tutuyormuş, yani felsefe bir “kurban”mış gibi yansıtılmıştır. Halbuki bunu tam tersine çevirip şöyle de söyleyebiliriz: Asıl Yunan ve Helen felsefeleri ilahiyatı (Hristiyanlık) yıpratmıştır: Teslis ve ruhun bedene karşı üstünlüğü gibi teolojik doktrinler (dogmalar) Helen (Neo-Platoncu) filozofların diline uygun biçimde düzenlenmişlerdir. Fakat, insanlar Neo-Platoncu biçimde düşünmeyi bıraktıktan sonra dahi, ilahiyat bu felsefi terminolojiye tutsak kaldı. Dolayısıyla ilahiyat ve felsefenin bir arada varoluşunun sonucunda “acı çeken” ilahiyattı (Skirrbekk & Gilje, 2011, s.151).

Russell’ın, Hristiyanlık çağlarında yetişen Neo-Platoncu ve Stoacı filozofların felsefe yeteneği açısından kilise babalarını gölgede bıraktıklarını belirtmesi de Ortaçağ’da felsefe ve din ilişkisini doğru okumak açısından dikkate alınması gereken bir bilgidir (Russell, 1969, s.31). Sanctus Augustinus’tan Rönesans’a kadar Avrupa düşüncesine egemen olan ve Katolik kilisesinin felsefesi olan (Russell, 1969, s.36) Katolik felsefesi de aynı şekilde salt teolojik bir kaynaktan beslenmemiş, bilakis Antik Yunan filozofu Aristoteles’in düşünceleri ile biçim

kazanmıştır. Aristoteles'in Skolastik düşünce üzerine etkisinin St. Thomas'a yansımaları Yıldırım şöyle anlatır:

St. Thomas'ın oluşturduğu görüş Aristoteles bilimi ile Hıristiyanlık öğretisinin kaynaştığı, yaratılış amacı olarak insanın alındığı, evrenin insan duyarlılığıyla tanımlandığı bir görüştür. Thomas için arz'ı evrenin merkezi kabul eden Batlamyus sistemi sadece işe yarar bir hipotezdir. Ne var ki, kendisini izleyenlerin onun "hipotez" diye nitelediği sisteme mutlak bir doğruluk gözüyle baktıklarına tanık olacağız. Thomas'ın öğretisi giderek katı, değişmez ve söz götürmez bir doğru sayılır; o kadar ki, ondan sonra Aristoteles'e yönelik en küçük bir eleştiriye yer verilmez artık. Aristoteles'e dil uzatmak Hıristiyanlığa dil uzatmak demek olur (Yıldırım, 1999, s.74).

Ortaçağ, modern bilim anlayışının Avrupa'da henüz varlık bulmadığı bir dönemdir. Esasen "bilim" ve "bilim adamı" terimleri de bu çağda henüz icat edilmemişti. "Science" terimi ilk kez İngiltere'de 1830'larda icat edilmiştir ki bu dönemde bile anlam itibari ile henüz modern bilim anlayışını yansıtmamakta olup "bilgi" ve "bilme" anlamlarına gelmektedir. Bilimsel çalışma yapanları içine alan "scientifique" terimi ise on dokuzuncu yüzyılda icat edilmiştir (Ourtam, 2007, s.121). Ancak bu durum bu dönemde bilimsel anlamda hiçbir çalışmanın yapılmadığı anlamına gelmemektedir. Yöntem ve teori itibariyle farklı da olsa içerik itibariyle bilimsel kategori içinde ele alınabilecek çalışmaların varlığı söz konusuydu. Özellikle İslam dünyasındaki bilimsel çalışmaların etkisiyle Avrupa'da da bilimsel girişimler gerçekleşmiştir. Bunlardan biri, 787'de Şarلمان [Charlemagne]'in başlattığı eğitim hareketidir. İmparator, tüm kilise ve bağlı kuruluşların birer okul açmaları için bir kararname çıkarır. Doğu'daki eğitim geleneği böylece Batı'ya aktarılma olanağı bulur (Yıldırım, 1999, s.71). Ortaçağ'da bilimsel çalışmaların bir diğer örneğini kutsal Roma İmparatoru Frederik II vermiştir. Öklid, Archimedes, Apollonius, Batlamyus gibi Helenist çağın ünlü bilginlerine ait yapıtların üniversitelerde ve aydın çevrelerde okunma olanağı bulması Frederik II'nin kişisel çabasıyla gerçekleşir (Yıldırım, 1999, s.72). Bu dönemde tıp ve hukuk öğrenimi de canlılık kazanır ve Salerno ve Montpellier tıp biliminin önemli bir merkezi haline gelir. Bologna erken dönemlerden beri hukukun merkezi olmuştur. Alplerin kuzeyindeki Chartes'taki Katolik okulu ise *artes liberales* eğitiminin merkezi olmuştur (Skirbakk & Gilje, 2011, s.193). Oxford Üniversitesi de erken dönemden beri bilimsel çalışmaların merkezi olarak bilinmektedir. 1231'de Papa'nın bildirisi "*Parens Scientiarum*" ile Avrupa'da üniversiteler tüzel özerklik kazanır. Buna göre, üniversitelere kendi kanunlarını, kurallarını, müfredatlarını ve standart derecelerini oluşturma hakkı verilir. Do-

layısıyla üniversiteler, dışarıdan müdahale olmadan kendi eğitimlerini yapabilme hakkı kazanmış olur. Skirbekk ve Gilje bu durumu, üniversitenin kilise ve devletten bağımsızlaşması olarak değerlendirir (Skirbekk&Gilje , 2011, s.193-194).

Orta Çağ'da, üniversiteler dışında, bilimsel ilerlemeye katkıda bulunun bir diğer kesim zanaatkarlar olmuştur. Bu kesim bilimin akademik değil teknik boyutu ile ilgilenmiş, su değirmeni, rüzgar değirmeni, pulluk, pencere, mekanik testere, gözlük, gemi dümeni, eklüz apağını, ayak saati, matbaa, binek ve yük atı koşumu gibi geliştirdikleri yeni tekniklerle mekanik felsefenin tetikleyicisi olmuşlardır (Conner, 2012, s. 291).

Ortaçağ Avrupasının bilimsel çalışmalarında, üniversitelerin ve zanaatkarların yanısıra manastırların etkisini de görmek gerekir. Skirbekk ve Gilje Antik Çağ'ın bilgi birikiminin Ortaçağ'da manastırlarda korunduğunu belirtir (Skirbekk & Gilje, 2011, s. 192). Bu birikim zamanla manastırların tarikat birimleri olarak akademi merkezleri haline dönüşmesine de olanak tanımıştır. 1209'da Fransisken (Gri Frerler) tarikatı, 1215'te ise Dominiken (Siyah Frerler) tarikatı kurulur. Bu tarikatlar başlangıçta dinsel merkez iken zamanla birincisi bilim, ikincisi öğretisel felsefe ve düşünsel tarihin merkezi haline dönüşür. Rönesans'a gelinceye kadar yetişen bilgin ve düşünürlerin büyük bölümü bu tarikatın ürünleridir (Yıldırım, 1999, s. 73). Bilim tarihinde önemli bir yere sahip olan Roger Bacon (1214-1294) da ilk tarikat olan Fransiskenlerin yetiştirdiği bir rahiptir. Bacon, o dönemin tüm bilgilerini özetleyen eseri *Opus Majus*'u Papa IV. Clemen'in desteğiyle yazar (Yıldırım, 1999, s.75). Bacon, Paris Üniversitesi'nde kaldığı onbeş yıl boyunca Razi, İbn Sina, İbn el-Heyssem ve İbn Rüşd'ün çevirilen yapıtlarını okumuş ve bu düşünürlerden etkilenmiştir (Topdemir, 2013, s.107). Hatta Topdemir, Işık Kuramının tarihsel gelişimini incelediği kapsamlı çalışmasında Bacon'ın doğrudan görme konusundaki çalışmasının İbn el-Heyssem'i aşmadığını ve O'nun kuramının ayrıntıları ile sınırlı kaldığını belirtir (Topdemir, 2012, s.109).

Skolastik dönem bilim, felsefe ve din ilişkisi konusunda elde edilen bu veriler de göstermektedir ki, bu dönemde felsefe, din ve bilim birbirini dışlayıcı biçimde değil, birbirini tamamlayıcı biçimde varlık bulmuşlardır. Guillen bu dönemdeki din ve bilim arasında yakın bir ilişki olduğu kanaatini şöyle paylaşır:

İlk kez Aristoteles'in birleştirdiği ancak zamanın ve dil farklılıklarının birbirlerinden ayırdığı şeyi Yahudiler, Müslümanlar ve şimdi de Hristiyanlar yeniden birleştirmişti. Bilim ve din bir kez daha kolkolaydı ve bu kez balayları Batı uygarlığındaki bir yeniden uyanışa kadar sürecekti (Guillen, 2013, s.13).

Guillen'in din ve bilimin ayrışması olarak işaret ettiği "yeniden uyanış dönemi" Rönesans dönemi olup 1330 ila 1630 yılları arası Avrupa'nın tarihsel dönemini içerir. Rönesans hareketinin en temel özelliği, antikiteye duyulan ilginin artması ve klasik geleneğin yeniden canlandırılması, alımlanması ve dönüştürülmesidir (Burke, 2003, s.2). Russell Rönesans döneminde Kilise'den kurtuluşun insanları rasyonel düşünceye yöneltmediğini bilakis insanların zihinlerini her türlü saçma düşünceye karşı açtığını belirtir (Russell, 1970, s.52). Bu tespit önemlidir, çünkü zihnin teolojik anlamdan uzaklaşmasının onu her zaman rasyonaliteye götürmediğini bu tespit açıkça göstermektedir. Bununla birlikte Rönesans hareketinin skolastik düşünceden büsbütün farklı bir nitelik taşıdığını söylemek de zorlama bir yaklaşım olacaktır. Bu hususu ele alan Burke, birey ve kültür ilişkisi bağlamında Rönesans'ın "yenileme" [*renovation*] özelliğini şöyle yorumlar:

Bireylerin ve grupların içinde yetiştikleri kültürden tümüyle kopmaları olanaksızdır. Tüm kültürel reformların merkezinde yer alan paradoks, reformcuların değiştirmek istedikleri kültürün içinden geliyor olmasıdır. ...kaşifler de, bir çok bakımdan ortaçağlı kalmışlardır. Bu nedenle, "Orta Çağ" denilen dönem ile "Rönesans" denilen dönem arasında keskin bir çizgi çizmek anlamlı değildir (Burke, 2003, s.2).

Russell, Rönesans bilginlerinin özgür düşünceli olmakla birlikte, ölümün yaklaştığını hissettikleri zaman kiliseyle barışarak en kutsal yağla yağlandıklarının bilgisini verir (Russell, 1970, s.51). Burke, Rönesans'ın büsbütün Orta Çağ'dan kopuş olmadığını, bilakis erken Rönesans kültürü ile geç dönem ortaçağ Avrupa kültürünün bir arada varolduğunu belirtir (Burke, 2003, s.19). Nauert, Orta Çağ etkisini daha da ileri götürür ve Orta Çağ Avrupasını kültürel olarak birleştiren Gotik sanat ve şövalyeliğin Rönesans döneminde de varlığını devam ettirdiğini; skolastik felsefenin etkisini de 17. yüzyılda yeni fizik biliminin yükselişinin Aristotelesçi doğa felsefesinin güvenilirliğini yıkmasına değin sürdürdüğünü belirtir (Nauert, 2011, s.11). Nauert'e göre Rönesans sürecinde değişen şey, Gotik, şövalyelik ve skolastisizmin artık kendi alanlarının tekelleri olmaktan çıkıp antik dünyadan devşirilen alternatif üslup ve değerlerle rekabete ve etkileşime girmeye başlamasıdır (Nauert, 2011, s.20). Rönesans döneminin başlangıç figürü olarak kabul edilen Petrarch, Orta Çağ'ı karanlık bir dönem, klasik antikite dönemini ise "Işık yılı" olarak kabul etmesine rağmen, Nauert Petrarch'ı, talih üzerine yazdığı mektuplar ve St. Augustis'e duyduğu hayranlık gibi yönleri itibari ile Orta Çağ figürü olarak kabul eder (Nauert, 2011, s. 25). Bununla birlikte, Petrarch'ın düşünsel yaşama katmış olduğu yenilikleri yadsımamak gerekir. Petrarch klasik metinlerin el yazmalarını araştırmak ve

çoğaltma anlamında Yeniçağ'a yeni bir anlam katacak olan "hümanizm" in oluşmasına öncülük etmiştir.

Rönesans hareketi, bünyesinde "yenileme" [*renovation*] kadar "yenilik" yapmayı [*innovation*] da barındırmıştır (Burke, 2003, s.2). Rönesans'ın yenilik getiren yanı erken Rönesans döneminde başlamakla beraber, *Bilim Devrimi* olarak da bilinen on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda tam bir özgünlüğüne ulaşmıştır. Bu dönem, bilimsel ve toplumsal anlamda ciddi bir paradigma değişikliğinin olduğu bir dönemdir. Bilim Devrimi döneminde değişen evren paradigmasına geçmeden önce, o zamana kadar mevcut evren paradigmasını hatırlamak yerinde olacaktır. Orta Çağ Avrupası'ndaki mevcut paradigmayı Chalmers şöyle aktarır:

Ortaçağ Avrupa'sında dünyanın sonlu bir evrenin merkezinde yer aldığı; güneşin, gezegenlerin ve yıldızların dünyanın çevresinde döndüğü genellikle kabul görmüştü. Astronominin içene yerleştirdiği bu fizik ve kozmoloji temelde M. Ö. dördüncü yüzyılda Aristoteles tarafından geliştirilen fizik ve kozmolojeydi. M. S. ikinci yüzyılda Ptolemy (Batlamyus, ç.) ayın, güneşin ve bütün gezegenlerin yörüngelerini belirleyen detaylı bir astronomik sistem tasarladı.

Aristotelesçi evren iki farklı bölgeye ayrılmıştı. Ay-altı alem, merkezi dünyadan ayın yörüngelerinin ta içine kadar uzanan dahili bölgeydi. Ay-üstü alem sonlu evrenin, ayın yörüngelerinden yıldızlar seferine kadar uzanan geriye kalan bölgeydi. Dış atmosferin ötesinde hiçbir şey yoktu; uzay bile yoktu. Boş uzay (unfilled space), Aristotelesçi sistemde imkansızdır. Ay-üstü alemdeki bütün semavi cisimler, eter denilen bozulmuş bir elementten oluşmuştu. Eter, doğal ve mükemmel daireler halinde evrenin merkezi etrafında hareket etme arzusuna sahipti. Bu temel düşünce, Batlamyus astronomisinde değişikliğe uğratılarak genişletildi. Çeşitli zamanlarda, gezegenlerin konumları hakkında yapılan gözlemler, dairesel, dünya merkezli yörüngelerle telif edildiğinden, Batlamyus sisteme, epicycles denilen başka yörüngeler dahil etti. Gezegenler daireler veya küçük daireler üzerinde dönüyor ve merkezleri dünya çevresinde hareket ediyordu. Yörüngeler, elde edilen sistem gezegen konumları hakkında gözlemlerle uzlaştırılacak ve başka gezegenlerin konumlarının önceden haber verilmesini mümkün kılacak şekilde küçük daireler (epicycles) ilave edilerek daha da dafine hale getirilebilirdi. Ay-üstü alemin düzgün, düzenli ve bozulmaz karakterinin aksine ay-altı alem değişme, gelişme, çürüme, doğuş

ve bozulmayla etiketlenmişti. Ay-altı alemdeki bütün maddeler, hava, toprak, ateş ve suyun, yani dört elementin karışımıydılar; bir karışımındaki elementlerin nisbi oranları, böylece meydana gelen maddenin özelliklerini belirliyordu. Her bir element bir yere sahipti; suyun yeri toprağın yüzeyi, havanın yeri toprak yüzeyinin hemen üzerindeki bölge; ateşin yeri ayın yörüngesine yakın olan atmosferin tepesiydi. Neticede ay-altı alemde dünyevi her nesne, ihtiva ettiği dört elementin nisbi oranına göre, doğal bir yere sahip bulunuyordu (Chalmers, 1997, s. 126-128).

Kopernik (1453-1543) 1507 ve 1530 yılları arasından “De Revolutionibus Orbium Coelestium” [*Göksel Kürelerin Devinimleri Üzerine*] adlı büyük yapıtını yazdı ve bu eserinde Orta Çağ’da hakim olan geosentrik [*Dünya-merkezli*] evren tasarımına karşı heliosentrik [*Güneş-merkezli*] evren tasarımı ortaya koydu ve Dünya’nın evrendeki konumunu değiştirerek Güneş’in çevresinde bir yörüngeye oturttu. Esasen, heliosentrik evren tasarımı yeni sayılmazdı. Yunan astronomu Aristarkhos antik dönemde, güneş merkezli modeli önermişti (Skirbekk & Gilje, 2011, s.211). Ancak Antik Yunan’da, dinamik konusunda yeterli veri olmadığı için Dünya’nın dönüşüyle ilgili Aristarkhos’un görüşü yerine Ptolemaios’un Dünya’yı evrenin merkezine oturtan evren anlayışı benimsendi. Böylece Antik Çağ’ın son dönemi ve bütün Orta Çağ boyunca, Ptolemaios’un görüşleri egemen oldu (Russell, 1999, s. 14). Russell’a göre Kopernik, kendi düşüncelerinin daha önce Aristarkhos tarafından öne sürüldüğünü biliyordu. Çünkü Kopernik’in yaşamış olduğu dönem, antikiteye yeniden ilginin arttığı bir dönemdi. Hatta Russell, Kopernik’in böyle bir dönemde yaşamasaydı bu verileri yayınlama cesareti de gösteremeyeceğini belirtir (Russell, 1999, s.15). Bu durum da gösteriyor ki, Rönesans döneminde Kopernik’in düşüncesine belli oranda karşı konulsa da Antik döneme atıfla ortaya konulan yeni verilere genel bir saygı hakimdi.

Kopernik’in heliosentrik evren tasarımı göre, kendi ağırlığı ve kütlesi nedeniyle ağır ve hantal olan Dünya, kendi merkezi ile Güneş’in çevresinde bir aşağı bir yukarı sallanamaz. Aksi halde kentler, kaleler, dağlar ve Dünya en küçük sallanışla yıkılıp gidecektir. Kopernik’in yeni evren anlayışında Dünya deviniyor olsaydı, dosdoğru yukarıya doğru fırlatılan bir ok da bir kulenin tepesinden yere bırakılan bir taş da dikine düşmeyecek, ileriye ya da geriye düşecekti. Diğer yandan, kendi doğalarına uygun yerleri bulan nesnelere orada kalırlar. Dünyanın doğasına uygun bir yer ayrıldığına göre, Dünya kendisinin dışındaki bir devinim tarafından döndürülemez (Kuhn, 2007, s.46).

Kopernik’in kuramına karşı o günün bilim anlayışına uygun olarak ileri sürülen itiraza göre, eğer Dünya dönüyor ise, neden bu nesnelere, taşların dönen

bir tekeleğin kenarından fırlaması gibi, dünya yüzeyinden fırlamamaktaydılar; eğer Dünya kendi etrafında döndüğü gibi, bir bütün olarak Güneş çevresinde dönüyor ise, neden Ay'ı geride bırakmamaktaydı? Batlamyusçu Ay-altı ve Ay-üstü evren anlayışı çerçevesinde geliştirilen bilimsel itiraza göre ise, Ay-altı alem hava, toprak, ateş olmak üzere dört elementten oluşmakta olup, neticede Ay-altı alemde dünyevi her nesne, ihtiva ettiği dört elementin nisbi oranına göre, doğal bir yere sahip bulunmaktaydı. Böylece, taşlar yeryüzünün merkezine, aşağıya doğru, alevler yeryüzünün merkezinden uzağa, yukarıya doğru doğal bir harekete sahipti. Doğal hareketler dışındaki bütün hareketler bu nedeni gerektiriyordu. Mesela oklar bir yayla ileri doğru itilmeyi, iki tekerlekli arabalar atlarla çekilmeyi gerekli kılıyordu. Aristotelesçi bilimsel anlayışa göre ise, dış atmosferin ötesinde hiçbir şey yoktu; uzay bile yoktu. Ay-üstü alemdeki bütün semavi cisimler, eter denilen bozulmuş bir elementten oluşmuştur. Eter ise, doğal ve mükemmel daireler halinde evrenin merkezi etrafında hareket etme arzusuna sahiptir (Chalmers, 1997, s.126-128).

Kopernik'in evren tasarımına karşı ortaya konulan dini mukavemetin öncü temsilcileri Luther, Calvin ve Melanchthon gibi Protestanlığın öncü düşünürleri olmuştur. Luther, "Kutsal Kitap, Joshua'nın Dünya'ya değil, Güneş'e olduğu yerde durmasını buyurduğunu söylüyor" diyordu. Calvin ise İncil'deki, "Dünya da olduğu yere çakılmışız, kılmıdayamayız (Ps. Xciii, 1)" sözünü karşıt delil olarak ileri sürmekteydi (Russell, 1999, s.15-16). Russell'a göre, Calvin, Melanchthon ve Luther'in ve hatta on sekizinci yüzyılda bile Wesley'in heliosentrik evren anlayışına itirazları salt dini kaygılara dayandırılmaz. O'na göre yeni evren anlayışı toplumsal olarak da ciddi bir paradigma değişikliğine sebep olmaktaydı ve Protestanlar esasen bu duruma karşı koymaktaydı. Wesley'in "yeni öğretilerin dinsizliğe yatkın olduğu" sözünü aktaran Russell kendi kanaatini şöyle açıklar:

Bence burada, Wesley, bir anlamda haklıdır. Gerek İncil, gerekse Tevrat'ın öğretilerinde insanın önemi büyüktür, nitekim Tanrı'nın evreni yaratmaktaki amaçları büyük ölçüde insanlarla ilgili görünmektedir. İnsan bütün yaratıkların en önemlisi olmasaydı, Bedenleşme (Incarnation) ve Kefaret (Atonement) öğretilerinden söz etmek olanaksızlaşırdı. Gerçekte Kopernikus'un astronomi sisteminde, insanın sandığımızdan daha az önemli olduğunu kanıtlama diye yorumlanabilecek bir şey yoktur. Ama gezegenimizin, evrenin merkezi olma durumunu yitirmesi, bu gezegende yaşayanların da önemlerini yitirdiklerini akla getiriyordu. Güneş'in, Ay'ın, gezegenlerin ve sabit yıldızların, günde bir kez Dünya'nın çevresinde döndüğünün düşünülmediği çağlarda, onların bizim için var olduklarının düşünülmediği çağlarda, onların bizim için var olduklarını, yaratıcının bize özel bir ilgi gösterdiğini sanmak ko-

laydı. Ama Kopernikus ve onun ardılları, gerçekte dönenin dünya olduğunu, yıldızların da dünyaya metelik vermedikleri konusunda herkesi ikna edince; Dünya'mızın birçok gezegenden, onların da Güneş'ten daha küçük olduğu ortaya çıkınca; teleskop ve hesaplar Güneş sistemimizin, samanyolunun engin sonsuzluğu ve sonunda sayısız samanyollarının varlığını meydana çıkarınca iş değişti. O zaman böyle uzak ve küçücük bir sığınağın (geleneksel dinbilimde insana verilen evrensel anlam doğruysa) insana yurtluk edecek kadar önemli olduğuna inanmak gitgide daha da güçleşti. Bu bizim, belki de, evrenin amacı olmadığımız düşüncesini akla getirdi; son bir avuntuyla, biz evrenin amacı değilsek, başkası da olamaz, öyleyse evrenin belki de hiçbir amacı yok, diye düşünülürdü (Russell, 1999, s.16).

Copernicus'un sisteminin müdafaasına en önemli katkıda bulunan kişi Galileo Galilei (1564-1642) olmuştur. Chalmers'a göre, 1609'da Galileo ilk teleskoplarını yaparak onları gökler üzerinde denediği zaman, Copernicus'a karşı geliştirilen Aristotelesçi tezi etkisiz hale getirmiştir. Ay'ın yeryüzüne benzeyen yüzeyi, Aristotelesçi mükemmel, bozulmaz göklerle, değişen, bozulabilen dünya arasındaki ayrımı çürütmüştür. Venüs'ün fazlarının keşfi de Kopernikçiler için bir başarıyı, Batlamyusçular için bir problemi simgeliyordu. Galileo'nun teleskobuyla yaptığı gözlemler kabul edilir edilmez Kopernik teorisinin yüzyüze geldiği zorlukların azaltıldığı reddedilmez bir gerçektir (Chalmers, 1997, 126-128).

Galileo'nun bilim alanındaki yadsınamaz başarısına rağmen, Bilimsel Devrimi'nin başlatıcısı olarak Isaac Newton (1642-1727) kabul edilir. Bu nedendir ki Alexander Pope (1688-1744), mezar kitabesi olarak Newton için "Doğa ve doğanın yasaları gecenin içinde saklıydı. Tanrı "Newton olsun!" dedi ve her şey ışığı (Bierstedt, 1997, s.21)." dizelerini yazdırmıştır. Voltaire'e göre, Newton'un çalışmasını bilimsel yapan şey, düşüncesini ortaya koyarken sorunları, mümkünse her sorunu, daha iyi çözebilmek için deneylere de dayanarak açıklamasıydı (Voltaire, 2011, s.279). Bu nedenle Newton Antikite'den Aydınlanma'ya değin kavramsal gerçekliğe dayalı bilimsel anlayışa karşı nominalist yöntemi en etkili bir şekilde ortaya koyan en önemli düşünürdür.

Newton evrensel yerçekimi kanununu keşfederek Kopernik ile ayrılmaya başlayan Dünya merkezli evren tasarımı ile Güneş merkezli evren tasarımı arasındaki kopuşu hızlandırdı. Jeanniere, Newton'un keşfinin getirmiş olduğu doğa anlayışındaki değişimi şöyle açıklar: "[D]oğrudan tanrı ve melekleri tarafından yönetilen bir doğadan, kendini düzenleyen bir doğaya; tanrısal istemleri (volontes) yansıtan ve Tanrı'nın ihtişamını anlatan bir doğadan, doğanın yasalarının belirlenimciliğinden başka bir şeyi dile getirmeyen bir gök mekaniğine geçildi

(Jeanniere, 1994, s.17)”. Jeanniere’e göre Newton’un mekanik bilime dayalı doğa anlayışı bir yandan teolojiye dayalı doğa anlayışını sarsarken bir yandan da teolojik anlayışa dayalı insan algısını da etkilemiştir. “Kopuştan önceki insan, Tanrının düzenli ve ölçülü bir şekilde yarattığı sonlu ve hiyerarşik bir dünyada, doğalla tanrısal arasında bir aracıdır.” diyen Jeanniere teolojik düzenin getirmiş olduğu insan anlayışını şöyle açıklar:

İnsanın bilgisine sunulan bu dünya düzeni her şeyden önce Tanrının insana seslendiği simgesel bir düzendir. “Dünya Kitabı”, insana çözmesi için verilmiştir. Ortaçağın evreni, insan ve dünyanın iki yönünün –maddi ve manevi- organik bir bütün oluşturduğunu simgesel olarak ifade etme olanağı sağlıyordu. Doğanın tümü, başka bir gerçeklik düzenine bağlı bir gerçeklik olarak kavranıyor ve yaşıyordu. İnsan bir aracıydı, çünkü görülebilir ve görünemez, madde ve ruh onda birleşmişlerdi. Her varlığın, temelini kendisinin de ötesinde, gerçekliğin öteki katlarıyla ilişkisi içinde bulunduğu ve böyle kavrandığı simgesel bir kültür vardı;...(Jeanniere, 1994, s.17)

Jeanniere’e göre Newton’un düşünceleri, içinde insanın doğadan koptuğu ve yeniden bulmaya çalışacağı bölünmüş bir dünyanın yerini almıştır. “Bundan böyle fiziksel evren mekanik olarak düzenlenmiş, determinizm boyun eğen ve insanların yasalarını keşfetmek zorunda olduğu bir evren olarak görünüyor” diyen Jeanniere Newton’un keşfi ile Dünya Kitabı imgesinden dev bir kozmik otomat imgeye geçildiğini ve bu otomatın artık yalnızca mekanizmalara boyun eğdiğini belirtir (Jeanniere, 1994, s.17).

Bierstedt, Newton ile “bilimin yükselişe, dinin ise inişe geçtiğini” belirtir (Bierstedt, 1997, s.17). Bilim tarihi çalışmalarında bu tarz kanaatlerle sıkça karşılaşmaktadır. Özellikle on yedinci ve on sekizinci yüzyıllardaki akılcılık ve olguculuk anlayışının tanrıtanımazlık olarak düşünülmesi bu kanaati daha da güçlendirmektedir. Elbette Aydınlanma döneminde, Aydınlanma felsefesinin etkisi ile felsefe, bilim ve din alanlarında ayrışma olduğu ve bu ayrışmanın din ve toplum ilişkisini etkilediği doğrudur. Ancak Aydınlanma’ya damgasını vuran filozofların düşüncelerine yakından bakıldığında akılcılığın ve olguculuğun tanrıtanımazlık olarak anlam bulmasının gerçeği yansıtmadığı, bilakis Aydınlanma felsefesine damgasını vuran Aydınlanma düşünürlerinin Tanrı’yı düşünce sistemlerinin merkezine koydukları görülür. Öyle ki Spinoza varolan her şeyin Tanrısal doğanın zorunluluğu ile koşullandığını belirterek evrende herhangi bir olumsal olay olduğunu tümüyle reddeder.

Aydınlanma Döneminde Akılcılık, Deneycilik ve Sezgicilik

Aydınlanma dönemi felsefe, bilim ve din ilişkisi için yeni bir dönem olmuştur. Russell on yedinci yüzyıl din ve bilim ilişkisine ilişkin, *“On yedinci dünyada yeni bir görüş geliştirmekteydi ve bu görüş fala, büyücülüğe, şeytana ve bunun gibi şeylere olan inancın kaybolmasına yol açtı.”* tespitinde bulunur. (Russell, 2001, s.12) Descartes, Spinoza ve Leibniz için din, inanç ve vahiy gibi kaynaklardan bağımsız, akıl kriteri temelinde ele alınmaktadır. Bu yaklaşım tabii olarak, Russell’in belirtmiş olduğu fal, büyücülük ve şeytan gibi irrasyonel öğelere yönelik inancın kaybolmasına yol açmıştır. Ancak doğa felsefesi bağlamında ortaya konulan rasyonel din anlayışı, din ile doğa felsefesi ve doğa bilimi arasındaki bağı da güçlendirmiştir. On yedinci yüzyılda deprem, yıldırım gibi doğa olayları Tanrı’nın insan ve topluma yönelik anlık duygulanımı bağlamında değil Tanrı’nın koymuş olduğu hatta Spinoza’ya göre Tanrı’nın da bağlı olmuş olduğu doğa yasaları çerçevesinde açıklanmaktadır (Spinoza, 1965, s.6). Descartes, Spinoza ve Leibniz’in görüşlerinde din, insan ve toplumun imgesi olmaktan ziyade aklın ve doğanın imgesi olarak ele alınmıştır. Hume ve Locke ise felsefi ve bilimsel bilgiyi olduğu gibi dini bilgiyi de a posteriori bilgi olarak kabul etmişlerdir. Görülüyor ki, Aydınlanma felsefesini kendinden önceki dönemlerden farklı kılan temel husus, Aydınlanma düşünürlerinin felsefi, bilimsel, dini ve toplumsal konuları sistematik bir epistemoloji bağlamında ele almış olmalarıdır. Bu epistemolojiler ise akılcılık, deneycilik ve sezgicilik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Akılcılık

Descartes’in hakiki bilgiye ulaşmada akli temel bir kriter olarak kabul etmesi ile başlayan modern akılcılık, Aydınlanma olgusunun oluşmasında rol oynayan kültürel dinamiklerin başında gelmektedir. Aydınlanma düşüncesinin temel değeri “akıl” olmakla birlikte, “akılcılık” homojen bir düşünce yapısı değildir ve on yedinci ve on sekizinci yüzyıl akılcılık hareketleri birbirinden farklı içerik ve öneme sahiptir. On yedinci yüzyıl akılcılığı temelde Descartes’in akılcılığı üzerine şekillenmiştir ve bu yüzyıl içinde Aydınlanma düşüncesine öncülük yapmış olan filozoflar akli doğruya ulaşmada temel bir kriter olarak kabul etmişlerdir. Akıl kriteri temel alınarak elde edilen bilgi ebedi bir doğrudur ve metafizik sisteme dahildir. Şu halde metafizik, on yedinci yüzyıl akılcılarının epistemolojisinde akıl gücü ile bilinebilecek bir sistem olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla akıl doğruları hem tinsel hem de dini doğrulardır. Bu doğrular rasyonel teoloji alanını oluşturmaktadır.

Descartes’a göre doğru bilgiye ulaşmak için öncelikle duyuların yanılgısından kurtulmak gerekmektedir. Descartes balmumu örneği ile bu hususu şöyle dile getirir:

Örnek olarak şu balmumu parçasını ele alalım. Kovandan yeni çıkarılmıştır ve üzerindeki balın tadı henüz kaybolmamıştır. Toplanan çiçeklerin kokusundan hala bir şeyler kalmıştır. Rengi, şekli ve boyutları görülmektedir. Katı ve soğuktur. Elimle ona şekil verebilirim ve ona vurduğumda ses çıktığını duyabilirim. Ancak konuşurken, balmumunu ateşe yaklaştırıyor ve şimdi bakıyorum: Kalan tadı kaçıyor, kokusu kayboluyor, rengi değişiyor ve şekli kayboluyor. Boyutları artıyor, sıvı ve sıcak hale geliyor ve ona vurduğunuzda artık ses vermiyor. Peki bu değişmeden sonra aynı balmumu kalmış mıdır? ... Peki bu balmumunda böylesine seçiklik içinde kavranan nedir? Kuşkusuz duyular yoluyla ulaştığımız özel-liklerden hiçbiri değil. (Descartes, 1911, s.154)

Descartes'ın balmumu örneğinde, doğru bilgi konusunda duyuların yalıtılmasına dikkat çekilmektedir. Descartes felsefesinde cisimler duyularla ya da hayalgücü yetisiyle algılanmaz, yalnızca kavrama yetisi tarafından kavranır. (Descartes, 1911, s. 155) Ancak aklın [*ratio*] sistematik ve planlı muhakemede açık seçik olarak vardığı sonuç doğru olarak kabul edilebilir. Duyusal deneyimler de aklın süzgecine tabi olmalıdır (Skirbekk & Gilje, 2011, s.253.). Spinoza felsefesinde de mantıksal çıkarımlar yardımıyla elde edilen bilgi kesindir; ancak ilk önce, çıkarsamaları yapabileceğimiz doğru ifadelerimiz olmalıdır. Bunun için kesin içgörüyü sahip olunması gerekiyor ki bu da bu sezgisel idrak yolu ile mümkündür (Skirbekk & Gilje, 2011, s.266). Leibniz felsefesinde ise, Descartes ve Spinoza'dan farklı olarak, bilgi duyu bilgisi ve akıl bilgisi, doğrular ise olgu doğruları ve akıl doğruları olmak üzere sistematize edilmektedir (Leibniz, Copyright © 2010–2015, pdf). Duyu bilgisi tam olmayan bir bilgi, akıl bilgisi ise seçik bilgidir. Seçik bilgi duyu izlenimlerinin çözümlenip şeylerin ayrımlarına varılan bilgidir. Akıl doğrusu zorunlu olan ve karşıtları mümkün olmayan doğrular, olgu doğrusu ise olumsal olan ve karşıtı mümkün olan doğrulardır.

On yedinci yüzyıl akılcı düşünürlerin bilgi anlayışında dikkat çeken bir diğer husus “a priori” bilgi yapısıdır. A priori bilgi, “doğuştan fikirler” anlamına gelir ki, zihnin doğuştan itibaren bazı temel ilke ve fikirlerle donatılmış olduğu anlayışını içerir. Descartes'ın “*lux nature*”si a priori bilgidir. Bu bilgileri Tanrı, doğruya ulaşması için doğuştan insanın kavrama yetisine vermiştir. Descartes'ın balmumu örneğinde insanın cismi kavraması duyum veya hayal gücü yoluyla değil doğuştan verilen a priori kavrama yetisiyle mümkün olmuştur (Descartes, 1911, s.155). İnsan bu yetiye açık ve seçik olanın doğru olduğu ilkesini kullandığında başvurur. Bu durum insana yanlışlarını düzeltme ve matematiği ve fiziki bilme yeteneği verir (Russell, 1970, s.155). Descartes uslamlamasında a priori bilgi önemlidir fakat bütün bilgilerin a priori olarak kanıtlanması zorunluluğu

da yoktur. Düşünür, sonuçları deneye uygun olan önermelerin insanın ilkeleri ile de tutarlı olabileceğini belirtir.

Leibniz'in bilgi dizgesinde kavramsal gerçekliğin yanısıra olgu gerçekliği-ne de yer ayırdığı görülmektedir. Akıl doğruları Leibniz için zorunlu ve karşıtı mümkün olmayan doğrulardır ve çelişmezlik ve özdeş önermelerden türemektedirler. Olgu doğruları ise olumsal olan ve karşıtları olanaklı olan doğrulardır ve içinde yeter-sebeup ilkesini barındırır. Yeter-sebeup ilkesi sayesinde, hiçbir olgu, onun varlığı için yeterli sebep olmadan varolamaz veya doğru olamaz. Leibniz'in olgu doğruları için ileri sürdüğü bu yeter-sebeup ilkesi olgusal doğrunun olumsuzluğunu etkilemektedir (Leibniz, 1997, s.7-8). Leibniz felsefesinde yer alan "*predicatum inest subjecto*" yani "her özne zorunlu olarak yüklemi içerir" önermesi de, yine olgu doğrusunun olumsuzluğuna yönelik bir paradoks olarak karşımıza çıkmaktadır (Leibniz, 2010, m.7). Leibniz bu paradoksun farkında olmakla birlikte paradoksu gidermeye yönelik net bir yargı ortaya koymamıştır. Çünkü on yedinci yüzyıl filozoflarının temel inceleme alanı akıl doğrularıdır. Sistematik anlamda olgu doğrularının niteliği sorunu, Locke'a kadar dönemin bilgi problemi alanı içine girmemektedir.

Descartes ve Leibniz'in olgu gerçeklerine yönelik açılımını Spinoza'da göremeyiz. Spinoza'ya göre, evrende zorunlu olmayan bir olay yoktur. Çünkü, herşey tek töz tarafından belli bir tarzda varolmak için koşullandırılmıştır ve bütün sonuçlar ilk ilkenin mantıksal ve kaçınılmaz bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Spinoza doğruluğun tutarlılık kuramı ile kavramsal gerçeklik anlayışını bütüncül bir dizgeye oturtur. Bütüncül dizge içindeki zorunlu bağlantılar ise, olan biten herşeyin açık ve seçik bir şekilde kavranılmasını sağlar (Spinoza, 1965, s. 25; ayrıca bkz. Furseth & Repstad, 2011).

On yedinci yüzyıl rasyonalist felsefeye içerik katan bir diğer yön ise "zihin ve beden ilişkisi" konusu olmuştur. Descartes zihin ve beden arasına tözsel bir ayırım ortaya koyar. Düşünüre göre, zihin bir "res cogitans", beden ise "res extensa"dır. "Res cogitans" bedensel ve maddesel şeylerden tamamıyla bağımsız bir tözdür, düşünür, uzayda yer kaplamaz, özde bölünmez ve sonsuzdur. "Res extensa" ise sonlu tözdür. Kendiliğinden kuvveti yoktur. Özde bölünebilen, uzayda yer kaplayan, yayılımlı bir özelliğe sahiptir. "Res extensa" ve "res cogitans" tözler, birbirine karşıttır ve bir araya getirilemez. Sadece insan beynindeki tek bir nokta zihin ve beden arasındaki etkileşimi sağlamaktadır (Descartes, 1994, s. 55). Shaffer'e göre, Descartes'in bu düşüncesinde önemli bir açık bulunmaktadır. Ruhun, özünün bilincine sahip bir şey, bedenün özünün ise yer kaplayan başka bir şey olması olgusundan ruhla bedenün *iki ayrı varlık* olduğu sonucu çıkmaz. Shaffer "*Bir ve aynı şeyin bu iki özelliğe birlikte sahip olması ihtimali, yani hem düşünen bir şey, hem de tam o anda yer kaplayan bir şey olması ihtimali neden reddedilmektedir?*" diye sorar (Shaffer, 1991, s. 62).

Descartes'in zihin ve beden arasındaki etkileşimi sağlayan bu zihinsel emprizm kuramı, Descartes felsefesine doğrudan bağlı bulunan Occasionalistler tarafından dahi tatmin edici bulunmamıştır. Önemli bir occasionist olan Arnold Geulincx (1624-1669), beden ve zihin ilişkisini "vesile nedenler kuramı" [*causa occasionales*] ile açıklamaktadır. Geulincx bilinci, insanın yarattığı haller ve duyular olarak ikiye ayırır. Duyular bilinçte yaratılmış haller olmayıp insana verilmiştir. Bu nedenle insan duyular karşısında sadece seyirci, beden ise alet durumundadır. Beden ruhtaki duyumun nedeni olmadığı gibi, ruhta meydana gelen isteme beden hareketinin doğrudan doğruya bir nedeni değildir. İnsanın dışındaki uyarma ve içindeki isteme, ruhta bir duyum ve bedende bir hareket yaratmak için asıl neden değil, birer "vesile neden"dirler [*causa occasionales*]. Bu olayın asıl nedeni ise Tanrı'dır. Tanrı bedende bir uyarma vesilesi ile insan ruhunda bir tasarım, bir isteme vesilesi ile de bir hareket meydana getirir. Descartes'in ikili töz anlayışındaki zihin ve beden ilişkisinin neliğini "causa occasionalis kuramı" ile açıklamaya çalışan bir diğer filozof Nicole Malebranche (1638-1715)'dir. Malebranche felsefesinde ruhi töz ile maddi tözün birbiri üzerinde bir etkileri olamaz; beden ve zihin arasında bağ kuran Tanrı'nın aracılığıdır. Yani insan ne zaman kolunu kaldırmak için karar verirse Tanrı mucizevi olarak kolun kalkmasına neden olmaktadır. Aynı şekilde, cisim kendisine çarpan bir başka cisim aracılığı ile harekete geçiyorsa, buradaki hareketin nedeni çarpan cisim değil, bütün hareketin gerçek nedeni olan Tanrı'dır. Tanrı'nın etkisi olmadan insan ruhu ne algılayabilir ne de isteyebilir (Gökberk, 1999, 254-259).

Spinoza, Descartes'in düşünce ve madde olmak üzere iki töz ayrımına şiddetle karşı çıkar. O'na göre birbirinden bağımsız iki farklı töz anlayışı, zihin ve beden arasında kesin bir ayırım olduğunu değil, keyfi bir ilişki olduğunu gösterir. Spinoza felsefesinde töz [*substantia*], ancak kendi kavramıyla tasarlanan, kendi içinde var olan, kendisiyle var olan şeydir. Spinoza'nın töz, sonsuz öz niteliğe [*attributum*] ayrılmıştır. Descartes'in tözdeki zihin ve beden ayrımına Spinoza, tözün attributlarında varır. Tözün sonsuz attributumu vardır. Ancak anlak [*intellectus*] bu sonsuz attributumlarını bilemez. Intellectus'un bilebileceği iki tür öz nitelik vardır ki onlar da cogitatio [*zihin*] ve extensio [*madde*]dir. Spinoza felsefesinde intellectus ile cogitatio birbirinden ayrılır. Intellectus, tözün hakkında, sanki o töz kurarmış gibi algıladığı ve tasarladığı şeydir ve tözün öz niteliği olarak düşünülemez. Cogitatio, yani zihin tözün öz niteliğidir ve sonsuz sayıda modusları vardır. Spinoza'nın cogitatio ve extensio'su, Descartes'in res cogitans ve res extensa'sında olduğu gibi birbirinden tamamiyle ayrı düzene sahip şeylerdir. Töz ister cogitatio'nun ister extensio'nun öz niteliği şeklinde kavransın, tek ve aynı düzene sahiptir. Çünkü aynı nedenler zincirine tabidir. Spinoza'nın "aynı nedenler zincirine tabi olma" kuramı, zihin ve beden yapısına yönelik farklı bir perspektif sunsa da zihin ve beden ilişkisinin nasıl olduğuna

yönelik yeterli veri ortaya sunmamıştır. Çünkü Spinoza'nın öz-niteliksel kategoride ele aldığı zihin ve beden, Descartes'in töz kategorisinde ele aldığı zihin ve beden kadar kapalı bir dizgeye sahiptir. Üstelik Descartes, zihnin bir alanına zihin ve beden arasındaki etkileşimi sağlama yetkisini vererek Spinoza'ya göre daha açıklayıcı durumdadır (Spinoza, 1965, s. 4).

Leibniz, Descartes'in zihin ve beden arasındaki "zihinsel emprizm", Spinoza'nın "aynı nedenler zincirine tabi olma" ve Occasionalistlerin "ara nedenler" kuramlarının yerine "önceden kurulmuş uyum" kuramını getirir. Bu kurama göre, dünyada meydana gelen her hareket en yüksek monad olan Tanrı'nın yaratıcı eyleminden kaynaklanmaktadır. Zihin ve beden arasındaki hareketler de yaratılış aşamasında paralel olarak hareket edecek şekilde kurulmuş olduğu için paralel olarak işlemektedir. Bu nedenle her yerde olduğu gibi insan içinde de herşey kesindir ve önceden belirlenmiştir (Leibniz, 1997, s.15). Leibniz'in önceden kurulmuş uyum kuramı, causa occasionales kuramına göre konuyu bir ileri aşamaya götürse de insan davranışlarını mekanik ve determinist bir perspektiften açıklamış olması itibari ile determinizm ve mekanizm gibi farklı sorunları gündeme getirmiştir.

On yedinci yüzyıl sonu ve on sekizinci yüzyıl başı itibarıyla rasyonalist epistemoloji, Locke ve Hume'un deneyci epistemoloji anlayışı ile ciddi bir eleştiriye uğramıştır. On yedinci yüzyılda aklın içinde saklı bir hakikatin açığa çıkarılması, akli bilginin tek doğru olarak kabul edilmesi ve akli bilginin her türlü duyum ve deneyimden bağımsız ve üstün tutulması şeklinde seyreden akılcılık, Locke ve Hume'un deneyci epistemolojisinin etkisi ile farklılaşmış ve on sekizinci yüzyılda yeni bir form kazanmıştır. On sekizinci yüzyılda akıl, salt bilgi hazinesi ve bilgi edinme yöntemi olarak değil, elde edilen her türlü bilgiyi değerlendirme ve güçlendirme formu olarak ele alınmaktadır. Rasyonel bir düşünce biçimine sahip olan Voltarie, akli, doğruya ulaşmak için önemli ve olmazsa olmaz bir araç olarak kabul eder. Akli bir yandan geleneksel dinlerin yanlışlarını ortaya koymak için kullanırken, bir yandan da Tanrı'yı inkar edenlerin düşüncelerini akıl ile reddeder. Voltarie'e göre, insan akıllı bir varlıktır ve akıllı varlıklar da kör ve duygusuz varlık tarafından yaratılmış olamaz. *"Newton'un düşünceleriyle katır tezeği arasında bir fark olmalı. Demek ki Newton'un akli başka bir akıldan geliyor."* diyen Voltarie, şekil veren bir akıl olduğunu belirtir ki bu akıl Tanrı'dır. *"Bununla beraber ben öyle dik kafalılar tanıdım ki şekil verici akıl diye bir şey olmadığını, bütün gördüklerimizi, hepimizi, yalnız hareketin kendi kendine meydana getirdiğini söylüyorlar. Hiç çekinmeden diyorlar ki: madem ki bu evrenin bir terkibi var, demek ki bu terkip mümkünmüş; demek ki onu tek başına hareketin düzenlemesi kabilmış (Voltaire, 1943, 189-190)."* Bir diğer Aydınlanma düşünürü Paine, akli, her türlü yanlışa karşı en amansız silah olarak kullandığını belirtir (Paine, 2014, s.vii). *"Tek Tanrı'ya inanırım, başka hiçbir şeye değil"*

diyen Paine, kendisinin din kurumunun akıl olduğunu belirterek, Yahudiliğin, Katolikliğin, Ortadoksluğun, Müslümanlığın, Protestanlığın ve bütün sistemli din kurumlarının öğretilerine inanmadığını belirtir. Çünkü, O'na göre, Hıristiyan veya Müslüman olsun tüm ulusal din kurumları, insanlığı korkutarak esir eden, gücü ve kazancı tekelleştirme amacı güden insan icatlarından başka bir şey değildir. *“Gerçek din bilimsel bilgimizin kaynağıdır; bu bilgiden de tüm sanatlar türemiştir (Paine, 2014, s.36)”* şeklinde düşünen Paine'e göre insan bilimin kaynağına yönelirse, başka bir arayış içinde olmayacak ve sistematik dinler geçerliliğini yitirecektir. Çünkü evrenin içindeki bilimin ilkelerini insana gösteren Tanrı, insanı bunu keşfetmeye onu taklit etmeye davet etmekte ve şöyle söylemektedir: *“İnsanoğlu için bu dünyayı yaratım, yıldızlı gökyüzünü görünür kılarak ona bilim ve sanat öğrettim. Rahat bir yaşam için üretebilir, cömertliğimden öğrenebilirler, birbirlerine karşı saygılı olabilirler (Paine, 2014, s.36-7)”*.

Gerek Voltaire'in gerekse Paine'in düşüncelerinde de görüldüğü gibi, akıl, onsekizinci yüzyılda salt hakiki bilgi kriteri değil, insanın doğruyu yanlıştan ayırt etmesi ve aydınlanması için kullanması gereken önemli bir yetidir. Lollius Maximus'un *“Kendi aklını kullanmaya cesaret et! Gir bu yola seve seve. İyi yaşamayı sonraya bırakan kimse, yolunda akıp gitmesini bekleyen bir köylüye benzer. Oysa ırmak hiç durmadan akmaktadır! (Diderot, 2013, e.t. 24.02.2015)”* dizeleri tam da bu anlayışın bir ifadesidir. “Spare aude!” ifadesi Romalı düşünür ve ozan Maximus'a ait edebi bir ifade olmakla birlikte, on sekizinci yüzyıl akılcı anlayışın en önemli ilkesi olmuştur. Bu ifade, 1736 Berlin'de, Cristian Wolff'un arkadaşı ve Büyük Frederich'in danışmanı olan Erns Christoph von Manteuffel'in yönetimi altında yapılan madalya töreninde kullanılmış ve Leibniz-Wolff felsefesinin yayılmasına hizmet eden devlet memurları, avukatlar ve rahiplerin oluşturduğu Hakikat Dostları Topluluğu'nun [*Sociétés des Aléthophiles*] referans noktası olmuştur. Alman Aydınlanma düşünürü Kant da bu ifadeyi aydınlanma tanımında esas olarak kullanmıştır. On sekizinci yüzyıl düşünürlerinin tüm anlam dünyasını akılcı esaslar üzerine oturtmayı hedeflemesi nedeniyle bu çağa “Akıl Çağı” da denilmektedir. On sekizinci yüzyıl düşünürleri, güçlerini akla olan inanç ve güvenden almıştır. Metafizik konulardan ziyade insan ve toplum konularına yönelim gösteren yüzyıl düşünürleri için, insanın ve toplumun özgürlüğü aklını kullanması ile mümkün olacaktır. Kant, kişinin kendi aklını başkasının klavuzluk etmesine ihtiyaç duymadan kullanmamasında gözeticilerin, dogmaların ve kuralların etkisinden söz eder. Ne zaman kişi ergin olmaya doğru bir adım atmaya kalksa gözeticiler, dogmalar ve kurallar bu kişilerin adım atma işini sıkıntılı ve tehlikeli bulmaları için devreye girerler. Bu durum ise kısır döngü halinde devam edebilir ve ergin olmama hali her birey için ikinci bir doğa yerine geçebilir. Kant çözüm olarak *“kitlelerin kendi kendini aydınlatması”* gerekliliğinden söz eder. Çünkü kitlelerin içinde yani kamuda bağımsız düşünen

birkaç kişi her zaman bulunacaktır. Bunlar ise önce kendi boyunduruklarını atacak, sonra bağımsız düşünmenin kişi için bir ödev olduğu anlayışını çevresine yayacaktır. Fakat bu şekilde aydınlanma devrim gibi bir anda değil yavaş yavaş gerçekleşir (Kant, 1996, s.58-64). Bu yüzyılın akılcı anlayışı, modern dünyanın şekillenmesinde önemli bir rehber özelliği taşımıştır.

Deneycilik

Deneycilik, bilginin kaynağında sadece duyuma dayalı bilginin ve deneyin bulunduğunu ve bilginin duyumla ve deneyimle kazanılabileceğini iddia eden epistemolojik bir yaklaşımdır. Locke ve Hume felsefesinde deneycilik, Descartes, Spinoza, Leibniz gibi rasyonalist düşünürlerin akılcı epistemolojine karşı olarak gelişmiştir. Deneycilerin ilk karşı çıktıkları husus, a priori bilgi anlayışı, yani doğuştan gelen kavramların varlığı konusu olmuştur. Locke, “[B]azı insanlar arasında, anlama yetisinde belli doğuştan ilkeler olduğu yolunda; kimi birincil kavramlar ve harflerin bir biçimde insan zihnine damgalanmış oldukları ve ruhun bunları varoluşunun en başında edinip kendisiyle birlikte dünyaya getirdiği biçiminde yerleşik bir sanı vardır.” diyerek Descartes ve Spinoza’nın a priori anlayışına dikkat çeker ve “[E]ğer insanların yalnızca doğal yetilerini kullanarak, herhangi doğuştan izlenimlerin yardımı olmadan bütün bilgilerini nasıl elde edebileceklerini gösterebilirim, bunun önyargısız okurları bu kabulün yanlışlığına inandırmaya yeteceğini sanıyorum.” diyerek doğuştan fikirler anlayışının yanlışlanabilir bir anlayış olduğunu savunur (Locke, 2000, s.45-6). Locke rasyonel anlayışı yanlışlamaya ilk olarak doğuştancılık fikrini olumsuzlama yöntemi ile işe başlar. Buna göre, doğuştancılık anlayışının dayandığı “genel onay” veya “evrensel kabul” anlayışı bir bilginin doğuştan olduğunun kanıtı olamaz; genel ideler edinme, genel sözcükler doğuştancılık için bir kanıt değildir. Locke, doğuştancı düşünürlerin “tüm insanların akıl çağına erdikleri zaman kesin ilkeleri bildikleri ve onayladıkları”, akıl çağına ermeden “örtük farkındalık” içinde oldukları fikrinin yine doğuştancılık için kanıt olamayacağını belirtir (Locke, 2000, s. 54-5).

Locke epistemolojisinde zihin doğuştan verili idelerle dolu bir anlık değil, üzerine hiçbir şey yazılmamış düz bir beyaz kağıttır [*tabula rasa*]. Zihin tüm bilgi ve akıl malzemelerini “deneyim”den edinmektedir. “Tüm bilginiz önünde sonunda deneye dayanır ve deneyimden gelir.” iddiası ile tüm bilgilerin dolaysız ve açık olarak deneyimden türediğini ileri süren düşünür, “[A]nlama yetimizi tüm düşünme malzemeleri ile donatan dışımızdaki duyulur nesnelere ya da kendi içimizde algıladığımız ve duyduğumuz zihinsel işlemlere yönelik gözlemimizdir. Bunlar tüm idelerimizin doğduğu bilgi pınarlarıdır (Locke, 2000, s.134).” sözü ile deneyden gelen idelerin esas olarak duyuma dayandığını vurgular.

Locke'a göre bilgi insan anlığında verili değildir. Bilginin oluşması için insan anlığı doğrudan dış dünyaya, yani dış duyumla algılanan nesneye yönelir. Ancak insan zihni dış dünyada doğrudan bilgiyi değil insan zihninde varlığını bulan idelerin malzemesini bulur. Dolayısıyla dış dünyadaki nesnelere idelerin en temel kaynağıdır. Bu malzemeler Locke'un dış duyum/deney olarak belirttiği yolla edinilir. Bu süreçte zihin pasiftir, kendisine dış duyum vasıtası ile gelen etkileri doğrudan algılar ve ayna gibi yansıtır. Bu ayna üzerindeki ideler iç duyum vasıtası ile yeniden düzenlenir ve bu süreçte bilginin nesnesi oluşur. Bu aşamada ise zihin aktiftir. Dolayısıyla bilginin malzemesi reel objenin yansıması olan idelerdir. Locke'a göre, zihnin, bütün düşünce ve uslamalarının dolaysız nesnelere olarak gözlemediği ya da gözlemleyebileceği şeyler yalnızca kendi ideleri olduğundan, bütün bilgilerimiz idelerimizde toplanır (Locke, 2000, s. 356). İdeler kaynağından alınıp bilginin malzemesi olan ideler oluştuktan sonra bilgi edinim sürecine geçilir. "İnsanın Kavrama Yetisi Üzerine Yeni Denemeler" [*Nouveaux Essais sur l'entendement humain*] isimli eseriyle Locke'un düşüncelerini değerlendiren Leibniz, duyuusal uyarıların hakkını verir ancak, duyumdan gelen bilgiler olmadan zihnin boş bir kağıt olduğu düşüncesini reddeder. Leibniz'e göre duyumdan gelen bilgiler insanda zaten var olan bilginin açığa çıkmasını sağlar. Eğer insanda verili ide olmazsa ne kadar deney yapılırsa yapılsın hiçbir idenin kaynağı olamaz. Leibniz, Locke'un "idelerin doğuştan olmaları halinde insanların tamamının bu ideleri kesin olarak bilmesi gerektiğini oysa toplumun çocuk ve aklını kullanmayanlar gibi bir kesimi tarafından bu idelerin bilinmediği (Locke, 2000, s. 54)" iddiasına yönelik idelerin zihinde bir nüve olarak buldukları bu nüvenin doğal eğilimler ve duyumların yardımıyla gelişeceğini bildirir. Dolayısıyla duyumlar zihnin varlığı için değil, zihinde var olanın açığa çıkması için elzemdir ve bu süreçte zihin Locke'un belirttiği gibi pasif değil her zaman aktiftir. Leibniz'in bu yanıtı deneyiciler için ikna edici bulunmamıştır. Locke'tan sonra gelen Hume için de, insan zihninin yaratıcılık yeteneği, esasen, duyumların ve tecrübenin verdiği malzemeleri birleştirmek, yeniden değiştirmek, büyütme ya da küçültme yetisinden başkası değildir. A priori akıl yürütmeye olgu durumlarının doğruluğu sağlanamaz. Çünkü olgu durumları karşıt çelişki içermeyen doğrulardır. Bellekte var olan idealar ise asıl izlenimlerin bellekteki kopyalarıdır ve yalın izlenimlerden türemişlerdir.

Hume deneyci epistemolojisi ile, Descartes, Spinoza ve Leibniz'in duyuusal deneyimi aşan a priori zihin örgüsünü reddetmekle kalmayıp, saf mantığa dayalı olgu durumları ile ilgili tüm akıl yürütmelere karşı da bir tez geliştirmiştir. Hume, olgu durumlarını içeren önermelere yani neden ve etkilere akılla, saf mantıkla ve a priori akıl yürütmelerle ulaşılmadığını, bu önermelerin tümüyle tecrübeden çıktığını düşünmektedir. Hume'un deneyci epistemolojisini daha da orjinal kılan husus ise olgular arasındaki nedensel zorunluluk fikrinin man-

tık veya gözlem yoluyla değil ‐alışkanlıkla‐ edinilmiş olduğunu iddia etmesidir (Hume, 2010, s.398).

On sekizinci yüzyılın önemli düşünürlerinden Voltaire de, insan bilgisinin duyuların deneyiminden geldiğini bildiren Locke ve Hume’un öğretilerini benimser (Cevizci, 2011, s. 667). Voltaire’e göre, insanın, anadan doğma fikirleri, Tanrı fikrini, matematik objeler fikrini, spekülatif aksiyomlar kavramını, ahlâki aksiyomlar kavramını kendisiyle birlikte getirdiği yanlıştır (Cresson, 1962, s.34). Nasıl ki, daha topraktan çıkarken yaprakları, meyveleri olan bir ağaç yoksa, aynı şekilde, doğuştan edinilmiş hiçbir bilgi de yoktur. Hiçbir şey doğuştan değildir, ancak Tanrı insan büyüdükçe, insan soyunun bu soyu devam ettirmesi için duyması gereken bütün duyguları duyuran uzuvlarla dünyaya getirmiştir. O’na göre bütün düşünceler imgelerden ibarettir. Çünkü en soyut fikirler bile insanın gördüğü bütün nesnelere bir devamıdır. Mesela insan varlık sözünü, özel varlıkları tanıdığı için kullanır. Sonsuzluk sözünü, bir takım sınırlar gördüğü, bu sınırları anlığında genişletebildiği kadar genişlettiği için söylemektedir. Dolayısıyla insanın zihni imgelerle dolu olduğu için fikirleri vardır (Voltaire, 1943, s.172).

‐Varım ve beni etkileyen duyularım var. Dikkatimi çeken ilk gerçek budur ve bu gerçeği kabul etmek zorundayım.‐ diyen Rousseau da, bilginin kaynağı olarak duyuları kabul eder. Rousseau’ya göre, duyular insan içindeki etkindir, ancak insan duyuları oluşturan nedenlere yabancıdır: *‐Dolayısıyla ben olan duyumumun ve benim dışımda olan nedeninin ya da amacının aynı şey olmadıklarını anlıyorum (Rousseau, 2014, s.374).‐* Şu halde, insan var olduğu gibi, aynı zamanda duyularının nesnelere de vardır. Rousseau’ya göre insan hem duygulu ve edilgin hem de zeki ve etkin bir varlıktır. İnsanın duyularını birbirine yaklaştıran, kıyaslayan güç, dikkat, derin düşünce ve düşünme yetileridir. Bu güç nesnelere değil, insanın içindedir. İnsan, nesnelere insan üzerindeki etkisi ile üretse de, esas itibarıyla, üreten insandır. İnsan hissetmeye veya hissetmemeye egemen olmasa da, hissettiğini az çok incelemekte egemendir (Rousseau, 2014, s.377).

Bilgiyi oluşturan idelerin nesnelere dünyasından edinilmesi, sadece felsefi düşünce tarihi açısından değil insan ve tabiat ilişkisi açısından da büyük öneme sahiptir. Çünkü bilginin idelerinin olgular dünyası içinde olması ve insanın duyum ve deneyim ile bu bilgi kaynağına ulaşabiliyor olması ile insan, bilginin kaynağını elde ettiği fizik dünyaya daha çok yakınlaşmıştır. Artık tabiat ve insan ilişkisinde, insan tabiatın hakimiyeti altında değil, tabiat insanın hakimiyeti altına girmiştir ki bu olgunun yansıması on dokuzuncu yüzyılda positivism olarak karşımıza çıkacaktır.

Sezgiliklik

Sezgi (intiution), kavramsal olarak, didimli düşünmenin usavurmanın tersine, bir bütünü bir bakışta, dolaysız kavranması; varlıkları bize kendinde olduğu gibi açan bilgi; dolaysız yakalama; bir anda yakalama; sezme ve sezip keşfetme anlamlarına gelmektedir (Akarsu, 1998, s. 158). Felsefi bir kavram olarak sezgiliklik (intiutionism), sezgiye us, anlık, kavramsal düşünme karşısında üstünlük veren; sezgiyi bilginin, özellikle felsefe bilgisinin, temeli olarak gören öğretidir. Sezgiliklik, matematikte, matematiğin temellerinin sezgi yoluyla doğrudan doğruya kavranması; ahlak öğretiminde, eylemlerin iyi ya da kötü oluşlarının, onların değerleri ve sonuçları üzerine herhangi bir düşünüp taşınma ile değil, doğrudan doğruya sezgi ile bilinebilmesi öğretilerinde kullanılır (Akarsu, 1998, s.158-159).

Felsefi bir akım olarak sezgiliklik, on dokuzuncu yüzyılda Hegel'in aşırı sistematik ve soyut felsefesine karşı Henri Bergson'un sezgiye epistemolojik bir şekil vermesi ile başlar. Bergson'a göre sezgi, zihnin asıl alanıdır. O, eşyanın gerçekliğini kavramada tek araçtır. Sezgi, eşyayı asıl varlığıyla doğrudan doğruya gören araçsız şuur ve algıdır (Sunar, 1960, s.42). Bergson için sezgi, akli veya deneye dayalı doğruları sezgi yoluyla kavrayış değil, metafizik bir deneydir ve zihin ve akıl dünyasına girmek için değil metafizik dünyaya girmek için kullanılmalıdır.

Sezgi, Aydınlanma dönemi rasyonalistleri ve deyencileri için de epistemolojinin önemli bir meselesi olarak görülmektedir. Ancak Bergson akli ve duyu-ma dayalı bilginin değil, manevi ve içsel olanın sezgi ile hakikatine ulaşılacağını iddia ederken, rasyonalistler a priori bilginin sezgi ile açık seçik kavranacağını, deneyiciler ise a posteriori bilginin sezgi ile aracısız kavranacağını iddia etmektedirler. Bu nedenle Aydınlanma dönemi sezgililiği akli sezgiliklik ve duyu-sal sezgiliklik olmak üzere iki kategoriye ayrılır. Akli sezgiliklikte ilk karşımıza çıkan isim, modern rasyonalist düşüncenin öncüsü olarak kabul edilen Descartes'tır. Descartes için sezgi, ne duyuların ne de yanlış sentezler yapan bir imgelemin aldatıcı hükmü değil, dikkatli bir zihnin hiçbir şüpheye yer bırakmayacak kadar açık ve seçik bir andaki anlayış ve kavrayışıdır. Bu kavrayış o kadar açık ve seçiktir ki, hiçbir şüphe bırakmaz ve aklın ışığında doğar (Descartes, 1986, s.16). Descartes sezgiyi zihinsel bir işlev olarak görür. Sezgi dışında kesin ve apaçık bilgi edinme yolu yoktur. Sezgi, iki koşul gerektirir. Öncelikle önerme açık ve seçik olarak anlaşılmalı; ikinci olarak önerme, birbirini izleyen bir anda değil, bütünüyle, bir anda anlaşılmalı (Descartes, 1986, s.17). Spinoza da sezgiyi bilgi edinme biçimi olarak kabul eder. Sezgi insana açık ve kesin bilgiyi veren ve insanı eşyanın özüne götüren yegane yoldur. Eğer kesin içgörüyü ulaşmak isteniyorsa bu sezgisel idrak yolu ile mümkündür. Leibniz'de sezgisel bilgi, zihnin bir anda kavradığı bilgidir ve zorunlu olarak mükemmel bilgidir

(Gökberk, 1999, s. 275). Görüldüğü gibi, bütün rasyonalist düşünürler için sezgisel bilgi açık ve seçik bilgidir ve zihnin bir alanını temsil etmektedir.

Rasyonalist düşünürlerde sezgi a priori bilgiyi açık ve seçik olarak kavrar-ken, empiristler için sezgi, a posteriori bilgiyi tam ve apaçık kavramaktadır. Locke, sezgisel bilgiyi bütün bilgilerin temeli olarak kabul eder. Çünkü bu bilgiyi oluşturan ideler doğrudan kavranır. Sezgisel bilgi, bilgiyi yanıltmayacak kesinlik taşır. Locke'a göre insanın kendi varlığını bilmesi sezgisel bir bilgi türüdür. Rasyonalist düşünürlere göre sezgi aklın bir parçası iken deneyciler için akıl, sezgiden bağımsız bir bilgi edinme aracıdır. Sezgi yolu ile gerçekleşen sezgisel bilgi, özdeşlik ya da başkalık bağlantı türü ile aracsız gerçekleşirken, akıl ile gerçekleşen tanıtlamalı bilgi bağıntı türü, ide bağlantısının kullanıldığı bilgidir ve akıl ideler arası bağıntıları sezgi yolu gibi doğrudan değil, kanıtlarla kavrar. Deneyciler için matematik sezgisel bilgi türü olmayıp tanıtlamalı bilgi türüdür. Aynı şekilde, Tanrı'nın varlığı bilgisi ve ahlak bilgisi de tanıtlamalı bilgiden elde edilmektedir (Locke, 2000, s. 370).

Aydınlanma Dönemi'nde Felsefe, Bilim, Din ve Toplum İlişkisi

“Gerçek din, bilimsel bilgimizin kaynağıdır; bu bilgiden de tüm sanatlar türemiştir.”

(Paine, 2014, s.36)

Skolastik dönemde felsefe ve teolojiye dayalı bilimsel açıklamalar “neden ve amaç” birlikteliğine dayanmaktaydı. Geosentrik evren tasarımının dayandığı amaç ise insanın evrenin merkezi olmasıydı. Ancak Kopernik'in ve Newton'un heliosentrik evren tasarımı insanın evrenin amacı olduğuna dair inancı sarstı ve Russell'in ifadesiyle “biz evrenin amacı değilsek, başkası da olamaz, öyleyse evrenin belki de hiçbir amacı yok (Russell, 1999, s.16)” kanaatinin oluşmasına yol açtı. Aydınlanma döneminde de felsefe, bilim ve din ilişkisi alanındaki farklılaşma ve bu ilişkinin topluma etkisi ağırlıklı olarak doğa bilgisindeki değişimle kendini göstermiştir. Descartes, Spinoza ve Leibniz'e göre doğa, Tanrı'nın anlık iradesine değil önceden kurulmuş doğal yasalara bağlı olarak varlığını devam ettirmektedir. Bu anlayış çerçevesinde Tanrı da anlık irade eden ve yaratan olmaktan çıkmış; doğa yasalarına mahkum, kendisini nedensellik yasaları içinde ifade eden bir ilk neden olarak görülmeye başlanmıştır (bkz. Descartes, 1911, Spinoza, 1965, Leibniz, 1997). Hatta Spinoza Tanrı'nın doğaya mahkumiyetini daha da ileri götürmüş ve Tanrı'nın da doğanın yasalarına zorunlu olarak tabi olduğunu belirtmiştir.

Aydınlanma döneminde, Tanrı'nın sınırları belli bir doğaya mahkum edilmesi, bir yandan deizm ve pantheizm gibi doğal din anlayışının oluşması ve

kilisenin otoritesinin sarsılmasına yol açarken bir yandan da Pietizm, Metodizm ve Büyük Uyanış gibi yeni inanışların varlık bulmasına yol açmıştır. Bu nedendir ki Outram Aydınlanma yüzyılını “büyük bir dinsel yaratıcılık yüzyılı” olarak tanımlar (Outram, 2007, s. 141). Bu yeni inanışlar hem Tanrı’nın doğaya mahkum edilmesine, hem de kiliseye karşıdır. Gönül dindarlığına dayalı olan bu inanışlar, Tanrı’ya aracısız ulaşılabileceği anlayışını ihtiva eder. İnsan Tanrı’yı akıl bilgisi ile değil, iç sezgi ile bilir. Çünkü insan bu tek varlığın özünden türemiştir. Bu nedenle insan Tanrı’yı doğada değil kendisinde bulur. Kilisenin statü ve yetkisini sorgulayan bu inanışlar dönemin sosyal hareketliliğini oluşturdukları için siyasal düşüncenin ana metaforunun da dinsel olmasına sebep olmuşlardır.

İnsanın akıl, deney ve sezgi yöntemleri ile bilgi alanına dahil olması, süreç içinde “doğal din” anlayışının da doğa-Tanrı ilişkisinden doğa-insan ilişkisine evrilmesine yol açmıştır. On yedinci yüzyıl Aydınlanma düşünürlerinin doğa bilgisi Tanrı’nın doğayla ilişkisini açıklarken on sekizinci yüzyıl Aydınlanma düşünürlerinin doğa bilgisi insan ve insana dair şeylerin doğaya uyumunu ele almıştır. Özellikle Hume, Voltaire ve Rousseau’nun bu yüzyılı etkileyen en temel felsefesi “doğal olan iyi olandır” felsefesi olmuştur. Burada doğa, on yedinci yüzyılda olduğu gibi Tanrı’nın kendini ifşa ettiği bir değer değil, insanın dikkate alınması gereken etik bir değerdir. İnsan ancak doğaya uygun davranırsa ve doğal olanı yaşarsa ahlaki tutum içinde olabilirdi. Hume, Paine ve Voltaire’in din tarihi çalışmalarında zaman zaman paganizmin doğal yanına olumlu bakış serdetmeleri bu hassasiyete dayanmaktaydı ki bu vurgu La Matrie, Diderot, d’Holbach, Helvetius gibi Aydınlanma düşünürlerinde ateist bir din anlayışına yol açmıştır. Bu nedenle Aydınlanma dönemi din anlayışı içinde sadece yeni dini anlayışların varlık bulması değil modern paganizmin de yükselişi görülür.

İnsanın doğal olanla uyumu ölçüsünde etik değer kazanması durumu, on yedinci yüzyılda doğa felsefesinden bağımsızlaşmaya başlayan doğa bilimlerinin on sekizinci yüzyılda yeniden doğa felsefesine evrildiğinin işaretidir. Doğa felsefesine evrilen doğa bilimi artık Aydınlanma’nın kültürel kategorisi olarak varlık bulmuştur ki on dokuzuncu yüzyılda bu kategori insan bilimi olarak şekil kazanacaktır. Buna mukabil bilim, on sekizinci yüzyılda gelişen deneyciliğin etkisiyle deney ve gözleme dayalı verileri bilimsel kategoride ele alan modern bilim anlayışına daha da yakınlaşacaktır. Doğal olanın etik değer taşıdığı bu dönemde, doğal din de etik değerlere hizmet etmesi gereken bir kategori olarak ele alınmıştır. Aydınlanma felsefesinde, etik değerlerinin on yedinci yüzyılda akla uygunluğu esas alınırken on sekizinci yüzyılda doğaya uygunluğu esas alınmıştır. Ancak her iki dönemde de dikkat çeken ahlaki olanın dinden bağımsız nesnel bir karakter kazanmasıdır.

Aydınlanma felsefesinde sistematik olarak ele alınan “nedensellik ve olgusalılık anlayışı” da felsefe, bilim, din ve toplum ilişkisini etkileyen önemli faktör-

lerden biridir. Descartes, Spinoza, Leibniz gibi on yedinci yüzyıl rasyonalist filozoflar insan ve Tanrı etkileşimini zorunlu nedensellik çerçevesinde doğa yasalarına bağlamışlardır. Doğa yasaları bağlamında açıklanan insan ve Tanrı ilişkisi, teoloji ile doğa bilimleri arasında işbirliği gibi görünse de insanın ve toplumun Tanrı ile ilişkisini teolojik bağlamından çıkarmış ve mekanik bir düzleme indirgemıştır. Mekanik düzlem içinde Tanrı insanın ve toplumun kaderini belirleyen anlamlı neden değil, ilk nedendir. On sekizinci yüzyılda emristlerin epistemolojisinde, rasyonalistlerin bu nedensel zorunluluk anlayışına meşruiyet verilmediği görülür. Hume ve Locke dünyada zorunlu nedensel yasaların olmadığını belirterek nedensellik anlayışı yerine olgusallık anlayışını ileri sürer. Bu durum nedensel zorunluluk bağlamında mekanikleşen insan, toplum ve Tanrı ilişkisinin ilahi kader ölçüsünün, sabit birliktelik bağlamında büsbütün sarsılmasına zemin hazırlar. On sekizinci yüzyılda bireysel ve toplumsal sekülerleşme tam da bu noktada kendini gösterir. Burada, on sekizinci yüzyılda insan ve toplumu da ilgi alanı içine alan felsefenin kendi alanını genişletirken insanların bilgi edinme alanlarını teoloji hatta doğa bilimlerinden kendi alanına kaydırarak kısıtlama içine girdiği görülmektedir. Aydınlanma dönemine kadar dinin koyduğu amaç ile yaşamını sürdüren insan Hegel'in ifade ettiği gibi, Aydınlanma'nın etkisi ile kendi içinde bir amaç olmuştur (Hinchman, 1984, s. 124-34; ayrıca bkz. Furseth & Repstad, 2011). İnsanın kendi içinde amaç olması tekbencilik ve faydacılık anlayışını beraberinde getirmiştir.

Aydınlanma döneminde felsefe, bilim, din ve toplum ilişkisini belirleyen en önemli etkenlerden biri de "akılcılık" olgusudur. On yedinci yüzyılda akıl bilgisi ışığında sorgulanan metafizik ve vahiy sistemleri, on sekizinci yüzyılda insan doğasına uygunluğu çerçevesinde ve akıl ilkeleri doğrultusunda yeniden tanımlanmış ve akıl ilkeleri doğrultusunda belirlenen yeni anlam dünyası din, siyaset, kültür ve tarih incelemelerinde temel referans kaynağı olarak ele alınmaya başlamıştır. Hume, Voltaire ve Paine'in din tarihçesi incelemelerinde de insan doğası ve akıl ilkeleri anlayışının etkisi açıkça görülmektedir. Tanrı'nın insan ve doğanın kaderi üzerindeki sorgulanamaz iradesinin ve gücünün değil, insanın kendi kaderi ve doğanın kaderi üzerindeki gücünün ortaya konulduğu bu yeni tarih okuması din ve insan ilişkisine yeni bir boyut kazandırmıştır. Buna göre Tanrı insanın doğal dünyasına hükmeden değil boyun eğen bir nitelik kazanır. Aynı şekilde, kendisini doğa üstü nedenlerle değil doğal nedenlerle ortaya koyan bir Tanrı vardır. Tarihsel ilerlemenin de bu bağlamda ele alındığı yeni tarih okumasına göre, ilerleme teolojik ilkelere ve Tanrı'nın değer yargılarına göre değil doğal nedenlere göre gerçekleşmiştir. Toplumsal ilerleme anlayışının doğal kuvvetlere göre açıklandığı bu yeni tarihsel okumada akıl, değer yargısı olarak işlev görmektedir. Aydınlanma döneminde gerçekleşen bu yeni tarih okumaları Voltaire'de olduğu gibi evrensel tarih anlayışının da oluşmasına da

etki eder. Bu anlayışa göre, doğal nedenler ve akli ilkeler dönemden döneme ve toplumdaki topluma değişemeyeceği için insanlık tarihini bir bütün olarak ele almak gerekir. Evrenselci bakış açısı kısa süre içinde, bu gün de hala geçerliliğini koruyan “aydınlanmış yüksek Avrupa kültürü” anlayışının oluşmasına zemin hazırlar. Ancak bu kültürü oluşturan akli ilkeler için her ne kadar evrensel tanımları yapılsa da Aydınlanma döneminde toplumun ve insanın iyiliği için kriter alınan akli ilkeler hep aynı olmamıştır. Cumberland, Shaftesbury, Butler, Hutcheson gibi Aydınlanma düşünürleri, aklın insana öğrettiği eylemlerin doğal yasasının türdeşlerini gözetmek olduğunu, insanın ve toplumun egosuna rağmen sevgi, saygı, şefkat, minnet ve Tanrı’ya saygı gibi duyguların insanı ve toplumu bütüne kattığını ifade etse de, yine önemli Aydınlanma düşünürlerinden olan Hobbes, Mandaville, Helvétius ve Lamertlie ancak insan ve toplum için faydalı olanın iyi olacağını ileri sürerek Avrupa kültüründe selfish (ben merkezli iyi) sistem anlayışının oluşmasında etki etmişlerdir. Mandeville’in Arı Masalı fablı (The Fable of the Bees) bu anlayışın en keskin ve etkili örneğidir. Bu nedenle Kant, aklın bu sınırsızca kullanılmasının toplumsal düzen karmaşasına yol açtığına dikkat çekmiş bu nedenle aklın kamusal alanda kullanımında özgür olmasını ancak özel alanda kullanımının toplumsal ve siyasal düzen için sınırlı olması gerektiğini savunmuştur (bkz. Kant, 1996, s.58-64).

Sonuç

Aydınlanma döneminde (17. yy. ve 18. yy.) akılcılık, deneycilik ve sezgicilik bağlamında felsefe, bilim ve din ilişkisinin topluma etkisinin incelendiği bu çalışmadan elde edilen sonuçları şu şekilde özetlemek mümkündür.

Skolastik dönemde hakim olan geosentrik evren tasarımına göre, evren dünya etrafında dönmekte ve insan evrenin merkezini oluşturmaktaydı. Kopernik ile başlayan bilimsel devrim sürecinde geliştirilen heliosentrik evren tasarımı ile Dünya Güneş’in çevresinde bir yörüngeye oturtularak Dünya’nın evrendeki konumu değiştirildi. Dolayısıyla evrenin merkezi olan insan anlayışı da heliosentrik evren tasarımı ile ciddi anlamda sarsılmış oldu.

Skolastik dönemde, felsefe, bilim ve teolojide hakim olan “neden ve amaç” birlikteliğine göre Tanrı ezeli bir varlık olarak bütün “neden”lerin yaratıcısıydı ve bu nedenler de yine Tanrı’nın iradesi dahilinde bir amaca yönelik yaratılmıştı. Bunların başında ise evrenin yaradılış amacının insan olduğu inancı gelmekteydi. Heliosentrik anlayışı bu inancın da sarsılmasına ve Russell’in ifadesiyle “belki de hiçbir amacı yok” kanaatinin oluşmasına neden olmuştur (Russell, 1999, s.11). Aydınlanma felsefesinde ise, etken ve amaç birlikteliği anlayışının büsbütün ortadan kalktığı ve “neden”in zorunlu doğa yasaları bağlamında mekanik düzleme çekildiği görülmektedir.

“Neden ve amaç” birlikteliği anlayışının sarsılması ve “neden”in mekanik düzleme indirgenmesi durumu, kendisi için amaç sunulmayan insanın, amacını kendisinin belirlemesine yol açmıştır. Hegel’e göre, artık insan kendi içinde bir amaç olmuş, kendini doğru yargılayamaz, başka insanlarla yarar temeline bağlı olmayan bağlar kuramaz olmuştur. Sonuçta ise insan tekbencilige tutsak olmuştur (Hinchman, 1984, 130). Hegel’e göre Aydınlanma döneminde kendisine amaç sunulmayan insanın tinsel olanla ilişkisi kesilirken; Kant’a göre Aydınlanma öğretisi ile insan aklını kullanarak gözeticiler, dogmalar ve kurallardan kurtularak tinsel özgürlüğüne kavuşur (Kant, 1996, s. 58-64). Aydınlanma döneminde “mutlak” olanla bağı kesilen insan özsel bilgisini ve varoluş amacını kendisi belirler.

Aydınlanma döneminde tinsel özgürlüğüne kavuşan insan, varolma ve değer sorunu ile yüzleşir. Bu sorun Aydınlanma döneminde toplum felsefesi, ahlak felsefesi, tarih felsefesi ve siyaset felsefesi gibi yeni düşünüş sistemlerinin oluşmasına etki eder. Felsefe tarihi açısından bakılacak olursa, Ortaçağ’da teolojinin yanısıra yeni Eflatun ve Aristoteles’in düşünceleri ile oluşmuş olan Skolastik felsefe, Bilimsel Devrim döneminde doğa felsefesine, Aydınlanma döneminde ise toplum felsefesine evrilir.

Toplum felsefesinin birincil sorunu, mutlak otoriteden bağımsızlaşmış, tinsel özgürlüğünü eline almış ve kendi özsel bilgisi ile varolma mücadelesi veren insana yeni değerler sistemi sunmaktır. Descartes insanın akla uygun davranması halinde aldanmış olsa bile pişman olmak için asla bir sebep bulunmadığını belirtir. Çünkü akli iyi kullanmak “iyinin doğru bir bilgisini vererek, faziletin yanlış olmasına engel olduğu gibi, faziletle meşru zevklerin arasını bularak, onları tatmayı kolaylaştırır ve insana tabiatının hal ve şartını da öğreterek, arzularına sınır koyar (Descartes, 1992, s.32). Descartes, Spinoza, Leibniz gibi rasyonalist düşünürlerin “akli olan iyi olandır” felsefesine karşın Hume, Voltaire ve Rousseau’da “doğal olan iyi olandır” felsefesi hakimdir. Çağdaşların akli ilkeler ile insan eylemini değerlendirmelerine karşı koyan Rousseau, insanın dolaysız olarak doğanın sesiyle konuşması gerektiğini düşünür (Rousseau, 2013, s.84). Rousseau’ya göre filozofun görevi insan doğasının ne olduğunu ortaya koymak ve bunun ışığında iyi bir politik düzen unsurlarını veya koşullarını belirlemektir (Cevizci, 2011, s.773). Akıl ve doğa Aydınlanma’nın getirdiği değerler sisteminin nesnel kriterlerini oluşturur. On sekizinci yüzyılda metafizik sistemin keşif standardı olmaktan çıkan ve etik standart kazanan akıl ve doğa, etik bilginin organizesinde kullanılmaya başlanmıştır.

Aydınlanma döneminde felsefe, bilim ve dinin farklılaşmasında etkili olan en önemli yöntem Descartes’in kullanmış olduğu “kuşkuculuk” yöntemi olmuştur. *“Yıllar önce anladım ki, çocukluğumdan beri bir çok yanlış kanıyı doğru olarak kabul etmişim. Şimdiye kadar sağlam olmayan ilkeler üzerine inşa ettikleri-*

min şimdi son derece kuşkulu ve belirsiz olduklarını anladım (Descartes, 1966, s.16)." diyen Descartes, skolastik bilgiyi doğrudan reddetmese de mutlak hakiki bilgi konusunda skolastik felsefi, bilimsel ve dini bilginin doğruluğuna kuşku ile bakmıştır. Bu yöntem hakiki bilgiye ulaşmak için bir araç olarak kullanılsa da bütün geleneksel bilgi ve yöntemlerin sorgulanmasına, hatta şüpheyi sadece bir yöntem değil bir sistem olarak kabul eden, varlıkların hakikatinin hiçbir zaman bilinemeyeceğini savunan Phyrhon'un septisizminin yeniden vücut bulmasına ve şüphecilikğin bilgi felsefesinde hakim yaklaşımlardan biri olmasına olanak tanımıştır.

Descartes'in şüphe yöntemi, bir yandan skolastik veya teolojik verili bilginin sorgulanmasına yol açarken bir yandan da yeni bilgiye ulaşmak için yeni yöntemlerin ve bu yöntemlere bağlı epistemolojilerin sistematize edilmesine yol açmıştır ki Aydınlanma felsefesine hakim olan akılcılık da bunların başında gelmektedir. Aydınlanma'nın diğer bir adının "Akıl Çağı" olması da bu epistemolojinin hangi ölçüde sistematize edildiğini ortaya koymaktadır. Descartes'in mutlak doğruya ulaşmada akli temel kriter olarak kabul etmesi ile başlayan modern akılcılık, on yedinci yüzyılda olduğu gibi sadece metafizik sistemi keşfetme aracı olmakla kalmamış, on sekizinci yüzyılda, kitlelerin özgürleşme hareketlerinin kültürel dinamiğini de oluşturmuştur. Bu nedenledir ki "Sapere aude" [*aklını kendin kullanmak cesaretini göster*] diyen Kant, Aydınlanma'yı aklını kullanan kitlelerin kendi özgürlüklerine ulaşması olarak görür (bkz. Kant, 1996, s. 58-64). Descartes, Spinoza ve Leibniz'in felsefesine hakim olan "a priori" yani anlıkta bulunan açık seçik bilgi anlayışı bilginin teolojiye bağımlılığını kırarken bir yandan da insanın hakiki bilgi için dine, Kant'ın ifadesi ile gözeticilere, dogmalara ve kurallara ihtiyacını ortadan kaldırmıştır. Bilginin kendi anlığında var olduğu keşfine varan insan artık skolastik ve dini bilgi sahipleri tarafından kontrol edilen değil maddeyi, kendini ve toplumu kontrol eden konuma gelir. On sekizinci yüzyılda başlayan toplumun yeniden inşa süreci ve on dokuzuncu yüzyılda sistematize edilen sosyoloji bilimi de, insanın sahip olduğu bilgi gücünün kontrol mekanizması haline dönüşmesinin bir örneğini teşkil etmektedir.

İnsanın maddeyi, insanı ve toplumu hakimiyeti altına almak istemesinde etkili olan bir diğer kültürel mekanizma ise deneycilik epistemolojisi olmuştur. Locke ve Hume ile başlayan a posteriori bilgi anlayışı, yani hakiki bilginin emprist imgelerden edinilme düşüncesi insana, duyuları ile olgusal dünyaya egemen olma gücünü vermiştir. Emprizm ile bilgi, rasyonalistlerin ileri sürdüğü gibi sadece zihnin içinde saklı hakikat olmaktan çıkmış insanın içinde yaşadığı olgusal dünya ve duyularına bağlı hakikatler haline dönüşmüştür. Locke ve Hume'un öğretisini benimseyen Voltaire, en soyut düşüncelerin bile duyuların deneyimlerden edindiği imge ve izlenimlerden ibaret olduğunu belirtir. Örneğin insan varlık sözünü dini bir anlatımdan ya da anlıkta bu kavramın yer alma-

sından değil özel varlıkları tanıdığı için kullanır (Voltaire, 1943-III, s.105). Emprist düşünce bilgiyi herhangi bir öğretiden ve insan anlığından koparıp insanın kendi dünyasına indirgemesi, insanın insana, topluma ve dünyaya olan ilgi ve alakasının artmasında önemli bir faktör olmuştur.

Sonuç olarak denilebilir ki; Aydınlanma, insanın çevrede yer aldığı meta-fizik, bilimsel, dini ve toplumsal sistemden, insanın merkeze alındığı metafizik, bilimsel, dini ve toplumsal sisteme geçişin sağlandığı felsefi, bilimsel, dini ve sosyolojik bir olgudur. Aydınlanma felsefesi ile insanın merkezde yer alması ve toplumun yeniden inşa edilmesinde en etkili yöntem akıl, deney ve sezgi; en önemli epistemolojik kaynak ise insan anlığı, insan deneyimi ve duyuları ve insan sezisi olmuştur.

Notlar

(*) ????????

(**) Prof. Dr.

Kaynaklar

- Akarsu, Bedia. (1998). *Felsefi Terimler Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap Yayınları.
- Bierstedt, Robert. (1997). "On sekizinci Yüzyılda Sosyolojik Düşünce", Uğur Kocabaşoğlu (çev.), Tom Bottomore ve Robert Nisbet (drl.), Mete Tuncay, Aydın Uğur (hzl.), *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* (s. 7-17) Ankara: Ayraç Yayınları.
- Burke, Peter, (2003). *Avrupa'da Rönesans- Merkezler ve Çeperler*. Uygur Abacı (çev.). İstanbul: Literatür Yayıncılık.
- Cresson, André, (1962). *Voltaire-Hayati-Felsefesi-Eserlerinden Seçmeler*. Suat Enginer (çev.). Ankara: Ataç Kitapevi.
- Cevizvi, Ahmet. (2011). *Felsefe Tarihi*. Thales'ten Baudrillard'a. İstanbul: Say yayıncılık.
- Chalmers, Alan. (1997). *Bilim Dedikleri*. Hüsamettin Arslan (çev.). Ankara: Vadi Yayınları.
- Conner, Clifford D. (2012). *Halkın Bilim Tarihi*. Zeynep Çiftçi Kanburoğlu (çev.). Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları.
- Descartes, Renè. (1911). "Rules for the direction of Mind", E. S. Haldane & G. R. T. Ross (Eds. and Trans.), *The Philosophical Works of Descartes* (vol. I), Cambridge: Cambridge University Press.
- Descartes, Renè. (1966). *Aklın İradesi İçin Kurallar*. Mehmet Karasan (çev.). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi. 1966.
- Descartes, Renè. (1992). *Ahlak Üzerine Mektuplar*. Mehmet Karasan (çev.). İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Descartes, Renè. (1994). *Metot Üzerine Konuşmalar*. K. Sahir Sel (çev.). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Diderot, Denis. (2013) "*Sapere Aude:Incipe!*" *Persistent Enlightenment*". e.t 24.02.2015. <https://persistentenlightenment.wordpress.com/2013/01/23/sapere-aude-incipe/>
- Furseth, Inger & Repstad Pal (2011). *Din Sosyolojisine Giriş, Klasik ve Çağdaş Kuramlar*. İhsan Çapçioğlu & Halil Aydınalp (çev.). Ankara: Birleşik Yayınevi.

- Gökberk, Macit. (1999). *Felsefe Tarihi*. 10. Basım. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Guillen, Michael. (2013). *Dünyayı Değiştiren Beş Denklem*. Gürsel Tanrıöver (çev.). İstanbul: Tübitak Popüler Bilim Kitapları.
- Hinchman, Lewis P. (1984). *Hegel's Critique of the Enlightenment*. Gainesville: University of Florida Press.
- Hume, David. (2010) *Doğal Din Üzerine Söyleşiler, Dinin Doğal Tarihi, İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*. Oruç Aruoba (çev.). Örsan K. Öymen (hızl). İstanbul: Say Yayınevi.
- Jeanniere, Abel. (1994). *Modernite Nedir?* Nilgün Tural-Küçük (çev.). Mehmet Küçül (drl.). Modernite versus Postmodernite. (s. 9-15), Ankara:Vadi/Toplum Yayınları.
- Kant, Immanuel. (1996). "An Answer to the Question: What is Enlightenment?". James Schmidth. (çev.). *What is Enlightenment? Eighteenth Century Answers and Twentieth Century Questions*. James Schmidth (ed.). Los Angeles: University of California Press.
- Kuhn, T. (2007). *Kopernik Devrimi*. Halil Turan, Dursun Bayrak, Sinan K. Çelik (çev.). İstanbul: İmge Kitabevi.
- Leibniz, G. W. (2015). "*Meditations on Knowledge, Truth, and Ideas*" Copyright © 2010–2015 All rights reserved. Jonathan Bennett. Erişim: 11.09.2015. <http://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/leibniz1684.pdf>.
- Leibniz, G. W. (1997). *Monadoloji*. Suut Kemal Yetkin (çev.). İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Leibniz, G. W. (2010). *Metafizik Üzerine Düşünceler*, Afşar Timuçin (çev.), İstanbul: Bulut Yayınları.
- Locke, John. (2000). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme I*. Meral Delikara Topçu (çev.), İstanbul: Öteki Yayınları.
- Paine, Thomas. (2014). *Akıl Çağı*, Hasan Ali Yücel (çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Rousseau, Jean-Jacques. (2014). *Émile*. Yaşar Avunç (çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Rousseau, Jean-Jacques. (2013). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*. R. Nuri İleri (çev.). İstanbul: Say yayıncılık.
- Russell, Bertrand. (1969). *Batı Felsefesi Tarihi (Ortaçağ)*. Muammer Sencer (çev.)i İstanbul: Yayıncılık Matbaası.
- Russell, Bertrand. (1970). *Batı Felsefesi Tarihi (Yeni Çağ)*. Muammer Sencer (çev.). İstanbul: Kitap.
- Russell, Bertrand. (1999). *Bilim ve Din*. Hilmi Yavuz (çev.). İstanbul:Cem Yayınları Nobel Dizisi.
- Russell, Bertrand. (2001). *Bilimin Toplum Üzerindeki Etkileri*. Erol Esençay (çev.). İzmir: İlyaz Matbaası.
- Nauert, Charles G. (2011). *Avrupa'da Hümanizma ve Rönesans Kültürü*. Bahar Tırnakçı (çev.). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Outram, Dorinda. (2007). *Aydınlanma*. Sevda Çalışkan. Hamit Çalışkan (çev.). Ankara: Dost Kitapevi Yayınları.
- Selsam, Howard. (1995). *Din, Bilim ve Felsefe*. A. And (çev.). İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Shaffer, Jerome A. (1991). *Zihin Felsefesi Açısından Bilinç, Ruh ve Ötesi*. Turan Koç (çev.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Skirbekk, G. ve Gilje N. (2011). *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*. Emrah Akbaş ve Şule Mutlu (çev.). İstanbul: Kesit Yayınları.

- Spinoza. (1965). *Etika*. Hilmi Ziya Ülken (çev.). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Sunar, Cavit. (1960). "*Bergson'da Zeka ve Sezgi (Intiution)*". A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: VII, Ankara. Erişim: 21.11.2015. <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/1695/18066>
- Topdemir, Hüseyin Hazi. (2013). *Işığın Öyküsü-Mitolojiden Matematiğe Işık Kuramlarının Tarihsel Gelişimi*. Ankara: TÜbitak Popüler Bilim Kitapları.
- Voltaire, M. De. (2011). "*Isaac Newton'un Önemi, İngiliz Ulusu Hakkında Mektuplar'dan (1733)*", Edmund Blair Bolles (drl.). Galileo'nun Buyruğu (s.277-296), Nermin Arık (çev.), Ankara: TÜbitak Popüler Bilim Kitapları.
- Voltaire, M. De. (1943). *Felsefe Sözlüğü I., II., III., IV.*, Lutfi Ay (çev.). İstanbul: Maarif Matbaası.
- Yıldırım, Cemal. (1999). *Bilim Tarihi*. 2. Basım. İstanbul: Remzi Kitapevi.

Ahmet ÖZALP (*)

İKTİDAR VE GÜÇ İLİŞKİSİNİN ANALİZİ: ELİTİST TEORİ VE BÜROKRASI

Öz

Bu çalışma, kaynakların yoğunluğu ve konunun dağılmaması gibi sebeplerden dolayı Michels, Pareto, Mosca gibi elitist teorisyenlerin çalışmaları ile sınırlandırılmıştır. Makaledeki temel amaç, elitist kuramın bürokrasi, iktidar, güç ve seçkinler çemberinde nasıl değerlendirmeler yaptığını incelemektir. Konu ülkemizde elitist teorinin incelenmesinde çok az sayıda kaynağından olmasından dolayı seçilmiştir. Bürokrasi ve güç dengesi bağlamında iktidarın konumu ve bunun tarihsel değişimin anlaşılması bizi bu çalışmaya yapmaya yönlendirmiştir. Bu çalışma yapılırken konunun teorik açıdan dağılmamasına dikkat edilmiş ve elitist teori bağlamında konu analiz edilmiştir. Araştırma belge tarama metodu ile yapılmış, gerekli kaynaklar incelenip çalışma yazıma dönüştürülmüştür. Makalede temel olarak belirli başlıklar altında elitist teorinin güç ve yönetim düzleminde nasıl şekillendiğine yer verilmiştir. Üç yazar da kendi konuları ile ilgili ayrı konular halinde incelenmeye çalışılmıştır.

anahtar kelimeler

Elitizm, Kuram, Güç, Bürokrasi.

abstract

Analysis of Relationship between Government and Power: Elitist Theory and Bureaucracy

The article is limited with such elitist Michels, Pareto, Mosca's works because of the fact that the disintegration of the subject and the difference in resources. The main purpose of the article is to understand how elitist theory examines bureaucracy, power, and elite circle. This subject have been selected because of the fact that there is a few works on this issue in our country. While this study has been taken, it has been noted not to disperse the subject. The topic is analyzed in the context of elitist theory. Research have been done by the method of document scanning, reviewed and posted the necessary resources. The article was given basically how certain are formed under the headings in the plane of the elitist theory of power and management. Three authors are examined with their own issues under a separate subjects.

keywords

Elitism, theory, power, bureaucracy.

Giriş

Bürokrasi toplum içinde hiyerarşik bir biçimde aşağıdan yukarıya doğru daralan bir yapı içinde örgütlenmiş olan kişiselliğin var olmadığı kabul görmüş genel kurallar ve çalışma ilkelerine göre hareket eden bir yapıdır. Bürokrasinin temel amacı resmi bir çalışma ve düzen problemi olsa da bu problemler içerisinde çeşitli nedenlerle bazı gayri resmi sistem olarak da dikkat çekebilmektedir. Bürokrasi literatürde özellikle toplumbilimleri ile yönetim bilimlerinin çalışma alanına yoğun olarak girmiştir. Toplum bilim içinde bürokrasi konusunda Max Weber tarafından yapılan hiyerarşi ve ideoloji içerikli araştırma bu çalışmalara önemli örneklerden birini oluşturmaktadır. Modern dönemde bürokrasinin gelişmiş ve çok boyutlu bir hal almıştır. Bürokrasinin çok yayılması birer hiyerarşiyi de ortaya çıkarmıştır. Bunlara örnek olarak; devlet, ordu, hastaneler, üniversiteler, okullar ve büyük şirketler verilebilir. İnsanların sosyal ihtiyaçlarının varlığı ve bunların daha da uzlaşmaz bir biçimde artması, beraberinde iş bölümü, uzmanlaşma, sosyal veya kurumsal rol ve statüleri ortaya çıkarmıştır. Tüm sosyal oluşumlar ve devamında bir otoriteye olan uyum insanın hem sosyal hem de siyasi bir yaşama sahip olduğunun bir göstergesidir. Ancak siyaseti bu bakış açısı dışında insandan oldukça bağımsızlaşmış ve köklerini toplumsal yapı içinde aradığımız bir kurum haline gelmiştir. Benzer bir bakış açısıyla, Weber'in 'irade yürütebilme becerisi' olarak isimlendirdiği güç (iktidar) de siyaset gibi sosyal

ortamda yerini siyasetle birlikte almış bir gerçekliktir. Yunsn şehir devletleri ve demokrasi örnekleri sonrasında yakın çağa girerken iktidarın yanında siyasetin, en üstün kurumsallaşmış siyasal iktidar yapısı olan devlet merkezli olarak anlaşılmaya başlanmıştır (Akal, 1998). Modern dönemde devletler genişlemiş insan ihtiyaçlarını ve geniş talepleri karşılamak için bürokratik oluşumları da arttırmıştır. Zaten modern devletlere kendi üzerinde yaşayan insan topluluklarını kontrol altına alma, yapılandırma ve müdahale etme yetisini sağlayan yapı merkezi bürokrasilerdir. Bürokrasi modern devletin doğasında varlığının çok eski dönemlere kadar uzamasına rağmen modern devletlerdeki yayılmış ve daha sert, kapsamlı bir şekilde bu kadar yer bulmamıştır. Modern devlete bu derece nüfuz eden bürokrasi ve demokratik sistem arasındaki ilişki de böylelikle sorun haline gelmeye başlamıştır (Bayram ve Çınar, 2007). Günümüzde bürokrasi kavramı he demokratik yönetim hem de özgürlükler ve iş yükü konusunda çatışmalar yaşatmaktadır. Bürokrasi toplumda “mantık dışı kurallar bütünü, iş yoğunluğu, kırtasiyecilik” olarak yorumlanmaktadır. Realitede de bürokrasi için bu yorumların kullanılmasında doğruluk payları bulunmaktadır. Weber, 19. yüzyılın sonlarına doğru, bürokrasiyi örgütsel yapı için ideal bir mekanizma olarak görmüştü (Kivisto, 2008: 75-80). O bürokrasinin insan hayatı için olmazsa olmaz bir gereklilik olduğunu düşünmüş ve bürokraside birtakım karakteristik özellikleri sıralamıştı. Bunlar; Weber’e göre şu şekilde sıralanabilir:

1. İş bölümü: Görevlerin detaylandırılması ve işgörenlere bu görevlerin yerine getirilmesi için yetki verilir.
2. Kurallar: Her bir görev, soyut kurallarla oluşan bir sistem yoluyla işlerlik kazanır.
3. Hiyerarşik yapı: Otoritede her rol ve statü, hiyerarşi kuralına göre şekillenir.
4. Kişisel olmama: Birincil ilişkiler yerine yapıda ikincil ilişkiler hâkimdir.
5. Yeterlik: Bireyin aldığı eğitime ve niteliğine göre işler verilir ve buradaki yükselme koşulları iş performansına göre düzenlenir. (Dursun, 1992; Kivisto, 2008: 75-80)

1. Elitist Teori

“Elit” terimi Latince “eligre” den türemiş olup, Fransızca “elite” sözcüğünden dilimize geçmiştir. Kavram, toplum bilimleri terminolojisinde 20 yüzyılın başlarında kullanılmaya başlanmış olup, özellikle İngiltere ve Almanya’da yaygın olarak 1930’lerden itibaren kullanılmıştır. Terim, sosyolog St. Simon’dan etkilenen Mosca tarafından ortaya atılmış olmasına karşın Pareto tarafından yoğunlukla kullanılmış ve kabul görmüştür. Pareto, elit’i, yığın içindeki hiyerarşik

mekanizma içinde en üstte bulunan veya kendi çalışma alanının en yetkinleri olarak tanımlar. Yani, Pareto'nun çalışmalarında elit, kendi iş alanlarında en üst konumda bulunan bireylere verilen isim olarak dikkat çeker. Sosyal bilimler terminolojisinde kavramlar teorik açıdan genel olarak ele alınırlar. Teorik açıdan bakıldığında elit kavramı, kurumsal güce sahip, sosyal kaynakları denetimleyebilecek pozisyonda bulunan, karar verme sürecini direk ya da dolaylı bir şekilde etkileme yetisinde, karşıtlarına rağmen arzu ve isteklerini gerçekleştirebilen kişiler olarak betimlenmektedir (Arslan, 2003). Sözü edilen sosyal kaynaklar varlık, prestij, statü gibi toplumsal veya ekonomik kaynaklardan oluşabileceği gibi, karizma, işlerlik, güç, zaman gibi bireysel kaynaklardan da oluşabilir.

Tüm yukarıdaki bilgiler dışında bakıldığında Elit Teorisi dört kola ayırmak mümkündür:

1.1. Çoğulcu Elit Teorisi: Bu teoriye göre sosyal ve siyasal güç dengesi, çok sayıdaki grup arasında dağılmıştır. Yani nicelik olarak fazlalık söz konusu durumdadır. Güce sahip bütün grupların yetke adına karar verme yetkileri bir yere kadar bulunmaktadır. Burada en üst güç olan karar verici konumdaki iktidarın gücü, diğer elit gruplar vasıtasıyla (ekonomik elitler, bürokratik elitler, beyaz yakalı elitler, sendika elitleri, muhalefetteki siyasi elitler) engellenmektedir. Çoğulcu teori, elitistlerin "toplumun düşüncelerinin iktidar ya da belirli bir güç tarafından yönlendirilmelidir" tezinin tersine, "iktidarın gücü toplum tarafından elitist gruplar tarafından sınırlandırılmaz" görüşünü savunurlar.

1.2. Seçkin Elit Teorisi: Seçkin elit teorisinin temelleri, bu konuda ün kazanmış elit teorisyenlerinden Pareto, Michels ve Mosca'ya kadar uzanmaktadır. Moyser, en başta elitist teorisyen olarak Michels'i kabul eder (Kivisto, 2008: 81). Başka bir açıdan Bachrach ise ilk elitist teorisyen olarak Mosca'yı dikkate alır. Bununla birlikte Michels ile karşılaştırıldığında Mosca'da demokratik yorumların daha yoğun olarak vurgulandığını da belirtmek gerekir (Arslan, 2003).

1.3. Demokratik Elit Teorisi: Demokratik Elit Teorisinin savunduğu en önemli husus, elitlerin iktidardan ve diğer elit gruplarından bağımsızlığı ve özgürlükleridir. İktidarın farklı elit gruplarında olması ve bu elitlerin özgür bulunmaları sadece demokrasiyi koruyup yaşatmak için değil, dikta faaliyet ve iktidarlarının kurulmasını da önlemek için gereklidir. Elitlerin özgür olması düşüncesi temellerini liberal düşüncenin, "kişisel haklar ve özgürlükler için iktidar gücünün sınırlandırılması" ilkesinden alır (Oyen, 1990).

1.4. Demo Elit Bakışı: Demokratik elit teorisinin bir devamı ve farklı yorumu olarak da düşünülebilecek olan demo elit bakış açısı, elit grupların yorumlanmasında yeni bir bakış açısı da getirir. Bu bakış açısında, çağdaş sosyologlardan Eva Etzioni'nin çalışmalarının büyük payı bulunmaktadır. Demo bakış açısı, diğer elit teorileri ile birçok benzer ve farklı yönleri bulunmaktadır. Bu açıdan

bakıldığında demo elit bakış açısı, demokratik elit teorisi ile çok sayıda ortak yönleri bulmasına rağmen, bu teori ile karşılaştırıldığında daha yoğunlaştırılmış ve ayrıntılıdır. “*Liberal düşünce ve demokratik elit teorisi, “güçler ayırımını” ve “güçlerin bağımsızlığını” genel bir yorumla ele alırken, demo-elit bakış bunu daha derine yönelerek ve detaylı bir şekilde analiz eder. Demo elit bakış elit bağımsızlığını da, elitlerin temel toplumsal kaynaklardan bağımsızlığı esasına dayandırır (Arslan, 1999)*”.

2. Michels’e Göre Bürokrasi

Michels, büyük örgütsel grupların sahip olduğu bürokratik yapıların, örgüt içi demokrasiyi olanaksız hale getirme eğiliminde olduğunu vurgulamıştır. Yani demokrasi, kendi içinde var olan ve insan doğasından, siyasi hareketliliğin yapısından ve örgütlerin yapı ve niteliğinden kaynaklanan eğilimler nedeni ile kısmi bir dönem zarfında oligarşiye dönüşmektedir. Michels’e göre, bürokrasi güçlü bir ve elit bir grup meydana getirmektedir. Güçlü olan bu elit grup birçok uzman vasıtası ile iktidarı kontrol etmektedir. Bunun yanında ayrıca, bürokrasinin sınıf bağlamındaki yapısı ve diğer toplumsal sistemlerle olan karşılıklı ilişkisinin ne olduğu ya da olacağı gibi sorunlar ortaya çıkmıştır (Eryılmaz, 2008; Kivisto, 2008: 79-81).

İktidarın elinde bulunan memur zümresinin görevini ifa ederken kullandığı güç nedeniyle birlikte siyasal bir iktidara ait güç mücadelesi unsurunu memurlara yüklenmiş ve bir teorik iddia ortaya atılmıştır. Bürokrasi kavramının tam olarak anlaşılabilmesi için bu tarihi varsayımın tartışılması da oldukça önemlidir. Bu açıdan bakıldığında demokrasi tarihi ve kavramsal yönleri içinde yer alan bürokrasi, memurların güç sahibi olduğu bir yönetim biçimi, zamanımızda siyasi örgütlerden daha etkili idari kadrolara sahip bir yapı olarak demokrasiye yönelik var olan gelen bir tehdit algılamasını ön plana çıkartması nedeniyle, çalışmalarda inceleme açısından ilk problemi oluşturmaktadır (Eryiğit ve Yörükoğlu, 2012).

Robert Michels’in “Oligarşinin Tunç Yasası” teorisi, yine Michels’in demokrasi ile ilgili görüşleri çerçevesinden hareketle ortaya çıkmıştır. Ona göre demokrasinin kendisi kaçınılmaz bir örgütlenmeyi de beraberinde getirmektedir. Bunun temel nedeni, demokrasilerde bireyler tek başına anlamlı girişimlerde bulunamazlar, siyasi hareketlerinde birlikte hareket etmek zorunda olmalarıdır. Bireyin bu yetersizliği nedensiz olarak sistemli ve örgütlü hareketlerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Bu örgütlenmeler de zorunlu olarak oligarşiye dönüşmektedirler. Bu açıdan bakıldığında, demokrasinin kendi doğal yapısı örgütlenmeyi ve örgütlenmenin doğası da oligarşiyi ortaya çıkarmaktadır. Yine bu açıdan, hiçbir örgütlü hareket oligarşik durumdan kurtulamaz. Michels’e göre oligarşi mecburi bir sondur ve bundan kaçılmaz. Yani bir organizasyondan

bahsetmek doğal sonuç olarak oligarşiden bahsetmek anlamına gelmektedir (Slattery, 2008). Michels bu görüşlerinin ispatı için, dönemin en demokratik söyleminin sahibi olan Alman Sosyal Demokrat Partisi üzerinde deneye dayalı çalışmalara girişmiştir. Alman Sosyal Demokrat Partisi üzerinden oligarşinin örgütlerin doğası nedeni ile kaçınılmaz bir durum olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. “Bir organizasyon neden oligarşiyle sonuçlanmaktadır?” sorusu Michels’in düşüncesinde kilit sorulardan biridir. Michels’e göre, örgütlenme mekanizması ve onun çalıştırılabilirliği, liderlerin psikolojisi ve kazanma hırsları, ayrıca kitlelerin pasif, şekilsiz ve kolay manipüle edilişi bu oligarşinin ortaya çıkışının başlıca nedenleridir. Michels’e göre siyasallaşmış ve örgütlenmiş küçük gruplar çoğunluk üzerinde etkilidir ve büyük grupları istedikleri yöne çekebilir. Bu açıdan bakıldığında, Michels’in Pareto ile benzer ve ayrışan düşünceleri vardır. Michels de halka olan güvensizlik Pareto ile aynı düzeydedir. Ancak, ikisi arasındaki önemli olarak seçkin kavramı ve yorumlaması farklılıklar arz eder. Pareto seçkinleri kişisel temelde incelerken Michels ise organizasyonu esas almaktadır. Michels’in niyeti tarihte seçkinlerin yükselişlerini ve düşüşlerini gözlemlemek değildir (Parto, 2005). Michels toplumlarda birtakım sosyal ve siyasal olguların gerçekleşme olasılığını ölçmeye çalışmaktadır. Bunlar; eşitlik, özgürlük ve demokrasidir. Michels’in bakış açısında bu olgular demokrasi ve organizasyonların kendi yapısı gereği ile gerçekleşmesinin mümkün olamayacağı yönündedir (Kivisto, 2008: 80). Michels’in düşüncesinde bu durum sadece iktidar ve bürokrasi açısından değil ayrıca büyük organizasyon olarak devletler için de geçerlidir.

İran İslam Cumhuriyeti rejimi içindeki “daralma ve genişleme” olgusu Michels’in oligarşi teorisi ile açıklanabilecek bir örnektir. İran’da 79 devrimi gerçekleşmeden önce, Şah’a karşı mücadele eden organize olmuş gruplar kendi içlerinde de çatışmalara girmişlerdir. Devrim sonrası başarının getirdiği boşluk hissi nedeniyle yine bu gruplar dini lidere karşı bir çatışma içine girmişlerdir. Bu nedenle devrimden sonra oligarşik bir yapı meydana gelir ve gruplar ortadan kaldırılır. Bu yok etme süreci sürekli olarak devam ettirilmiştir. Devrimden sonraki ilk ortadan kaldırma süreci, 1981’e değin devam etmiş bu zaman dilimi içinde milliyetçi, liberal ve batıcı elitler kadroları ortadan kaldırılmıştır. Bunlara en bariz örnekler; ilk başbakan Mehdi Bazergan ve ilk cumhurbaşkanı Abulhasan Bani Sadrın devre dışı bırakılmasıdır. Bu sistematik duyarsızlaştırma işlemi Humeyni’nin diktası ile sonuçlanmıştır. Daha sonraki yıllarda Humeyni ve onun oligarşik grubu tamamen iktidarı ele almış ve yönetimi şekillendirmiştir. Ancak sonuç olarak Humeyni yandaşları da daha sonraları bölünmeler yaşamış ve aralarında çatışmalar meydana gelmiştir. İlk ayrılıklara örnek olarak devlet kontrolünde bir ekonomiyi savunanlar sol, liberal ekonomiyi savananlar ise sağ olarak etiketlenmeye başlandı (Abrahamyan, 1999).

3. Vilfredo Pareto ve Elitist Kuram: Seçkinler ve İktidar

Pareto toplumun en temel yapısını siyasi ve sosyal yönden elitler ve elit olmayan olarak ayırmak istemiştir. Toplumun en temelinde bulunan bu ikili yapı belirgin olduğu gibi, sosyal yaşamın da açıklamasında Pareto'ya göre önemli bir unsur olarak vurgulanmıştır. Çünkü ona göre tarihin inşasında güç sahibi elitlerin parmağı vardır. Aron'un aktardığına göre *"Pareto'nun tanınmış formülüne göre, 'Tarih aristokrasinin mezarıdır'. Toplumların tarihi, olusan, mücadele eden, iktidara gelen, ondan yararlanan, gerileyen ve yerini baskalarına bırakan ayrıcalıklı azınlıkların tarihidir"* (Aron, 1994). Bu bakış açısından yola çıkarak Pareto'nun elitler ile ilgili teorisi, toplumsal yapı, yaşam ve tarihsellikte alakalıdır. Bu karşılıklı ilişki ve elitlerin durumu Pareto'nun çalışmalarında ana planı oluşturur. Hatta sosyal denge analizi ve tarih görüşü bu kuram içerisinde geniş olarak bulunmaktadır.

Sosyal alanda ve tarihte daimi bir elit varlığının ve etkisinin (dolaşım) bulunduğunu iddia eden Pareto, yönetici elitlerin varlığını bu etkinin bir tezahürü olarak yorumlamakta ve elitlerin psikolojik özellikleri hakkında vurgu yapmaktadır. Elitlerin dolaşımı kuramına göre, her toplum baskı yoluyla ve şiddet vasıtası ile kurulmakta ama toplumun devamlılığının sağlanması ile birlikte, baskının devamına ve kuvvetine duyulan arzu geçerliliğini yitirmekte, yerini daha çok siyasi olarak güçlü elitistlerin ortaya çıkmasına bırakmak gibi çok daha yoğun başka bir ihtiyaca bırakmaktadır. Bu nedenle de siyasi elitler egemen duruma gelmektedir. Bunların egemenliği, grupların kimliği ve onların yönlendirilmesinde yaşanacak sorunlar, daha cesur, baskıcı niteliklere duyulan ihtiyacın daha da artmasına neden olana kadar devam etmektedir (Yenilmez, 2007).

Pareto'ya göre iktidar, bireylerin dolaşmalarının yavaşlaması, hala iktidarı ellerinde tutan bazı sınıflardaki öğelerin oldukça fazla sayıda artışı, diğer açıdan da bağımlı sınıflardaki elit nitelikli öğelerin artması ile de sonuçlanabilir. Böyle bir durum oluşursa sosyal ortamda denge istikrarsızlaşır. En küçük toplumsal bir kıvılcım onu yok edebilir. Bir darbe ya da toplumsal hareketlilik köklü bir değişikliğe sebep olabilir bu da yeni bir elit grubu güç sahibi yapıp iktidara getirir ve oldukça kararlı bir denge tekrar kurulur.

Pareto'ya göre az zaman dışında, bireyler daima bir seçkin azınlık tarafından idare edilmişlerdir. Pareto'nun bu güçlü seçkinleri, enerjik ve kötülük kadar iyiliğe de yeteneği olan bireylerdir. Pareto, elitlerin dolaşımının önü kesilemez, bu fizik biliminde atomun varlığı kadar gerçektir. Bu açıdan yukarıdaki bilgiler de eşleştirildiğinde, Pareto'ya göre tarih, elitlerin sürekli hareket halinde olduğu bir alandır. Pareto, bu dolaşımı dairesel olarak nitelemektedir. Eski yönetici seçkinler zamanla kendilerine ait olarak hissettiklerini yenilere devreder ve her yeni seçkin aslında diğerine yetkisini devredecek bir eski seçkine de tarihsel

süreçte dönüşmüş olur. Bu açıdan bakıldığında, tarihsel alanda değişmeyen tek şey seçkinler arasında iktidar dolaşımı gerçeğinin varlığıdır. Pareto'ya göre seçkinlerin dolaşımı realitede ve tarihin bir olgusu olarak sürekli var olsa da tarihin seçkinlerin dolaşımının bir gerçeği oluşu farklı şekilde de analiz edilmiştir. Bu tarihi realitenin bireyler açısından farklı şekilde yorumlanması, Pareto'nun bireyleri bireysellik ve nesnellik ikileminde çatışmaya ve çelişkiye saplanmış varlıklar olarak görmesinden ortaya çıkmaktadır. Tarih gerçekte elitlerin arasında dolaşma ve çatışma mekânı olarak var olsa da dinsel, mezhepsel ve ideolojik türlerde kendini göstermektedir (Pareto, 2005: 50).

4. Gaetano Mosca ve Yönetici Sınıf

Mosca, elit terimini kullanmayı tercih etmemekle beraber, elitler ile büyük toplumsal gruplar arasında ilk sistemli olarak farklılıkları ortaya çıkaran ve bu farklılıkların üzerinden siyaset bilimi çalışmalarını farklı ve öncesinden oldukça yeni düzleme oturtmaya çalışan kişi olmuştur. Mosca'nın elitler ve kitleler arasındaki farklılıkları vurguladığı eserinde, "yönetici sınıf" (The Ruling Class, 1896) ismini kullanmayı tercih etmiştir. Bunun yanında Mosca yönetici sınıf kavramı ile beraber ve bazen de onun yerine "siyasal sınıf" kavramını kullanmayı tercih etmiştir.

Mosca'ya göre; bütün siyasi girişimlerin en temelinde mevcut, en basit araştırmalar vasıtası ile bile görülebilecek ve anlaşılabilir olan şey az gelişmiş topluluklardan uygarlıklara ulaşabilmiş ayrıca gelişmiş ve güçlü milletlere kadar bütün toplumlarda, iki sınıf bireyin varlığıdır. Bu sınıflar Mosca'ya göre yöneten ve yönetilen kişiler ya da gruplardır. Yöneten grubun niceliği oldukça düşüktür, ancak bu grup tüm siyasi sorumlulukları ve yürütmeyi elinde bulundurur. İktidarı eline geçirir, tekeline alır ve gücünü kullanırlar. Yönetilen grup ise daha nicelik bakımından oldukça yoğundur, yönetici gruplar tarafından idare olunurlar ve denetlenirler. Bu denetim şekli kanunlar yoluyla olabileceği gibi ayrıca oldukça şiddet içerici yöntemle de olabilir (Mosca, 1939). Bütün bunlardan farklı ve diğer elitistlerden farklı olarak Mosca, St. Simon'un, organize olan bütün sosyal büyük gruplarda iktidarı, iki ana parçaya böldüğünü savunur. *"Bunlardan birincisi moral ve entelektüel güçleri kontrol ederken, ikincisi maddi güçleri kontrol eder. Bu iki tür gücü elinde bulunduran organize durumdaki azınlıklar, birlikte yönetici sınıfı oluştururlar"* (Arslan, 2003). Mosca, ayrıca bir diğer önemli iktidar gücünün kaynağı olarak bilgininin kendisini de vurgulamaktadır. Bilgi, ekonomik durumların dengesini sağlayan bir mekanizma olan bir güçtür.

Mosca, yönetici grubun yani elitlerin büyük sosyal grup olarak toplumu tek başını şiddetle veya siyasi aldatmacalar yoluyla yönetmediklerini bir anlamda toplum içerisindeki etki sahibi insanların diğer yandan çıkarlarını

da gözettiklerini iddia etmektedir. Geçmiş çağlardakine benzer şekilde modern dönemde, elit yöneticiler yönetilen grubun üzerine direk baskı vasıtası ya da normal dışı yollardan geliş değildir; bu elit grup birtakım çıkar grupları ya da bürokrasi ile bağlantılı bulunmak zorundadırlar. Bunlar; memurlar, yöneticiler ve fabrika işçileri, sanayiciler, mühendisler ve aydınlardan meydana gelen ‘yeni orta sınıf’ın tamamını içine alan yardımcı bir alt elitler grubudur. Bu kategori, sadece elitlere yeni üyeler kazandırmakla kalmaz, hatta yönetici elitler ile birlikte yönetimde söz sahibi de olurlar (Bottomore, 1997).

Sonuç

Yönetici grupların ve yönetimdeki iş bölümünün artması ile birlikte çağdaş toplumların sahip oldukları yönetim şekilleri nasıl olursa olsun bürokrasi, toplum için gerekli olacak tehlikeli bir yapı olarak kalacaktır. Bürokrasinin düzelmesine yönelik tüm girişimler elitistlerin de yorumlarında görüldüğü gibi kötünün biraz iyi hale getirilmesi amacını taşımaktadır. Bürokrasinin toplumda işlerin yürümesi için kaçınılmaz olduğu düşüncesi yerini korurken demokrasinin de işlerlik kazanması ikisinin arasında oldukça çatışmalı bir sürece girmesine neden olmaktadır. Bu yolla genel olarak çok sert ve hiyerarşik olan bürokrasilerin, Arendt, ‘hiç kimsenin yönetimi’, Weber, ‘demir kafes’, Michels, ‘oligarşinin tunç kanunu’ olarak benzetmelerde bulunmuşlardır (Bayram ve Çınar, 2007). İktidarın gücünün halka yansıyan yüzünün görüldüğü yer olan bürokrasi, iktidarın somut olmayan denetiminin de kaynağıdır. Bütün bu adlandırmalardan sonra bunlardan analizi yapılan Michels ve diğer elitist teorisyenler toplumun ve bürokrasinin iktidar ile olan karşılıklı ilişkisinde anlamaya yönelik yaptıkları çalışmalarda genel olarak “eşitsizlik” kavramını vurgulamışlardır. Sınıf teorisi elitist teorisyenlerin bu eşitsizlikleri incelemesindeki en göze çarpan konulardan biridir. Bu bağlamdan bakıldığında elit teorisi, hem kendi içinde 4 ayrı kategoriye ayrılır hem de toplumdaki yöneten ya da elit ve yönetilen ya da halk konusu “iktidar” ve “etki” olgularından yola çıkarak incelemeye çalışır.

İşte, sonuç olarak anlaşılması en güç konulardan olan bürokrasi; güç, iktidar ve bu gibi kavramların analizleri birlikte incelenmeye çalışılmış, bütün bu çalışmaların sonucunda da birçok teori geliştirilmiştir. Bütün bu çalışmaların sonucunda, devletlerin “yönetim yapısı” ve toplumdaki “iktidar ilişkilerini” anlayıp açıklamayı amaç edinen elit teorisi, bürokrasi kavramını çoğu yönden analiz etmiş ve genel olarak üstünlüğe dayalı bir yol olarak bürokrasiyi görmüştür.

Notlar

- (*) Yrd. Doç. Dr., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü.

Kaynaklar

- Abrahmyan, Y. (1999). *İran Beyne Do İngelab*, Çev: Ahmet Gülmuhamedî, İbrahim Fettahî, Neşr Ney, Tahran.
- Akal, C. B. (1998). *İktidarın Üç Yüzü*, Ankara: Dost Kitabevi.
- Aron, R. (1994). *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, İstanbul: Bilgi Yayınevi.
- Arslan, A. (1999). Who Rules Turkey: The Turkish Power Elite and the Roles, Functions and Social Backgrounds of Turkish Elites. Guildford: University of Surrey, Department of Sociology.
- Arslan, A. (2003). "Elit Teorisi Işığında Günümüz Türk Toplumunun Genel Bir Değerlendirmesi", *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi* (Journal of Sociological Research), Cilt: 6, Sayı: 2, Ss. 5-30, Güz.
- Arslan, A. (2003). "Eşitsizliğin Teorik Temelleri: Elit Teorisi", *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt: 6, Sayfa: 115-135.
- Bayram, K. A. ve Kerim Ç. (2007). "İktidar ve Siyasetin Gölgesinde Bürokrasi Ve Demokrasi İlişkisi: İdealler, Zorunluluklar, Gerilimler", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt:9, Sayı:1, ss.11-24.
- Bottomore, T. (1997). *Seçkinler ve Toplum*, Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Çelik, Ö. ve Aksan, G. (2011). "Demokrasi ve Bürokrasi Arasındaki Gerilim Temelinde Türk Hukukundaki Bazı Düzenlemelere Genel Bir Bakış", *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Cilt: 15.
- Çelik, Ö. Ve Aksan, G. (2011). "Gerilim ve Uzlaşma: Demokrasi Ekseninde Bürokrasi ve Siyaset İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 25, ss. 120-220.
- Dursun, D. (1992). "Bürokrasi Teorisi ve Yönetim", *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi*, Cilt: 37-38, Sayı: 1, ss. 133-149.
- Eryiğit, B. H. ve Yörükoğlu, F. (2012). "Modernleşme Süreçlerinde Demokrasi ve Bürokrasi İkilemi ve Kavramlarının Anlamsal Boyutları Üzerine Bir İnceleme", *Akademik Bakış Dergisi*, Sayı: 32, Sayfa: 1-18.
- Eryılmaz, B. (2008). *Bürokrasi ve Siyaset*, İstanbul: Akademi Yayınevi.
- Kivisto, P. (2008). *Sosyolojinin Temel Kavramları*, Çev: İhsan Çapcıoğlu ve Sefer Yavuz, 2. Baskı, Ankara: Birleşik Yayınları.
- Marshall, G. (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev: Akınhay/Kömürücü, İstanbul: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Mosca, G. (1939). *The Ruling Class*, New York: Mcgraw-Hill Book Company.
- Oyen, E. (1990). *Comparative Methodology: Theory and Practice in International Social Research*, London: Sage.
- Pareto, V. (2005). *Seçkinlerin Yükselişi ve Düşüşü*, Çev: Merve Zeynep Doğan, Ankara: Doğu-Batı Yayınları.
- Slattery, M. (2008). *Sosyolojide Temel Fikirler*, Çev: Ümit Tatlıcan, İstanbul: Sentez Yayınları.
- Smith, B. C. (1988). *Bürokrasi ve Politik Güç*, Wheatsheaf Books Ltd, Sussex.
- Yenilmez, M. (2007). Türkiye'de Mühendisler ve Siyaset, Ankara Üniversitesi Kamu Yönetimi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara.

İsa KURTBAY (*)

ALMANYA' DA DİN DEVLET İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA MÜSLÜMAN TOPLUMU

öz

Bu çalışma, Almanya' da din ve devlet arasındaki ilişkiyi tarihsellik süreci içinde ele alıp, günümüz Almanya'sında ki müslüman toplulukların hak ve özgürlüklerini ortaya koymaktadır. Avrupa ülkelerinin yönetim şekli ve mekânsal yakınlıkları birbirine yakın olsa da, din ve devlet arasındaki ilişki uygulamalarda farklılık arz etmektedir. Almanya'yı diğer Avrupa ülkeleri ile kıyaslandığımızda Almanya' nın din ve devlet ilişkisi kapsamında dini cemaatlere pozitif ayrımcılık ilkesi ile muamele ettiğini gözlemlemekteyiz. Almanya, dini cemaatler ile yaptığı Weimar Anlaşması kapsamında eğitim, ekonomik, hukuksal ve dini alanda birçok hak vermiştir. Fakat bu anlaşmada verilen hak ve özgürlükler müslüman gruplara tanınmamaktadır. 2012 yılında Hamburg' ta da Weimar Anlaşmasının başka bir versiyonu müslüman cemaatlerle devlet anlaşması imzalandı. Fakat bu anlaşmada diğer dini cemaatlere (Katolik-Protestan-Musevi) verilen hakların çok az bir kısmı müslüman cemaatlere de verilmeye başlandı. Araştırmamızda bu anlaşmaların içeriği ve müslüman gruplara tanınan haklar incelenmiştir. Araştırmamızın neticesinde Müslümanlar' la yapılan ve daha sonra yapılacak olan anlaşmalarda hakların geniş tutulması, Müslümanların dini özgürlüklerini ve haklarını elde etme (helal et kesimi, devlet dairelerinde başörtüsü yasağının kaldırılması, Müslümanlara ait ibadethanelerin maddi manevi yönden desteklenmesi, vs.) hususunda hukuki zemine oturtulması gerekmektedir.

anahtar kelimeler

Din, Devlet, Kilise, Devlet Anlaşması, Dini Özgürlükler

abstract

The Muslim Society in Germany and the Religion-State Relationship

This study deals with the relationship of religion and state in Germany in its historical process and asserts the rights and freedoms of Muslims living in Germany. Despite the governmental and spacial affinity of European states, the implementation of the rereationship between religion and state is differential, Comparing Germany with other European countries, we will ascertain Germany's principle of affirmative action towards religious groups The Weimar treaty Germany concluded with muslim groups granted them educational, financial, legal and religious rights. All rights and freedoms granted with the treaty are not acknowledged to Muslims though. In 2012 another version of the Weimar treaty was signed between muslim groups and the state in Hamburg. But as a matter of fact only a small part of all the rights that has been granted to religious groups, like Catholic, Protestant and Jewish, were granted to Muslims The study aims to scope on the content of the mentioned treaties and the granted rights to muslim groups. The study indicates that the present and future treaties signed with muslim groups need to cast a net wide and with regard to the rights and freedoms granted to Muslims the aim must be to set up an appropriate legal frameworkas with e.g. halal butchering, lifting the prohibition against the head-scarf in public office and the material and moral support of muslim places of worship.

keywords

Religion, state, church, Treaty, religious freedom

GİRİŞ

Din hayatımızın her alanını etkileyen en güçlü olgulardan bir tanesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Sosyal bir varlık olan insanın hayatına en güçlü şekilde yön veren ve onun hayatını belirleyen kavramlardan bir tanesi din kavramıdır. Din kavramı ve insan kavramı var oluş itibariyle hemen hemen aynı yaşadılar. İnsanın hayatında bu kadar önemli bir yere sahip olan din kavramını insan denilen varlık zaman içerisinde farklı şekillerde içerisinde doldurmaya ve bu kavram etrafında da sistemler oluşturmaya çalışmıştır. Din kavramını farklı ırk, kültür ve mezhep kendi duygu ve düşünce yapısına göre biçimlendirmeye çalışmaktadır. Dini kendi yapılarına göre ayarlamaya çalışan sistemler, kendi yapılarını tehdit edecek veya sıkıntıya sokacak bir düşünceden ve olgudan uzak tutmaya çalışırlar. Kendi sistemleriyle, duygu ve düşünceleriyle daha uyumlu bir hale getirmek için açıktan veya gizliden bir yapılandırma içerisinde girerler. Çünkü

devlet dediğimiz yapı her türlü olguyu ve oluşumu kontrol etmek ve tabiri caizle ehilleştirmek ister. Her şeyin kendinesini yapmaya çalışır. Bunu ya kendisi resmi bir tarzda veyahut ta taşeron kullanarak yapmayı dener. Bu süreçte devlet kendisinin en doğal hakkı olarak görür.

İşte burada devletin bir dini duygu ve düşünceyi kontrol etmek istemesinde karşımıza bir takım problemler çıkmaktadır. Devlet bu dini duygu ve düşünceyi kontrol etmeye çalışırken tamamı ile o dine has olan özü korumaya mı veya tamamı ile bir form değişikliğine gitmeye çalışmaktadır. Bu tartışmalar şu anda Almanya’daki ve Türkiye’deki akademik çevrelerin tartıştığı en önemli konulardan birisi haline gelmiştir. İslam dini artık Almanya devletinde ve toplumunda istense de istenmese de artık bir güç ve ilgi noktası olmuştur.

Biz bu makalede Alman toplumu ile artık iç içe geçmiş olan Müslüman topluluklarına din devlet ilişkisi perspektifinden ele almaya çalışacağız. Sayıları artık milyonlarla ifade edilen bu topluluklar Almanya’yı kendi vatanı olarak benimsemişler ve artık misafir olarak geldikleri topraklarda kalıcı ve rahat bir şekilde yaşamak için ellerinden gelen her türlü fedakârlığı yapmaya başlamışlardır. Buralarda çocuklarını alman anaokullarına ilkokullarına liselerine ve üniversitelerine göndermeye başlamışlardır. Benimsemiş oldukları topraklardan ev satın almışlar evlenmişler iş kurmuşlar işe girmişler ibadet edecekleri mekânlar oluşturmuşlar ve en sonda defnedilecekleri mezarlar satın almışlardır. Artık onlar Almanca, gurbetçi, misafir işçi tanımlamalarından vazgeçip kendilerine yeni kimlikler bulmaya çalışmışlardır. Her ne kadar eski nesil kendisi buralı kabul etmese de kimlik bunalımı yaşasa da yeni yetişen nesiller kendilerini buralı olarak görmekte olup asıl vatanlarına sadece tatillerde tatil ziyaret etmekten başka bir şey düşünmemektedirler.

İşte bizler burada büyük bir problemle karşı karşıya kalmaktayız; bu problem ise kendi kültürünü, dilini, dinini öğrenmekten uzak yaşayan bir neslin ne kadar verimli ve kaliteli olacağı sorusu karşımıza çıkmaktadır. Bu problemlerin çözümü adına yazacağımız şeylerin fayda mülahaza etmesini ummaktayız.

Din devlet ilişkisi ve Tarihsel süreci

Din, insanlıkla birlikte var olan bir fenomen olması nedeniyle birçok dönmeler, hukuk, felsefe, ahlak, bilim, sanat ve siyaset gibi insanın her boyutuyla bağlantılı hale gelmiştir. Bu durumda insanlığı ilgilendiren her yerde, olay ve gelişmede, sebep ve sonuç ilişkisi açısından, din vardır. İnsanları en geniş kapsamıyla bir araya getiren dindir.¹

Yüzyılımızın Antropologlarından Geertz, “Kültürel Sistem Olarak Din” (Religion as a Cultural System, 1975) başlıklı makalesinde, dinin, özünde insanın var oluşuna anlam kazandıran bir kültür sistemi olduğunu söyler ve dinin böy-

le bir anlamı oluşturabilmek için evrensel bir işleve sahip bulunduğuna da temas eder. O'na göre din, tarihin derinliklerinden bu yana insanoglunda oluşan, sonra da devam eden çok çeşitli, güçlü ve uzun ömürlü tutumlar, davranışlar ve ruh hallerini ayrı ayrı anlamlı kavramlar haline sokar. Bu açıdan din, hem çağların bize iletlediği mesajı doğru idrak edebilmek, hem de içinde yaşadığımız ve gelecek kuşaklara bırakacağımız dünyayı şekillendirme gücü olduğu için çok önemlidir.²

Yukarıdaki din tanımlarından yola çıkarak dinin etkileşim halinde olduğu toplum kavramı karşımıza çıkmaktadır. İki taraflı baktığımızda hem toplum hem din birbirlerini negatif veya pozitif bir şekilde etkilediği gerçeğini görebiliriz.

Dinler diğer toplumsal kurumlar gibi sosyal hayatı ve insan ile etkileşim halinde olan tüm alanları etkiler. Etki alanlardan bir tanesi ise ilkel topluluklarda karşımıza çıkan hükümdar ilahlar, aziz liderler bunun tipik bir örneğidir. Her ne kadar bu dönemlerde kurumuş devletler olmasa da dinin genel hayat üzerindeki etkilerini geleneklerde, topluluğun kurum ve kuruluşlarında görmek mümkündür. Çağdaş toplumlarda özellikle devletin, etnik kökeni farklı toplumsal kesimlere dayandığı durumlarda toplumu bütünleştirmek için dine önemli görevler düşer.³

Geleneksel toplumlarda sosyal kurumlar din eksenli bir yapı oluştururken modern toplumda eksen kurum ekonomi olduğu gözükmektedir. Fakat her ne kadar modern düşünce dini, hayattan soyutlamaya çalışsa da dinin modern insanın ve devletin yaşama ve uygulanma biçimlerine şekil verdiği görülmektedir. Ancak bunu geleneksel bir yapıya dönüş şeklinde olmadığı da açıktır.⁴

Din ve toplum ilişkileri eskiden beri devlet ve toplum ilişkilerinin en kritik ve tartışmalı alanlarından birisini oluşturmaktadır. Bu konunun hassasiyeti, her toplumun kendi iç dinamikleri ve koşullarına bağlı olarak değişmektedir. Günümüzde dünya uygulamalarına bakıldığında, bu konuda çözüm olabilecek tek bir modelden söz etmenin mümkün olamayacağı açıkça ortaya çıkmaktadır. Ancak yine de ülkelerin buldukları çözümler diğer ülkelere ilham verebilmektedir. Bu yüzden sosyal bilimlerde özellikle son yıllarda karşılaştırmalı çalışmalar giderek önem kazanmaktadır.⁵

Dünya tarihinin son iki yüz yılını incelediğimizde, toplum ve din arasındaki ilişkinin nasıl düzenleneceği problemine Hıristiyanlık tarihinde ortaya çıkan siyasi tecrübeler ışığında çözüm aranmıştır. İslam dünyası hızla gerilerken Batı dünyasının sanayi ve teknoloji alanlarında hızla gelişmesi; bütün dünyanın gözlerini bu bölgedeki gelişmelere dikmesine yol açmıştır.⁶

Din ve toplum ilişkisinde ilk başta yapılması gerekli olan din devlet ilişkisinin anlaşılması gerekmektedir. Makalemizin konusu olan bugünün Almanya'sında ki İslam toplumlari sosyolojisini daha iyi anlayabilmek için Avrupa tarihindeki din devlet tecrübesine göz atmak gerekmektedir.

Hıristiyan tarihinde Din-devlet ilişkisinin tarihi akışına baktığımızda, üç ayrı ilişki modeli ile karşı karşıyayızdır: Bunlardan birincisi Hıristiyanlığın Ortodoks mezhebine özgü bir modeldir ve dinin devlete tabi olduğu, yani dinin devlet içerisinde bir kurum haline geldiği bir uygulamayla karşımıza çıkar. İkincisi Katolik mezhebine özgü bir modeldir ve on birinci yüzyılda Vatikan'ın nüfuzunu artırması; mezhebin en kıdemli dini önderi olan Papa'nın, kralların üzerinde bir otorite ve konum elde etmesiyle başlar. Ardından da; taç giydirme ve krallığın onaylanması gibi yetkiler, engizisyon mahkemeleri ve aforoz gibi mekanizmalar ile din (kilise) devlete hükmeder hale gelir. Üçüncü ilişki modeli ise Protestan mezhebinin tarihsel pratiğinde ortaya çıkmış olan Laik modeldir. Din ile devlet arasında ortaya çıkmış olan bu üç ilişki modeli, din ve devletin ayrı birer alan ve ayrı birer kurumsal yapı olduğu kabulüne dayanır. Üçü de Hıristiyanlık tarihinin doğal şartlarında ortaya çıkıp gelişmiştir.⁷

Fransız ve İngiliz devrimlerine kadar burjuva ve din adamları devleti ve kurumlarını idare etmekteydi. Laiklik söz konusu değildi. Güçlü bir Katolik baskı tüm halkı ezdiği kadar diğer din ve mezheplere de yaşam hakkı tanımıyordu. İngiliz ve Fransız Devrimleriyle birlikte (1640, 1648 ve 1789) burjuva tek başına iktidar oldu ve yavaş yavaş dinin ve din otoritesini elinde bulunduran şahısların otoritesi de gittikçe zayıflamaya başladı.⁸

Daha sonra Fransa'da ve diğer Avrupa ülkelerinde kilisenin tamamı ile ayrıcalıklı konumu kaldırılmış ve 1905'ten itibaren de keskin bir laisizm uygulanmaya başlamıştır. Bu tarihte devlet ile kilise ipleri tamamen koparmış; devletin bütçede din işlerine ayırdığı paraya artık yer verilmemiştir. Daha sonra kiliseye bütçeden pay ayrılmış ve kilise böylelikle bir anlamda özerk bir kuruluş olarak cemaatin de yardımlarıyla varlığını sürdürmüştür. Batı devletlerinde hiçbir din veya mezhep ayrıcalıklı bir statü ile devlet tarafından korunmamaktadır. Ünlü din savaşlarından sonra din ile devlet özdeşleşmiştir. Burjuva devrimleri ile birlikte batıda kilise burjuva devleti ile "barış içinde: bir sırada yaşamak" mecburiyetinde kaldığı için laik devleti benimsemiştir. Bugün Katolik kilise "din özgürlüğü" ile ilgili olarak temel ilkeleri kabullenir: Din özgürlüğü, tıpkı diğer hak ve özgürlükler gibi mutlaktr.⁹

Bu süreçten geçen Avrupa, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesinin 9. maddesinde din ve vicdan özgürlüğü ile ilgili şu kararı almıştır; "1. Herkes düşünce, vicdan ve din özgürlüğüne sahiptir. Bu hak, din veya inanç değiştirme özgürlüğü ile tek başına veya topluca, açıkça veya özel tarzda ibadet, öğretim, uygulama ve ayin yapmak suretiyle dinini veya inancını açıklama özgürlüğünü de içerir. 2. Din veya inancını açıklama özgürlüğü, ancak kamu güvenliğinin, kamu düzenin, genel sağlığın veya ahlakın, ya da başkalarının hak ve özgürlüklerinin korunması için demokratik bir toplumda zorunlu tedbirlerle ve yasayla sınırlanabilir." Sözleşmenin 14. maddesinde ise dinî inanışları sebebiyle ayrımcılık yasaklanmaktadır.¹⁰

Avrupa tarihindeki din devlet ilişkilerini kısa bir tarihsel bir süzgeçten geçirdikten sonra Almanya'da ki din devlet ilişkilerini incelemek daha faydalı olacaktır.

ALMANYA'DA DİN DEVLET İLİŞKİSİ

Almanya 16 eyaletten oluşan federal bir devlettir. Her eyaletin kendi anayasası vardır. Land Schleswig-Holsten eyaleti hariç olmak üzere her eyaletin anayasası gerek din özgürlüğü gerekse devletin dini gruplarla ilişkisini belirleyen özel hükümler içermektedir. Bu hükümler her eyalette aynı değildir, Federal Anayasa'yla birebir uyumsuz; ancak farklılıklar da sadece detaylardır. Burada belirtmek gerekir ki, eyalet anayasaları Federal Anayasa'ya göre ikincil derecededir ve Federal Anayasa'ya göre yorumlanmalıdır.¹¹

Nüfusu 82 milyonu bulan Almanya'da, vatandaşların dinlerine dair herhangi bir resmi istatistik tutulmamaktadır. Sadece, çeşitli kaynakların tahminleri bulunmaktadır. Çeşitli tahminleri derleyerek bir araya getiren Amerikan Dış İşleri Bakanlığının yayınladığı 2010 Dini Özgürlükler Raporuna göre Almanya'da yaklaşık 25,2 milyon Katolik, 24,5 milyon Protestan, 4 milyon Müslüman, 200 bin Yahudi bulunmaktadır. Tahminlere göre, yaklaşık 28 milyon kişinin herhangi bir dini bağlantısı yoktur ya da kayıt altında olmayan dini gruplara üyedir. Müslümanlara ait 2.600 ibadet yeri bulunmakta olup bunların 150'si camidir ve 100 tane daha cami yapılması planlanmaktadır.¹²

Kilise ile devletin birliği veya kilise ile devletin ayrılığı. Bu iki fikir Alman tarihinde dört sistem halinde gruplaşmıştır. 1 - En eski şekilde kilise kendisine mensup bütün insanları kapsayan üniversal bir devlettir. Devlet kilise tarafından yutulmuştur. (XI - XV. ci yüzyıllar) 2- Reformasyon ve Rönesans hareketleri ile Alman devletleri Katolik - Evangelist gruplara ayrılmıştır. Her devletin resmî bir kilisesi vardır. Fakat kilise kuvveti dünyevilikten uzaklaşmağa başlamıştır (XVI-XIX. cu yüzyıllar). 3- Devlet kiliseden çok daha fazla kuvvetlenmeğe başlamıştır. Devletin resmî kilisesi olmakla beraber devlet kudreti kilise kudretini tamamen egemenliği altına almıştır (XIX. cu yüzyıl). 4- Son dönemde ise nazarî olarak devletle kilise tamamen birbirinden ayrılmıştır (XX. ci yüzyıl, fakat 1933-1945 arası hariç)¹³

Almanya'da Hıristiyanlık, Üçüncü yüzyıldan itibaren etkili olmaya başlamış, özellikle Orta Çağda tüm ülkeye hâkim bir din olmuştur. Bu dönemde Katolik Kilisesinin dünyevi gücü oldukça fazla idi. Ancak, özellikle Reform hareketleri ile sarsılan Kilisenin gücü 1803 tarihli bir kanunla (*Reichsdeputationshauptschluss*) sınırlandırıldı. Özellikle kilisenin malvarlığına getirilen ciddi düzenlemeler kilisenin gücünün sınırlandırılmasında önemli rol oynadı. Yüz yıldan fazla bir süre Almanya'da devlet ve kilise ilişkilerinin çerçevesini bu kanun çizdi. 1919 yılında

kabul edilen Weimar Anayasası ise, devlet ve kilise ayrılığı temeli üzerine kurulmuştur. Bu Anayasanın din ve devlet ilişkilerine ilişkin hükümleri, mevcut 1949 tarihli Anayasaya da aynen aktarılmıştır.¹⁴

Alman devletinde devlet kanunlarından sonra din ve devlet arasındaki ilişkileri düzenleyen ön önemli faktörlerden diğeri ise 1933 yılında Katolik Kilisesi ile devlet arasında imzalanmış olan ve uluslararası hukukta anlaşma niteliğinde olup özel bir statüye sahip olan Alman Konkordat'ıdır (Reichs Konkordat). Bu anlaşma ile birlikte kiliseye daha fazla bir devlet kurumu görünümü vermektedir. Özellikle, tüketiciyi koruma kurumlarında, televizyon ve radyo (GEZ) yayınlarında bazı imtiyazlara sahiptir. Ayrıca, yine bu konkordat hükümlerine göre Kilise birçok kamu kurumunun denetim organlarına temsilci verme hakkına sahiptir.¹⁵

Alman Anayasası herhangi bir din veya kiliseye referansta bulunmaz. Anayasaya göre tüm dinlere eşit muamele yapılmalıdır. Almanya'nın resmi bir dini veya kilisesi yoktur. Anayasa bu konuda gayet açıktır; "Devletin herhangi bir kilisesi yoktur" (Weimar Anayasası, Madde 137/1; Federal Anayasa, Madde 140)¹⁶

Federal Cumhuriyet Anayasası, Eyalet Yasaları ve ayrıca birçok yasa ve anlaşma devletin din ve dini gruplarla ilişkisini belirlemektedir.

Din ile ilgili diğer hükümlerde ise, örneğin devlet yüksek okullarında (Hochschule und Universität) din bilimleri enstitüleri ve fakülteleri gibi, Alman hükümetinin eyaletlere vermiş oldukları yetkilere binaen kendi eyalet kanunlarına göre bu faaliyetlerin yasal dayanağı düzenlenir. Alman devletinin uygulamış olduğu eyalet sistemi ile din ile ilgili her türlü karar bu eyalet meclisinde karar bağlanıp yürürlüğe girer. Eyaletler üst mevzuata uygun olarak din-devlet ilişkilerini düzenleme yetkisi bulunmaktadır. Birçok eyalette Katolik Kilisesi ile eyalet hükümetleri arasında konkordatlar bulunmaktadır.¹⁷

Almanya'da din ve devlet ilişkileri "ayrılık içinde işbirliği" şeklinde tanımlanmaktadır. Devletin dine yaklaşımını belirleyen üç temel kavram; tarafsızlık, hoşgörü ve eşitliktir.¹⁸

Alman anayasasında (Grundgesetz) yahut eyaletlerin almış oldukları eyalet meclislerindeki kanunlarında ve düzenlemelerinde tanımlanmış bir devlet dini ya da resmi din yoktur. Bununla birlikte, özellikle yerel düzeyde ve eyaletler düzeyinde, azınlık dini grup ya da cemaatlerine yönelik farklı kanuni düzenlemeler ve uygulamalar yaşanmaktadır. Bunun en temel sebebi de, bugünkü devlet-kilise/din ilişkilerinin çatısının 1949 yılı ve öncesinde atılmış olması ve toplumda o yıllarda bugün var olan çoğulcu dini yapının var olmaması gösterilmektedir.¹⁹ Almanya'da din hizmetlerini yerine getiren bir devlet kurumu yoktur. Bu alan, dini cemaat ve toplulukların kendilerine bırakılmıştır.

Dini Özgürlükler

Kilise ile devlet arasındaki ilişkinin çerçevesini Federal Almanya Anayasası (1949) çizmektedir. Bu anayasa bütün eski ve yeni kiliseler ile diğer dini cemiyetler için aynı şekilde geçerlidir ve eyaletlerdeki düzen için büyük önem taşımaktadır.²⁰ Ve tarihte imzalanmış olan Anayasa çerçevesinde dini hak ve özgürlükler güvence altına alınmıştır. Alman anayasasında aynen geçmekte olan madde şu şekildedir.

Madde 4;

Din ve vicdan özgürlüğü ile dini ve felsefesi inançları açıklama hürriyeti hiçbir şekilde ihlal edilemez. Dini ibadetleri serbestçe yerine getirmek teminat altına alınmıştır. Hiç kimse vicdani kanaatlerine aykırı olarak, silah kullanmayı gerektiren askerlik görevine zorlanamaz. Bu konudaki detaylar federal kanunla belirlenir.²¹

Bu şekilde Anayasa din özgürlüğünü, inanç ve mezhep özgürlüğü ve dini inançlarının gereğini serbestçe yerine getirme hakkı şeklinde teminat altına alır (Madde 4, Fıkra 1 ve 2). Bu hak bireyin dinini veya inancını değiştirme özgürlüğünü ve dinini veya inancını tek başına veya topluca, açıkça veya özel tarzda, ibadet, öğretim, uygulama ve ayin yapmak suretiyle yaşama özgürlüğünü de içerir (1950 tarihli İnsan Hakları ve Temel Özgürlüklerin Korunmasına ilişkin Sözleşme, Madde 9). Bireysel medeni hak ve ödevler, ne din özgürlüğünün yerine getirilmesine bağlıdır, ne de bundan dolayı sınırlandırılırlar (Weimar Cumhuriyeti Anayasası'nın 136. Maddesinin 1. Fıkrasıyla bağlantılı olarak Federal Almanya Anayasası, Madde 140).²²

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı gibi kanun açık ve nettir. Aksi takdirde Ceza Kanunu'na göre, inançları, dini toplulukları ve ideolojik grupları aşağılamak suçtur. Kamu düzenini bozmaya yönelik bir hakaret, üç yıla kadar hapis ve para cezası ile cezalandırılabilir.

Almanya da yaşayan herkes kültürü, dini, milliyeti, ırkı ve dili ne olursa olsun din özgürlüğü temel hakkından istifade eder. Ancak kanunların el verdiği ölçüde yaşama haklarına sahiplerdir. Başkasının veya devletin menfaatine veya varlığını tehdit edecek tarzda herhangi bir faaliyet içerisinde olduklarında şahısların din hak ve özgürlükleri ikinci plana itilip ön planda devletin varlığı ve bütünlüğü birinci sırayı almaktadır.²³

Devlet ile Dini Kurumlar arasındaki ilişki

Din özgürlüğünden sonra önemli olan bir diğer konu ise, devlet ile kilisenin kurumsal olarak birbirinden ayrılması ve insanların dini tercihini kendilerinin yapmasının teminat altına alınmasıdır (Weimar Cumhuriyeti Anayasasının

137. Maddesinin 3. Fıkrasıyla bağlantılı olarak, Federal Almanya Anayasasının 140. Maddesi). Anayasada ayrılma kavramı geçmemektedir. Fakat devletin dini bağlardan arındırılması gerçeği, kilisenin devlet kontrolünden ve devletin vesaletinden bağımsız hale getirilmesi Weimar Cumhuriyeti Anayasasının 137. Maddesinin 1. Fıkrasıyla bağlantılı olarak, Federal Almanya Anayasasının 140. Maddesinde geçen şu cümleyle düzenlenmiştir: Devlet kilisesi yoktur.²⁴

Devlet ile kilisenin birbirinden ayrılması kavramı ABD'de, Fransa'da, totaliter rejimlerde, Nazi dönemi Almanya'sında, eski Demokratik Almanya'da ve 1919 tarihli İmparatorluk Anayasası ve Federal Almanya Anayasası'nda farklı hedeflere yönelmektedir. Bu kavramla burada din özgürlüğünün teminat altına alınıp, dini güçlerin gelişmesini kolaylaştırmak amaçlanırken, diğer ülkelerde bu ayırmada ulaşılmak istenen hedef, dinin icra edilmesini kamuoyundan sökülüp atmak ve sınırlamaktır. Devlet ile kilisenin ayrılması Almanya'da 1919 tarihli İmparatorluk Anayasası'nda dinin kamuoyundan sökülüp atılması için bir mücadele kavramı olarak değil, özgürlüğün bir faktörü olarak algılanmıştır.²⁵

Devlet, dini organizasyonları, genellikle, tarihi ya da kültürel gerekçelerle finanse eder. Bu açıdan sadece tarihi değere sahip binaların bakım ve tamirat işleri devlet tarafından sübvansede edilir, yeni cami ve kiliseler devlet desteğinden faydalanamazlar.²⁶

Fakat burada belirtilmesi gerekli olan bir mesele var ki zaten islamiyetle ilgili alakalı devletin herhangi bir maddi yardımı yoktur. İslam Alman yasalarına göre devlet tarafından veya eyaletlerce resmi bir din statüsünde bulunmamaktadır. Son günlerde bazı eyaletlerde İslam dini ile alakalı anlaşmalar imzalanırsa da maddi yönden herhangi bir yardımın olmayacağı aşikârdır.

Devletin dini bir gruba yardım etmesinde tek bir istisnai durum vardır bu da; Yahudi cemaatleridir. Holokost geçmişinden dolayı tüm eyaletler Yahudi cemaatlerini finanse etmeyi bir yükümlülük olarak görürler. Ayrıca federal hükümet de, Merkezi Yahudi Konseyine yıllık 5 milyon Euro civarında fon sağlar. İlave olarak, federal hükümet, üniversite düzeyinde üç Yahudi okuluna mali destek sağlamaktadır.²⁷

Alman Anayasası her ne kadar bir devlet kilisesi tanımiyorsa da, Kamu Hukuku Kurumu(*Körperschaft des öffentlichen Rechts*) olarak önceden var olan dinî cemaatleri tanımiyordu. Kamu Hukuku Kurumu olmanın iki temel avantajı vardır. Birincisi, dinî cemaatlere hukuki bağımsızlık sağlar. İkincisi, devlet bu kurumlar için kilise veya sinagog üyelerinden vergi (*Kirchensteuer*) toplamakla yükümlüdür. Bu vergi, gelir vergisinden federal hükümete ödenecek olan verginin yüzde 8 ile 10'u arasındadır. Kiliseler ve sinagoglar bu vergi gelirlerini dinî, sosyal ve eğitimsel çalışmaları için kullanırlar. Sadece 2000 yılında Protestan ve Roma Katolik Kiliseleri için toplanan vergiler yaklaşık sekiz milyar avro'dur.²⁸

Almanya kanunlarına göre dinlerin, dini grup ve cemaatlerin, kayıt altına alınması ile ilgili herhangi bir zorunluluk yoktur. Ancak, devletin vermiş olduğu bazı haklardan faydalanmak isterlerse gruplar ve cemaatler devlet kanunlarınınca belirlenmiş olan halka yararlı dernekler kanunlarından istifade ederek bir çatı altında toplanmaları gereklidir. Bu gruplar faaliyetlerini yaparlarken mutlaka ve mutlaka resmi kurumlarla işleri olmaktadır. İşte burada devlet özel kişiden çok tüzel olan bir müessese ile işbirliği içerisine girmek istemektedir.²⁹ Bu kar amacı gütmeyen kuruluş statüsüne ilişkin başvuruyu eyaletler değerlendirir ve rutin olarak bu muafiyet bahşedilir. Bu kararlar yargı denetimine tabidir. Vergi muafiyeti başvurusunda bulunan kuruluşlar, dini örgüt olduklarına dair, konumları, tarihleri ve faaliyetleri hakkında kanıt sunmak durumundadırlar. Bu vergi muafiyeti hali, aralıklarla yerel vergi memurları tarafından gözden geçirilir.³⁰

Yukarıda ki ibarelerden anlaşılacağı gibi kiliseler ve devlet sıkı bir çalışma içerisinde olduğunu görmekteyiz. Fakat bu birlikteliğin daha öteye geçmemesi için Federal Anayasa'nın 140. Maddesi ve Weimar Cumhuriyet Anayasası'nın 137. Maddesinin 1. Fıkrası sayesinde kiliselerin kurumsal açıdan doğrudan doğruya devlet teşkilatı içerisinde yer almaları ve devletin denetimi altına verilmeleri (ki bu durum Weimar Cumhuriyeti Anayasası döneminde haklı görülmüş ve uygulanmıştı) engellenmiştir.³¹

Diğer taraftan özerkleşme, kiliselere, kamuoyunda serbestçe etki etmeleri yolunda daha fazla imkân sağladı. Bunun sonucu olarak da devlet kurumları ile kilise kurumlarının müşterek çalışması zorunlu hale geldi, çünkü devlet ile kilisenin birbirinden ayrılması, bunların birbiriyle ilişkisini ortadan kaldırmaktadır. Devlet ve kilisenin diğer faaliyet alanları (eğitim, sosyal hizmetler, üniversiteler, anıtların korunması) birbiriyle kesişmektedir.

Yukarıda da ifade edildiği gibi devlet ile “kamu hukukuna tabi kurumlar” statüsündeki dini cemaatler arasında ayrıcalıklı bir birliktelikten bahsetmek mümkündür. Her dini faaliyet, “kamu hukukuna tabi kurum” statüsüne alınmayı talep edebilir. Bu konum, onlara diğer birçok imtiyaza ek olarak, hastane, anaokulu, kreş, okul (ilkokul, ortaokul, Lise), üniversite açma ve askeri tesislerde, hapishanelerde din görevlisi atama hakkı vermektedir.³²

Ayrıca bu statü, dini gruplara, üyelerinden, gelir vergisinin % 9'u oranında bir vergi alma imtiyazı da vermektedir. Bu vergiyi, devlet toplar. Kamu hukukuna tabi dini cemaatler, devlete, bu vergi toplama hizmetinden dolayı bir ücret öderler. Kamu hukukuna tabi kurum statüsünün verilmesine, dini cemaatin sürekliliğinin teyit edilmesi, örgütün büyüklüğü ve anayasaya ya da temel hak ve özgürlüklere düşman olmaması gibi bazı şartlara bakılarak eyalet düzeyinde karar verilir. Katolik, Protestan ve Yahudi cemaatlerinden yaklaşık 180 dini gruba kamu hukukuna tabi kurum statüsü verilmiştir.³³

İslamiyet henüz Almanya genelinde remi bir din olma ile alakalı Alman meclisinin almış olduğu bir düzenleme yoktur. Kamu hukukuna tabi kuruluş statüsü verilmemiştir. Eyaletler, Müslümanlara, kamu hukukuna tabi kuruluş statüsü verilebilmesi için muhatap alabilecekleri tek bir çatı örgüt olmasını istemektedir. Bundan dolayı Almanya'daki büyük Müslüman kuruluşlar DİTİB, İslam Konseyi, İslam Kültür Merkezleri Birliği (VIKZ) ve Almanya Müslümanlar Merkez Konseyi (ZMD) tarafından 2007 yılında kurulan İslami çatı kuruluşu kurmuşlardır. 2007 yılında kurulan bu konsey, resmen dini cemaat olarak tanınma ve din dersi hakkı alma konularında Alman devletine ortak muhatap olması amacını gütmektedir. Kurulan KRM' nin sözcülüğü, dört kurucu kuruluş tarafından, altı ayda bir dönüştümlü olarak yürütülüyor.³⁴

İslam dinin Almanya'da resmi bir din konumunda olması Almanya'da yaşayan Müslümanlar için büyük kolaylıklar sağlayacağı aşikârdır. Bu kolaylıkları şu şekilde sıralayabiliriz; İslam din dersinin Almanya genelindeki okullarda seçmeli din dersi olarak okutulması, bu din derslerini verecek olan öğretmenlerin yetiştirilmesi için İslam ilahiyat fakültelerinin Almanya genelinde oluşturulması (şu an dört yerde mevcuttur: Frankfurt, Giessen, Tübingen, Osnabrück), dini bayramlarda resmi tatil olması, Müslümanların defin işleminde İslami usullere göre uygulanması gibi kolaylıklar sağlayacaktır.

Dini gruplara verilen en önemli iki temel hak

a) Siyasal Haklar

Dini grupların siyasal alanda, parlamentoda veya benzeri bir kurumda özel bir şekilde temsil edilemezler. Herkes gibi dini topluluk üyeleri de milletvekilliği veya başka bir siyasal görev için aday olma hakkına sahiptir. Bu konuda devletin herhangi bir kısıtlaması yoktur. Ancak bazı dini cemaatler kendi mensuplarının siyasal makamlara talip olmamaları için kurallar koymuşlardır. Mesela Katolik kilisesi kendi papazlarının parlamento seçimlerinde aday olmasını istememektedir. Fakat Katolik bir papaz böyle bir istekte bulunursa devlet ona herhangi bir engel çıkarmaz.³⁵

Dini cemaatler bazı kurumlarında temsilci bulundururlar. Ama bunlar devlete bağlı kurumlar değil, kamu denetleme kurumlarıdır. Örnek olarak radyo denetleme üst kurulunda, tüketici kurullarında, sendikalarda vs.

b) Din Eğitimi

Devlet okullarında (özel okullarda farklılık arz etmektedir, zaten Almanya'da özel okul gibi bir müessesenin fazla olmadığı aşikârdır) din eğitimi verilmesi, Anayasanın 7'inci maddesi ile garanti altına alınmıştır. Almanya'da birçok okul,

Protestan ve Katolik kiliseleriyle (ve yeterli sayıda Yahudi öğrenci talep ederse Sinagoglarla) işbirliği içinde dini eğitim vermektedir. Ve bu hususta üniversitelerin bünyesinde hem Protestan hem de Katolik eğitimi veren ilahiyat fakülteleri bulunmaktadır. Sadece Hıristiyan ilahiyatı ile ilgili bir öğretmenlik müessesesi yoktur. Ayrıca bu bölümleri okumak isteyenlerin mutlaka ve mutlaka sahip olmuş oldukları mezhebe göre bölüm seçme mecburiyeti vardır. Buna ek olarak İslam dini eğitimine ilişkin sınıflar da bulunmakta ve bunların sayısı da giderek artmaktadır.³⁶

Eğitim, eyaletler meclislerin yetkisi dâhilinde olan bir konu olduğundan, İslam'a ilişkin verilen dini eğitimin içeriği her eyalette farklılık arz etmektedir. Ve bu hususta son zamanlarda İslam din dersi ile alakalı bazı eyaletlerde anlaşmalar imzalandı. Bu eyaletlerde artık okullarda İslam din dersi okul müfredatlarına girmiş bulunmakta. Hessen eyaletinde devletin eğitim yükümlülüğünü tarafsız olma şartına bağlayan eyalet kanunları varken, Saarland eyaletinde olduğu gibi eğitimin Hıristiyanlık değerleri temelinde yapılacağını belirten kanunlar da bulunmaktadır.³⁷

Almanya'da ki Demografik Yapı

Almanya Avrupa toplumu içerisinde en yaşlı insan topluluğunun ve çocuk sayısının en az olduğu ülkelerin başında gelmektedir. Gelişmiş olan ekonominin getirileri sayesinde, iyi yaşam koşulları ve sağlık sektöründeki gelişmelerin neticesinde yaşlılık oranı gün ve gün artmakta olan bir ülkedir. Fakat bu artışa binaen Almanya'daki genç nüfus oranında ciddi bir düşüş yaşanmaktadır. Alman devleti her ne kadar çocuk sahibi olmayı teşvik eden yasalar çıkarsa da ne yazık ki bu oranı ciddi manada artıramamaktadır. Yani Almanlar her zamankinden daha uzun yaşıyorlar ve daha az çocuk sahibi oluyorlar. Federal İstatistik Ofisinin yaptığı araştırmalara göre 2012 yılında yatağa bağımlı bakıma muhtaç Alman sayısının 2,3 milyon civarında olduğu ve bu sayısında 2030 yılında 1 milyon daha artacağı tahmin edilmektedir.³⁸ Bu durum karşısında Alman Devleti kendi Alman ırkına sahip vatandaşlarının gittikçe yaşlanması neticesinde yeni politikalar belirlemektedir. Bu gelişmelerin ardından Alman ırkına nispeten doğum oranının fazla olduğu kendi ülkesindeki yabancılara yönelik projelere ve entegrasyon çalışmalarına ağırlık verildiği görülmektedir.³⁹ Bu projeler sayesinde Almanya'daki göçmen toplumunu bir şekilde Almanya'ya uyum sağlar hale getirmeye çalışıp onlardan yeteri kadar istifade yoluna gitmeye çalışmaktadırlar.

Almanya' da ki demografik unsurlara bir göz attığımızda karşımıza şu veriler çıkacaktır; Almanya'nın toplam nüfusu 2011 yılı sonu itibari ile 81,8 milyon kişi idi. Bu rakam ile Almanya 8 yıl aradan sonra ilk defa bir nüfus artış oranına

sahip olmaktadır. Aradaki fark ise sadece 50.000 kişi olarak tespit edilmiştir.⁴⁰ Alman nüfusunu şu şekilde analiz ettiğimizde ise;

0–14 yaş arası: 13,3% (Erkek 5.569.390/Kız 5.282.245)

15–64 yaş arası: 66,1% (Erkek 27.227.487/Kız 26.617.915)

65 yaş ve üzeri: 20,6% (Erkek 7.217.163/ Kız 9.557.634) (2011 verilerine göre)⁴¹

Bu nüfusun içerisinde göçmen kökenlilerin sayısı 15 milyonu bulmaktadır. Bu sayının 7,5 milyonu Alman pasaportu taşımaktadır. Ve Almanya'da 4,5 milyon civarında Müslüman nüfusu bulunmaktadır.⁴²

Yukarda ki verilerden de anlaşılacağı gibi Almanya'da göçmen toplumunun ağırlığı ve önemi gittikçe artmakta olduğu görülmektedir. Bu göçmen topluluklarının Almanya'ya kazandırılması şu anda Almanya'nın en önemli gündem maddelerini oluşturmaktadır. Bu göçmen topluluklar içerisinde en önemli yere haiz olan ve üzerinde ciddi şekilde projelerin olduğu İslam toplumu karşımıza çıkmaktadır. Alman devleti ve kamuoyu İslam toplumunu uyum politikasında en ciddi ve zorlanılacak bir öge olarak gördükleri aşikârdır. Karşılarında entegrasyon problemi olarak gördükleri bu toplumu Almanya'nın sistemine uygun hale getirebilmek adına kamu kurum ve kuruluşları ile iş birliği içerisine girmişlerdir. Fakat bu çalışmalar ne yazık ki empati kurmaktan ziyade indirgemeci bir üslup ile dikte etmeye çalışmaktadırlar. Daha önceleri yapılan (gettolaşma projesi gibi, bu tamamı ile Alman Devleti'nin hatasıdır) hataların tekrerrür etmemesi için bu hususların itina ile ele alınması gerekli olduğunu geçmiş zaman, şu andaki politik ve sosyolojik gelişmeler bize göstermektedir.

Bu hususta İslam toplumunu Alman sistemine uyum sağlayamamasında ki engellerden bir tanesi olarak Türkiye'den veya değişik ülkelerden gelen imam ve ilahiyatçılar olarak görmekteyizler. Bundan dolayı da Alman Eğitim ve Kültür Bakanlığının önlerinde engel olarak gördükleri İslam toplumuna yön ve şekil veren ilahiyatçıların ve imamların Almanya'da yetiştirilmesi projesi karşımıza çıkmaktadır. Bu proje ile birlikte Almanya'da Alman Devleti'nin denetleyebileceği müfredat ile yetişmiş olan ilahiyatçı ve imamların yetiştirilmesi sağlanılıp bu sayede uyum noktasında bu insanlardan Alman toplumu ve İslam toplumu arasında ki köprü vazifesini kurmak ve köktenci hareketlerinde önüne geçmek istenmektedir.

Almanya'daki İslami Sivil Toplum Kuruluşları

DİTİB: Türk İslam Birliği, Türk Diyanet Teşkilatının Almanya'daki yapılanması olarak ta adlandırılabilir. DİTİB'in bünyesinde toplam 896 tane dernek bulunmakta olup Almanya'da yaşayan Müslümanların %70 ni temsil etmektedir.⁴³

ISLAMRAT: İslam Konseyi olarak adlandırılmakta olan kurul 1986 yılında Berlin’de kurulmuş olup, o tarihten itibaren tüm Almanya’da yapılanmaya çalışan bir dernek statüsündedir. Dernek amaç olarak İslam’ı Almanya’da Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi resmi bir dini statü kazanması yolunda çalışmalar yapmaktadır.⁴⁴

VIKZ: İslam Kültür Merkezleri Birliği olarak adlandırılan dernek 1973 yılında Köln’de kurulmuştur. Derneğin bünyesinde 300 yakın camii ile birlikte eğitim dernekleri bulunmaktadır. Dernek Almanya’da Camii hizmetlerinde faaldir.⁴⁵

ZMD: Müslüman Merkez Konseyi olarak adlandırılan dernek 1987 yılında kurulmuştur. 22 Müslüman derneğini temsil eden bir çatı kuruluştur. Bu derneğin altında her milleten Müslüman gruplar vardır. Toplam dernek çatısı altında ayrıca 300 yakın camii bulunmaktadır.⁴⁶

Milli Görüş Derneği: Almanya’da ki Müslüman toplumu içerisinde önemli bir yere ve sayıya sahip olan dernek bünyesinde toplamda Almanya’da 323 camiyi barındırmaktadır. Almanya’da ilk olarak teşkilatlanan ve faaliyette bulunan derneklerin başında gelmektedir.

Sonuç

Son olarak genel bir değerlendirme yaptığımızda Batı Avrupa ülkeleri içerisinde yer alan Almanya’nın din toplum ilişkisini belirleyen en önemli faktörlerin başında tarihsel olarak yaşamış oldukları deneyim ve tecrübelerdir. Bu tecrübelerin sayesinde ülkenin kendi sistemine ve yapısına uygun olarak din devlet ilişkisinde pozitif tarafsızlık ilkesini benimsemektedirler. Her ne kadar laik bir devlet anlayışı gözükse de Fransa’ da ki gibi katı bir laiklikten bahsedilemez. Bu pozitif tarafsızlık ilkesi anayasal olarak güvence altına alınmıştır. İktidarın kimin elinde olduğuna bakılmaksızın anayasada belirlenen dini, vicdani hak ve hürriyetlerde her hangi bir kısıtlamaya gidilemez.

Pozitif tarafsızlık ilkesi bağlamında Almanya anayasası dini duygu ve düşüncelere kanunların el verdiği ölçüde ifade etme ve yaşama özgürlüğü sunmaktadır. Fakat bu özgürlükler zaman zaman da olsa politikanın kurbanı olmaktadır. Bu politikalara birkaç örnek verecek olursak; son günlerde birkaç eyalet meclisinde alınmış olan bir karar doğrultusunda Müslümanlar ve Yahudiler için önem arz eden sünnet yasaklanmış ve sünneti yapan doktora ve ailesine cana kast etme suçundan kanuni işlem uygulanmaktaydı. Ancak daha sonra federal meclis oy birliği alarak bu kanunu iptal etti. Fakat bu meselenin bile gündeme gelip birkaç ay dahi kanunun yürürlükte olması Almanya için büyük bir kayıp olmuştur. Yine Almanya’da ki devlet kurumlarında başörtülü veya herhangi bir dini sembol taşıyan insanların çalışmaları yasaklanmıştır. Müslümanların helal et, dışarıdan ezan okuma, defin işlemleri ve hiç gündemden düşmeyen Al-

manya genelinde hala çözülememiş olan İslam din dersleri bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu problemler gibi başka problemleri de diğer din mensupları içinde söyleyebiliriz. Bu tarz problemler karşımızda olduğu müddetçe ve çözülemedikçe tam manası ile Almanya' da din toplum ilişkisinde mutlak bir özgürlükten, dini hak ve hürriyetlerden bahsedilemez.

Her ne kadar bu şekilde problemler olsa da, Almanya'da yaşayan herkes kültürü, dini, dili ve ırkı ne olursa olsun anayasa önünde eşit muameleye tabii tutulmaktadır. Ve bundan dolayı da her hangi bir menfi uygulamaya gidilmesi teorik planda anayasa tarafından yasaklanmıştır. Kişi, menfi bir uygulamaya özel veya tüzel kişiliklerden maruz kaldığında suç duyurusunda bulunabilir ve suçun tespitinde ise cezai müeyyide uygulanır.

Notlar

- (*) Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Din Sosyolojisi Doktora Öğrencisi / İstanbul/ Türkiye, isa_kurtbay@hotmail.com
- 1 Biçer, Ramazan, Küreselleşen Çağda İslam, Gelenek Yayınları, İstanbul, 2010, s. 63
 - 2 Ethem Ruhi Fiğlalı, Atatürk Araş. Mer. Der. Sayı:38, Din Devlet İlişkileri
 - 3 Akyüz, Niyazi, Çapcıoğlu, İhsan, Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012, 4. Baskı, s. 48
 - 4 Arslantürk, Zeki, Amman, M. Tayfun, Sosyoloji Giriş Kavramlar Kurumlar Süreçler Teoriler, Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2012, s. 323
 - 5 Şencan, Hüdayi, TBMM Araştırma Merkezi, Bazı Avrupa Ülkelerinde Din ve Devlet İlişkisi, 2011, TBMM Araştırma Merkezi Müdürlüğü, s.1
 - 6 Weiss, Leonard, Religion und Stat in der Philosophie G.W.F. Hegels, Wien, 2004, s. 100
 - 7 Bulaç, Ali, İslam ve Modern Zamanlarda Din-Devlet İlişkisi. Cogito (Yapı Kredi Yayınları). Sayı 1. Yaz 1994.
 - 8 Korkusuz, Mehmet Hişyar, Mukaddime'den Muahhireye, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2012, s.114
 - 9 Öktem, Niyazi, Devlet ve Din, Köprü Üç Aylık Fikir Dergisi, 50. Sayı, Din ve Siyaset
 - 10 Zengin, Halise Kader, Almanya'da İslam Din Öğretimi Vasıtasıyla Oluşturulmak istenilen Müslüman Kimliği Üzerine, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 51:1(2010), s.252
 - 11 Küçükcan, Talip, Köse Ali, Avrupa Birliği Ülkelerinde Din-Devlet İlişkisi,(Prof. Dr. Gerhard Robers) İsam, İstanbul, 2008, s.43
 - 12 Şencan, Hüdayi, *a.g.e.*, s. 5
 - 13 Mumcu, Ahmet, Almanya'da Din Ve İdare Hukuku Münasebetleri (Tarihi Gelişimi ve Bugünkü Durumu) Ankara Üniv. Hukuk Fak. Dergisi, Yıl 1960, Cilt 17, Sayı 1-4, s.186
 - 14 Şencan, Hüdayi, *a.g.e.*, s. 5
 - 15 Procksh, Bernhard, Die Eu und die Kirchen/Religionsgemeinschaften, Wien, 2008 (Magisterarbeit), s. 48
 - 16 Küçükcan, Talip, Köse Ali, (Prof. Dr. Gerhard Robers), *a.g.e.*, s. 43
 - 17 <http://www.dw.de/staat-und-kirche-in-deutschland/a-15408369>

- 18 Şencan, Hüdai, *a.g.e.*, s. 11
- 19 www.bertelsmann-stiftung.de(Privatdozent Dr. Stefan Mückl, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br.), s.3
- 20 <http://www.konrad.org.tr/index.php?id=554>
- 21 http://www.bundestag.de/bundestag/aufgaben/rechtsgrundlagen/grundgesetz/gg_01.html
- 22 <http://www.konrad.org.tr/index.php?id=554>
- 23 http://www.zeit.de/reden/gesellschaft/200405_rau_religion
- 24 <http://www.konrad.org.tr/index.php?id=554>
- 25 <http://www.konrad.org.tr/index.php?id=554>
- 26 Şencan, Hüdai, *a.g.e.*, s. 6
- 27 *A.g.e.*, s.7
- 28 Yükleken, Ahmet, Kuru, Ahmet, Avrupa'da İslam Laiklik ve Demokrasi, Tesev Yayınları, İstanbul, 2006, s.33
- 29 http://www.theologe.de/kirche_staet.htm
- 30 Şencan, Hüdai, *a.g.e.*, s. 7
- 31 Jahnke, Nina, Religion zwischen Staat und Kirche: Das Beispiel LER in Brandenburg, Essen, 1999, (Hausarbeit), s. 13
- 32 <http://www.gavagai.de/re/hhd2014.htm>
- 33 Şencan, Hüdai, *a.g.e.*, s. 7
- 34 <http://www.ayturk.de/news-women-global/1304-almanyadaki-mueslueman-derneklerin-in-cat-kuruluunun-yeni-soezcuesue-kzlkaya.html>
- 35 Küçükcan, Talip, Köse Ali, (Prof. Dr. Gerhard Robers), *a.g.e.*, s. 52
- 36 <http://bildung.germanblogs.de/archive/2011/03/18/religionsunterricht-in-deutschland-gedanken-zum-gesellschaftlichen-sinn-und-nutzen.htm>
- 37 <http://www.bmbf.de/de/15619.php>
- 38 <http://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2012-10/demografie-aeltere-bevoelkerung-japan>
- 39 <http://www.bamf.de/DE/Willkommen/Integrationsprojekte/integrationsprojekte-node.html>
- 40 <http://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2012-01/einwohnerzahl-deutschland-zuwanderung>
- 41 http://www.indexmundi.com/de/deutschland/einwohnerzahl_profil.html
- 42 <http://www.tatsachen-ueber-deutschland.de/de/gesellschaft/main-content-08/migration-und-integration.html>
- 43 <http://koordinationsrat.de/default1.php?p=4&sid=4>
- 44 <http://koordinationsrat.de/default1.php?p=4&sid=5>
- 45 <http://koordinationsrat.de/default1.php?p=4&sid=6>
- 46 <http://koordinationsrat.de/default1.php?p=4&sid=7>

Kaynaklar

- Akyüz, Niyazi, Çapcıoğlu, İhsan, Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012, 4. Baskı.
- Arslantürk, Zeki, Amman, M. Tayfun, Sosyoloji-Giriş Kavramlar Kurumlar Süreçler Teoriler, Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2012.
- Biçer, Ramazan, Küreselleşen Çağda İslam, Gelenek Yayınları, İstanbul, 2010.
- Bulaç, Ali, İslam ve Modern Zamanlarda Din-Devlet İlişkisi. Cogito (Yapı Kredi Yayınları) Sayı 1. Yaz 1994.
- Federal Almanya Cumhuriyeti Anayasası, (Son Güncelleme 2010) çev. Prof. Dr. Christian Rumpf ve Dr. Gökçe Uzar.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi, Atatürk Araş. Merkezi Dergisi Sayı:38, Din Devlet İlişkileri.
- Jahnke, Nina, Religion zwischen Staat und Kirche: Das Beispiel LER in Brandenburg, Essen, 1999, (Hausarbeit).
- Korkusuz, Mehmet Hişyar, Mukaddime'den Muahhireye, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2012.
- Küçükcan, Talip, Köse Ali, Avrupa Birliği Ülkelerinde Din-Devlet İlişkisi, (Prof. Dr. Gerhard Robers) İsam, İstanbul, 2008.
- Mumcu, Ahmet, Almanya'da Din Ve İdare Hukuku Münasebetleri (Tarihi Gelişimi ve Bugünkü Durumu) Ankara Ün. Hukuk Fak. Dergisi, Yıl 1960, Cilt 17, Sayı 1—4.
- Şencan, Hüdayi, TBMM Araştırma Merkezi, Bazı Avrupa Ülkelerinde Din ve Devlet İlişkisi, 2011, TBMM Araştırma Merkezi Müdürlüğü.
- Öktem, Niyazi, Devlet ve Din, Köprü Üç Aylık Fikir Dergisi, 50. Sayı, Din ve Siyaset.
- Procksh, Bernhard, Die Eu und die Kirchen/Religionsgemeinschaften, Wien, 2008 (Magisterarbeit).
- Yükleyen, Ahmet, Kuru, Ahmet, Avrupa'da İslam Laiklik ve Demokrasi, Tesev Yayınları, İstanbul, 2006.
- Zengin, Halise Kader, Almanya'da İslam Din Öğretimi Vasıtasıyla Oluşturulmak İstenilen Müslüman Kimliği Üzerine, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 51:1(2010).
- Weiss, Leonard, Religion und Stat in der Philosophie G.W.F. Hegels, Wien, 2004,
<http://www.ayturk.de/news-women-global/1304-almanyadaki-mueslueman-derneklerinin-cat->
[www.bertelsmann-stiftung.de/Privatdozent Dr. Stefan Mueckl, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br.\)](http://www.bertelsmann-stiftung.de/Privatdozent_Dr._Stefan_Mueckl,_Albert-Ludwigs-Universitaet_Freiburg_i._Br.)
<http://www.bamf.de/DE/Willkommen/Integrationsprojekte/integrationsprojekte-node.html>
<http://www.bmbf.de/de/15619.php>
<http://bildung.germanblogs.de/archive/2011/03/18/religionsunterricht-in-deutschland-gedanken-zum-gesellschaftlichen-sinn-und-nutzen.htm>
http://www.bundestag.de/bundestag/aufgaben/rechtsgrundlagen/grundgesetz/gg_01.html
<http://www.dw.de/staat-und-kirche-in-deutschland/a-15408369>
<http://www.gavagai.de/re/hhd2014.htm>
http://www.indexmundi.com/de/deutschland/einwohnerzahl_profil.html
<http://www.konrad.org.tr/index.php?id=554>
<http://koordinationsrat.de/default1.php?p=4&sid=7>

<http://www.tatsachen-ueber-deutschland.de/de/gesellschaft/main-content-08/migration-und-integration.html>

http://www.theologe.de/kirche_staat.htm

http://www.zeit.de/reden/gesellschaft/200405_rau_religion

<http://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2012-01/einwohnerzahl-deutschland-zuwanderung>

<http://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2012-10/demografie-aeltere-bevoelkerung-japan>

Ahmet ÖZALP (*)

GÜNDELİK YAŞAMDA DEĞERLERİN YENİDEN İNŞASI: KADİM TOPLUMLARDAN MODERN TOPLUMLARA DEĞERLERİN AKTARIMI (**)

öz

Araştırmanın konusunu, kadim toplumlardan modern toplumları değerlerin ve kültürün öğretilme sürecinde değerler eğitiminde meydana gelen değişimler, farklılaşmalar ve benzerlikler oluşturmaktadır. Araştırmada, eski tarım kabilelerinden başlayarak kronolojik bir seyir içerisinde modern devletlerde kültürün ve değerlerin aktarılma şeklinin nasıl değiştiğini ve bu değişim sürecinde meydana gelen olaylar ile eğitimdeki değişiklikleri, uygarlıkların inandıkları değerlerin yine onların eğitimleri üzerindeki etkisini incelemektedir. Bu bağlamda, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren çalışmalarında konu üzerinde temel verilere rastlanılan ve metodolojik açıdan değerler olgusuna yönelik çalışmalara değerler-kültür ilintisi bağlamında değişik perspektifler sunan Bachofen, Bastian, Mauss/Hubert, Goldenweiser, Freud, Marett, Durkheim, Boas, Frazer, Malinowski, Preuss, Benedict, Dawson, Radeğerler, Radcliffe-Brown, Spiro, Evans-Pritchard, Schmitz, Lévi-Strauss, Lenski, Gulick, Willems, Bourguignon, Tokarew, Campbell, Ehrenreich, Schmidt gibi bilim adamlarının çalışmaları üzerinde durulacak ve bu bağlamda sosyal/kültürel antropolojinin yanı sıra, değerler antropolojisine katkılar yapan bireylerin çalışmaları da literatür ile birlikte analiz edilerek değerlerin ve kültürün eğitime nasıl etkide bulunduğu incelenecektir. Çalışmamız, kadim ve modern toplumlar arasındaki ilişkilerle sınırlı olacaktır.

Bu sınırlamalar içinde, M.Ö. 8000'den itibaren ilk tarım toplulukları ile modern toplumlarda günümüz modern eğitimi karşılaştırılıp değerlendirilecektir.

anahtar kelimeler

Değerler, Eğitim, Gündelik Yaşam, Antik Toplumlar

abstract

Recontruction of Values in Daily Life: Transmission of Values from Antique Societies to Modern Societies

The context of the study is based on the changes, differances and similarities occured during the process of teaching inherited values and culture from ancient societies. In this study, in a chronological way from farm clans to the modern countries, we mentioned the change in the transmission of culture to the next generations and the ones occured during this transmission period with their influence on the education. The studies which are belong to Bachofen, Bastian, Mauss/Hubert, Goldenweiser, Freud, Marett, Durkheim, Boas, Frazer, Malinowski, Preuss, Benedict, Dawson, Redegerler, Radcliffe-Brown, Spiro, Evans- Pritchard, Schmitz, Levi-Strauss, Lenski, Gulick, Willems, Bourguignon, Tokarew, Campbell, Ehrenreich, Schmidt and similiar scientist who made the researchs in the second half of 19th century and had the basic meterials in their studies, will be discussed and besides social/cultural antropology, the people who have contributed to the values antropology will be studied and by all this means, the effects on values and education will be analysed. Our study will be restrited between farm clans and modern societies. In this restrictions will be as; 8000, BC, with the first farm clans to today's modern education.

keywords

Values, Education, Daily Life, Ancient

Giriş

Değerler konusu birçok bilimi ilgilendirdiği gibi değerlerin antik/kadim toplumlardan modern toplumlara olan etkisini de kültürel anlamda değerler antropolojisi inceler. Ancak 'değerler antropolojisi ve sosyolojisi' değerler görüngüsü toplumun kültürel bir yapıda ve onun karmaşıklığı içinde arar. Bu arayışının önemli nedenlerinden biri, değerlerin bireylerin ve toplumların gündelik yaşamı içinde sürekli var olması ve onların davranışlarını şekillendirip yönlendirmesidir. Değerler hem kadimlerde hem de modernlerde benzer etkilere sahip gibi görünse de kadimlerin değerlere uyumu modern toplumunkinden daha katı ve statiktir. Bu açıdan bakıldığında Weber'in de iddia ettiği gibi "büyüsü bozulmuş dünya"da değerlerin toplum hayatındaki yeri bazı küçük gruplarla sınırlı kalabilmekte iken Kant'ın üzerinde durduğu "ödev ahlakı" ile de modern

toplumda sürekli yenilenen değerler varlığını sürdürmektedir. Ancak bu varlık, kendi başına olmayıp, din veya kültürün içine kadimlerinkinden daha fazla girmiş ve karışık bir hal almıştır.

Değerler konusunda yapılan çalışmalar göstermektedir ki, değerler, insan yaşamı içinde özellikle doğaüstü kişisel olmayan kutsal bir gücü ya da güçlü birer inanç sistemi ile eş değer bir etkiye sahip olmaktadır. Bu nedenledir ki, değerler, hem toplumsal yapıyı ve kültürü, sosyal grupları, ilk varlığından itibaren insanı derinden etkilemektedir. Değerlerin antik toplumlar üzerindeki etkileri modern insandan daha fazla ve daha önemlidir. Modern insanın aksine kadim toplumlarda değerleri, belirli ruhlara tapma, heykellere, doğaya ya da onun çok daha üstünde varlıklara inanma, doğu toplumları için atalar kültü gibi inançlarla yargılarını oluştururken, gelenekler ve töre ilerleyen dönemlerde hukukun üstünlüğü gibi kurallar değerleri tekrar tekrar oluştururken onları güçlendirmektedir. Bu açıdan bakıldığında antik/kadim toplumlarda, dünyaya gelme, düğün, evlilik, ölüm gibi önemli toplumsal olaylar değerleri o toplumların içselleştirdikleri ve tekrardan nesnelleştirip dışsallaştırdıkları bir kurumsallaşma olarak yeniden oluşturmaktadır. Dolayısıyla, antik/kadim toplumlarda değerlerin oluşması ve yaygınlaşmasında etkili olan toplumsal yapı içinde; kurban adama, cenaze ve savaşı gibi törenler birkaç unsurdan sadece bazısıdır.

Bu açıdan bakıldığında 'değerler antropolojisi' içinde toplumların değerlerle olan ilgileri, değerlerin toplumsal yapıdaki işlevleri ile doğrudan ilişkilidir. Bu durum her ne kadar modern toplumlarda da değişmedi ise de bireyselleşme ve kapitalizmin gelişmesi önemli ölçüde değerlere etki ederek onun gücünü azaltmıştır. Kadim toplumlara döndüğünde, onun değerlerden daha çok düşündüğü şey, kendi varlığının dışında, kendisinden daha güçlü olarak algıladığı üstün bir kutsal; ancak bununla beraber içinde yaşadığı dünya ile de ilişkide olan somut, hem toplumu hem de kendi davranışlarını etkileyen şeylerin ona etkileridir (Şenel, 1982). Bu açıdan değerler' görüngüsünü inceleyen bir antropolog için, kadim toplumlardan modern toplumlara da olsa hiçbir toplum ya da sosyal bir grup, değerlerden bağımsız ve dünyadan bu açıdan kopuk değildir. Kadim toplumlarda değerlerin aktarımı bu açıdan yukarıda belirtilen konuların öğretimi vasıtası ile olmakta idi. Örneklerde görüldüğü gibi, eğitim kadim topluluklarda batı ve doğu topluluklarında farklı şekillere bürünmüş atalar kültü, büyücülük ya da Şamanizm, kötü ruhlara olan inanç ve bunlara karşı mücadele, hayvanlar ve bitkilerle olan yaşam zorluklarına karşı direnmeyi öğrenme, totemizm ve topyekûn hayatta kalabilmek için doğa ile yapılacak olan mücadelede bilinmesi gereken şeylerin dolaylı ya da doğrudan yolla öğretilmesinden geçmektedir (Şenel, 1982). Bu tür eğitim, toplumsal ya da kabilesel yaşamın ortadan kaldırılamaz bir parçasını temsil ederken, diğer yandan da dini değerler kadim toplumların inançlarının aktarılmasına kullanılmakta idi. Dua etme, belirli bir objeye ya da herhangi bir şeye tapma, farklı ilahi varlıklardan gelecek

tehditlere karşı yapılması gerekenleri öğrenme aslında hem dini eğitim hem de değerler eğitimi kadim toplumlarda birbirini izler şekilde öğretilmiştir. Söz konusu değerler gündelik yaşamı işgal ettikçe, sosyal hayata ve düzene yönelik istekler farklılaşmış bu değerler nesilden nesillere eğitim vasıtası ile aktarılmış; kurumlaşarak, toplumsal yaşamın vazgeçilemez yapı taşlarını oluşturmuştur. İşte bu oluşum, çalışmamızda hem kadim toplumların değerlere yönelik algılarını ve onun nasıl aktarıldığını hem de bunun modern toplumlardan farklılıklarını bizi araştırmaya itmiştir.

Kadim toplumlarda değerlerin kalıpyargılarla modern toplumlara göre daha pozitif bir ilişkisi vardır. Bu ilişkiler aslında değerlerin ilk olarak inşa edildiği durumlardır. Bu açıdan bakıldığında değerlerin toplumlar ve nesiller arası nasıl aktarıldığını anlamak için aslında dinler ve o kabilenin tarihine bakmak gerekir. Bunun nedeni Eliade'ye göre, değerlerin kültürlerarası varlığı, yansıması ve bu küresel ya da yöresel farklılıkların, örneğin dua, kurban gibi ritüelleri kendileri açısından yorumlayabilmek-anlamlandırabilmek için değerlerin tarihsel sürecinin bilinmesi gereklidir. Değerler tarihini inceleyecek olan bir bilim insanı bu süreçte hem mitlerin incelendiği arkeoloji, hem kültürel yapının araştırıldığı antropoloji hem toplum bilimi hem de tarih ile iç içe multidisipliner bir sahada olacaktır. Kalıpyargılar halinde var olan düşüncelerin temelinde bulunan değerler, hem geçmiş hem de günümüze aktarılmada farklı farklı yapılar içindedir. Bu yapı hem dilin kendi bütünlüğü içinde ya da Nietzsche'nin de ifade ettiği gibi bir kültürel '*mem*' gibi doğal ve beşeri ortamda bulunmaktadır.

Değerler antik/kadim toplumlarda sosyal ve kültürel yapının bir bölümünü özellikle vazgeçilmez bir parçasını oluşturmaktadır. Sosyal antropoloji ve sosyoloji değerlerin toplum üzerindeki etkilerini incelerken, değerlerin hem sosyal (aile, ekonomi, din) kurumlar hem de siyasi kurumlar üzerindeki işlevlerini araştırmadadır. Bu da kabileden ya da topluluktaki değerleri diğer topluluklar ile karşılaştırmadadır. Bütün bu araştırmanın sistematik bir şekle sokulmasında, kültürü evrensel değerler sisteminde bütüncül anlamda ele alan ve değerlerin içeriğini '*ruhsal varlıklara olan dini düşünce*' olarak niteleyen Tylor'dan (1832-1917) itibaren batı Avrupa gözü ile yapılan antropolojik çalışmaların önemli sorunsallarından birini oluşturmaktadır. Ayrıca bunun yanında bahsettiğimiz bu sorun, pozitivizmin etkisini azaltmaya başlaması ile 1950'lerin başından itibaren, hem Amerikan antropolojisi hem de etnolojik çalışmaların da temelini oluşturmaya başlamıştır. Ancak incelemeler daha soyut boyutlara geçerek materyalist bakış açılarından da uzaklaşmıştır. Bu açıdan bakıldığında bu kabile topluluklarının değerlerinin aktarımı açısından durum analiz edildiğinde değerlerin etnolojisi kavramı karşımıza çıkar. Değerler etnolojisi kavramı, hem halkın içine inerek değerlerin karşılaştırılarak gözlemlenmesi ve yoruma dökülmesinden ibaret bir hale gelerek antropoloji ve sosyoloji sahası içine de girmiştir (Şenel, 1982).

Bu açılardan bakıldığında değerler bütün zamanlar ve toplumlar üzerinde farklı güçte etkilere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu etki de dönemsel olarak artıp azalmaktadır. Yunan şehir devletlerinde göreceli olarak etkisini yitiren değer, ortaçağda dinin içinde katı bir yer bulmuş ve statik bir yapıda modernliğe doğru gitmiştir. Modern toplumlarda pozitivizmin de etkisi ile değerler, daha çok emek ve sermaye üzerinde şekillenmiş modernliğin sıkıştığı bu modernliğin ara yüzyılında ise karışık bir vaziyette her kurumun temelinde farklı şekillerde bulunur gözükmektedir.

1. Neolitik/Köy Topluluklarında Eğitim ve Değerlerin Aktarımı

İnsan yaradılışı itibari ile dünya üzerindeki varlığını devam ettirebilmek için temel besin maddelerini üretmeye başlamıştır. Bunun yanında yine varlığını koruyabilmek için de aile kurumunun varlığına ihtiyaç duymuştur. İnsanların bir arada yaşamak zorunda olmaları gerçeği onları birlikte üretim yapmaya itti. Bu süreç içinde dilin kullanımı da yaygınlaşıp toplumlar arası farklı dillere bölünerek zenginlik oluşturmuştur. İşbirliği, çalışma ve üretme antik dönem insanı için hem varlığı koruma hem de sürdürme için kaçınılmaz faaliyetlerdi. Küçük yerleşim birimlerinde yaşayan insanlar, diğerlerinden farklı değerler geliştirdi ve bu değerleri devamlılık için diğer nesillere aktardı. Bunun nedeni ise insanların birlikte avlanıp, imece usulü ekip biçme ve beraber şehrin ya da kabilenin savunmasını yapmak zorunda olmasından kaynaklanmaktadır. Zamanımız evliliklerine benzeyen süreçler yoluyla çoğalıp ve deneyimler vasıtası ile de öğrendiklerini nesillerine aktararak bilginin ve değerlerin devamlılığını sağladılar. Antik toplumlarda yaşayan bireyler için eğitim üretim ve dini yaşamın ve bütün bunlarında içinde bulunduğu toplum içinde var olabilmenin öğretilmesine dayanmakta idi.

Üretim aygıtlarının gelişmesi ile insanlar birtakım korunma malzemeleri geliştirip korunaklı şehirler inşa etmeye başladıklarında eğitimin şekli ve kalitesi de değişime uğramıştır. Madenlerin kullanılmaya ve insanların sayıca artmaya başlaması üretimi yerleşik yaşamda faydalı kılıp üretime ve bu üretimin saklanmasına dayanan bir eğitim tarzına bireyi yönlendirdi. Bu açıdan bakıldığında takasın ve pazarlamanın da bu toplumlarda yaşanıldığına bir örnek verilebilir. Üretimin artması toplulukları hayvancılık ve tarımın dışında farklı zanaat dallarının oluşturulmasına itmiştir. Bunlara örnek olarak; çömlükçilik, marangozluk, dokumacılık, madencilik gibi el işlemeciliği verilebilir. Bu açıdan bakıldığında genel olarak antik toplumların gelişim seyri üretimin ve çok tanrılı bir dini yaşamın şekillendirdiği ve yonttuğu bir yaşam olarak görülmektedir. Burada değerlerin aktarımı da üretim ve dini durumların öğretimi olarak şekil almıştır.

Kabile ya da ilk küçük yerleşim topluluklarının değerler aktarımı ve eğitimi incelendiğinde, eğitilmesi gereken gruplar öncelikle ürünleri yetiştirmek için

bazı mal sahiplerinin köleleri haline geldiler. Bunların çocukları da benzer uygulamaya tabi tutulmuştur. Bu ürünlerin yetiştirilebilmesi için öncelikle kölelerin isyanının önlenmesi için birtakım değerler aktarı gerçekleştirilmiş ve küçük yerleşim yerlerinde bunların mallarına karşı yapılacak herhangi bir hırsızlık girişi ağır cezalandırılmıştır. Hammurabi ve Hitit kanunları bu varsayımına iyi bir örnek oluşturması açısından öncelikle sayılabilir. Tarım toplumlarının gelişimi ile birlikte, sosyal gruplar içinde zenginlik eşitsizliği artmış ve toplum, köleler ile köle sahipleri yani hürler olarak iki sınıf doğurdu. Ancak daha sonraları dokumacılık ve süsleme sanatları ve birtakım el becerilerinin de doğrudan olmayan eğitim vasıtasıyla aktarıldı. Bireyler kadim dönemlerden başlayarak evren karşısında duyduklarını, gereksinimlerini, sorunlarını, endişelerini, heyecanlarını farklı şekillerde vurgulamaya çalıştılar. Yaşadıkları olayları ve kendilerinin inşa ettiği ya da tasarladıkları nesnelere kopya ederek kadim eğitimi ve onun diğer bireylere aktarımını da gerçekleştirdiler. Bütün bunlarla birlikte insanoğlunun gelişimi ile sanat ve matematiğin öğretimiyle de çizgi ve simgelerle tarımda ihtiyaç duyulan ilk takvimleri canlandırdılar (Buxton-Prichard, 1973).

Veryüzündeki ilk sosyal gruplar, dünyayı anlama ve yorumlama, doğal felaketlerle mücadele etmede oldukça zayıf ve yardıma muhtaçtı. Bu nedenden dolayıdır ki, kendilerini koruyucu yöntemler geliştirdiler ve bunları çocuklarına aktardılar. Ancak bu aktarımın sürekli devam edebilmesi için değerlerin de bu aktarımla birlikte oluşması gerekirdi. Bu nedenle değerlerin yerini tutan birtakım inançlar da geliştirdiler. Bu inançlar hayat realitesinden uzak olmayan ama ayrıca yaşama da müdahale etme şansı vermeyen inançlar şeklini aldı. Kadim toplumlarda bu inançlar eğitimin temel kaynağı durumundaydılar. Bu eğitim zamanlar dini kullanım sahalarında tekrardan inşa edilerek yorumlandı. Kadim bazı kabile toplumlarında totemler oluşturuldu. Bu totemlere yönelik bazı tapınma yöntemleri de geliştirilip ilk dini eğitimin de başlangıcı sağlandı. Ancak bu eğitim doğrudan olmayıp insanların kendilerini doğanın zengin mirasına bırakmaları ile şekillenmiştir. Kabile topluluklarında farklı birtakım yanlış inanç ve algılar, yine onların üretimde yapacağı işin öncesinde ya da sonrasında bu işi temsil edebilecek göstergelerin oluşumuna da neden oldu. Bu süreçte eğitim simgesel olarak kullanıldı. Bu ilk insanın bilişsel mücadelesinin örneğini de oluşturmaktadır. Ayrıca, kadim toplumların bu bilgileri onun ilk eğitim konularını da meydana getirmiştir (Tezcan, 1992).

Yukarıda bahsedilen insan üretimin gelişimi, inançlar ve üretimin varlığı arasında ki bağlar başta olmak üzere kadim toplumların keskin inançları, yine onların materyal realiteler yoluyla eğitilmesine engel olmuştur. Bu nesnel eğitimin var olamaması dini eğitimi daha yaygın ve değerli hale getirmiştir. Ancak dini eğitim yaygın hale gelmesi ile nesnel gerçeklikler etkisini bir süre yitirmeye başlamıştır. Ancak 20. Yüzyıl içinde bu nesnelleşme farklılık kazanmaya başlamış hem değerlerin hem de nesnel gerçekliklerin değerlerle çatışan yönleri or-

tak paydalar bulunarak iki olgu da karşılıklı etkileşimini sürdürmüştür. Bu engel olan gelişmelere karşın, üretime ve yönetime dayalı toplumsal farklılaşmalar farklı değerlerin oluşumuna da neden olmuş ve bu değerlerin aktarılmasına da bilgi birikimi oluşturmuştur.

2. Kadim ve Modern Topumlarda Eğitimin Karşılaştırılması

Yukarıda genel tarihsel süreçten bahsettikten sonra şimdi ise kadim toplumlar ve modern toplumlar arasındaki eğitim farklılıklarına kısaca değinebiliriz. Knel-ler (1971), bu eğitim farklılıklarını birtakım özellikler vasıtası ile kategorize edip sıralamıştır. Ona göre:

- a. Kadim toplum bireyi, modern toplumdan farklı olarak yaşamını tüm sahasında paylaşır ve çalışır.
- b. Bu kadim toplum genci çocukluğundan itibaren kendi yaşamını idame etmek için çalışması, ailesinin de bakımına destek olması, ayrıca toplumsal anlamda kendisinin karşılayabileceği birtakım kişisel sorumlulukları da üstlenmesi beklenir.

Bu açıdan bakıldığında, kadim toplumların, ileriki nesillere aktaracak değerlerinde çok az nesnel bilgiye ve yaşamı idare edecek yeteneğe sahip olması ve yaşam alanının herkesin gözü önünde olması gibi nedenlerden dolayı bu topluluklarda okul gibi bir ön hazırlayıcı kurumun varlığına da ihtiyaç duyulmamış olmalıdır. Bunun yerine çocuk daha çok büyükleri taklit ederek ve model alarak öğrenme gerçekleştirir. Örneğin; dini törenleri, kutlamaları, tarımsal üretim yapmayı çocuk çevresini gözlemleyerek gerçekleştirir. Bu yolla da kadim toplumda çocuk kendi kültürünün değerlerini inşa ederek öğrenir. Dolayısıyla kadim topluluklarda, modern toplumlarda var olan ve oldukça dikkate değer genç-yaşlı arasındaki yabancılaşma olayı, oldukça az ya da hiç bulunmamaktadır.

Modern toplumlarda meydana gelen genç ve yetişkinler arasındaki yabancılaşma ve ötekileşme sebebi olarak, modern yetişkinin kendi gerçekliğini inşa ederken değerlere daha az ve kültürel deneyime daha fazla dayanmasıdır; kadim insan kültürden çok kendi inşa ettiği değerlere daha fazla önem vermiştir. Kadim toplumlarda değerler eğitiminin uygulanmasında aile, akraba ve yetişkin yaşamına başlangıç için yapılan törenler oldukça önem arz eder. Modern toplumlarda ise çocuk eğitim sırasında aileden ayrılıp farklı bir ortamda daha çok nesnel gerçeklikten uzak bir biçimde eğitilir. Kadim topluluklarda eğitim, değerlerin aktarılmasında aktarıcı ya aileden ya da akrabalardan birisidir. Bu yolla nesiller arası değerlerin aktarılması daha kolay olmuştur. Kadim toplumlarda çocuğa öğretilenler, herkesin bilmesi gereken ve kanaate uygun şeylerdir. Ancak modern eğitimde bireyin kendi öğrenme yeteneği ve arzusu ön planda olmuştur. Kadim toplumdaki genç, bir hayvanı avlama ya da bu yabancı hayata

karşı nasıl mücadele edeceğini anlayabileceği belirli fiilleri ve bunların kendi kabilesindeki bilgi dağarcığındaki aldığı yeri öğrenmek nedeniyle bir yakınına ya da çok uzakta olmayan bir kabile üyesine başvurur. Onun öğrenme arzusu daha temel bilmesi gereken şeyler olup, yalnız, toplum tarafından onaylanmasında değil; benzer şekilde, bu bilgilerin günlük işlerin ve gelecekteki hayatının nasıl şekilleneceğini anlaması içinde gereklidir. Yani kadim toplumdaki birey için bu bilgiler onun yaşamını sağlaması içindir. Örneğin, bu toplumlardaki birey hangi hayvana karşı nasıl mücadele edeceği, hangi yolları kullanması gerektiği öğrenmek ister. Kadim toplumda, çocuk, avcılığa çıkan bir yakınına katılarak ve onu taklit ederek avcılığı öğrenir. Kız çocukları ise aile yaşamını annesinden ya da kabiledaki diğer kadınlardan öğrenmektedir (Tezcan, 1992; Ergün, 2009).

Modern toplumlarda ise çocuğun eğitime olan yakınması ve ilgisizliği kadim toplumlardan çok farklıdır. Çocuğun eğitime ihtiyaç duymadığını hissetmesi okulda edindiği bilgiyi, hayatı boyunca ona yardımcı olacak bir şekilde işe yaraması ve onun sayesinde bu hayattan zevk alabileceğine olan güvensizliğinden gelmektedir. Kadim toplumda çocuk, öğrendiği şeyler özelinde bir büyüğün düşünce şekline çok yakındır. Ancak modern toplumun genci ise öğrendiği yetenekleri ise kullanması gereken işlerde nasıl kullanacağından ve onun bu kullanımı nasıl gerçekleştirebileceğinden mustarıptir. Kadim bir toplumda, tam olarak işi öğretmen olan birisi bulunmamaktadır. Kabilenin en büyükleri yani üyeleri çocukları yetiştirirler. Ancak spesifik işler için, örneğin, din öğretimi için bazı bilgili kişiler sadece bu iş için farklı olarak kullanılabilirler. Sonuç olarak, öğretmen olan kişiler ya da eğitici olan kişiler, toplumsal yaşama tamamen katılırlar. Modern topluluklarda ise öğretilecek bilginin şekli ve zorluğu, farklı öğretmenlik dallarını oluşturur ve bu işlevselleşme modern toplumun temel sanayi ve ticarî yaşamından giderek daha fazla ayrılmaya yönelimi gösterir. Modern toplumda birey, diğer vatandaşlar gibi o da işlevselliğin daha gerekli bilgi ve uzmanlık gibi yararlarından; daha dar çalışma alanlarından yararlanır. Modern toplumda öğretmen, oldukça eğitimi gündelik yaşamdan uzaklaştırmakla eleştirilirler; benzer şekilde de, kendi çalışma alanları dışında bir iş yapmamaları beklenir. Modern toplumda bu işlevler topluluk tarafından, sanki öğretmenlik işlevi ile bağdaşmaz şeklinde düşünülür. Örneğin, öğretmenlerin modern toplumlarda siyaset yapması ve siyasi partilere üye olması hoş karşılanmaz (Spindler, 1974).

Kadim toplumun öğretmenleri, öğrettikleri şeyleri gündelik yaşam içinde kendileri de uygulamak zorundadırlar; hayvanlarla nasıl mücadele etmeleri gerektiğinin, silahları kullanmayı, çiftçiler tarım işleri ile nasıl ilgileneceğini öğretirler ve uygularlar. Modern toplumlarda öğreticinin temel görevi sadece çocuğa gündelik yaşamda işine yarsa da yaramasa o bilgiyi öğretmektir. Örnek olarak vermek gerekirse, bir ilkokul öğretmeni hem sınıf öğretmenliği yapıp hem de başka bir görevde bulunamaz. Bunun nedeni uzmanlaşmanın da artmasında

aranabilir. Halbuki, kadim toplum eğiticisi gündelik yaşamda yapılacak çok şey olmadığından ve uzmanlaşmanın modern toplumdaki kadar gelişmediğinden dolayı çocuk ile benzer işleri yaparlar. Kadim toplum eğiticisi, yalnızca, bu açıdan bakıldığında sadece öğretimini yaptığı çocuğun kendisi ve ailesine değil, ayrıca kendisine karşı da sorumluluk yüklenmiş olur. Eğer kendine ait olan yeteneklerini işlevsel bir biçimde karşıdakine iyi bir şekilde aktaramazsa bunun sonuçlarından kendisi de hemen etkilenir. Mesela, kabile topluluklarında özellikle çocuğa öğretmen iyi av yapmayı öğretmemiş ise kendisinin de benzer şekilde aç kalması muhtemeldir. Modern topluluklardaki eğitici ise yaptıklarından bu derece sorumlu değildir. Kendisinin yapacağı hatalar kendi yaşamında aç kalmasına ya da cezalanmasına neden olmaz. Onun sorumluluğu sadece okul ortamı içinde çocuğun eğitimini sağlamaktır (Şenel, 1982).

Kadim bir toplumda eğitimin uygulanışı ve hayata geçirilişi her zaman daha kolay görünmektedir. Bunun temel nedeni öğrencinin öğretim materyallerine daime kolayca ulaşabilecek durumda olmasıdır. Bunlara kolay ulaşım öğrenciyi ve eğitimi gündelik yaşam içinde yine gündelik yaşama daha kolay hazırlar. Bütün bunların yanında ise çoğu kadim toplumlarda geçmişten gelen oldukça geniş bir bilgi birikimi de vardır ki bu anlaşılır bir yönde de çocuğa aktarılmalıdır. Bu durumun en temel nedenlerinden birini de, bu bilginin sosyal hayatın aksamasını ve devam etmesini sağlaması oluşturmaktadır. Başka açıdan modern toplum eğiticisi, hem kendisi ve hem de öğrencisinden oldukça uzak olan ve zamana mekâna dayanmayan bilgileri (atomun yapısı, kölelik kurumu vs. gibi) anlatmak zorundadır. Bu nedenle bu tür bilgiler çocuk için zaten gündelik yaşamdan uzak ve toplumun devamlılığı içinde kadim toplumlardaki kadar anlam ifade etmez (Childe, 1973).

Yukarıdaki bilgileri günümüzde en yakın Eskimo gibi çok kadim bir toplumla karşılaştırarak inceleye de biliriz. Eskimo kültüründe eğitim uzun sürelerle devam etmez. *“Dokuz yaşına gelen bir Eskimo çocuğu, dilini, konuşmayı, aletleri kullanmayı, hava tahminini ana-babasından öğrenmiştir. O, aynı zamanda bazı kişisel ilişkilere ve dinsel tabulara da aşinalık kazanmıştır. Olgunlaştıkça avcılıkta daha hünerli bir duruma gelir, hava tahmini ve çevre hakkındaki bilgisi daha fazla artar. Fakat formal eğitimi, herhangi bir yetişkinin ona doğrudan öğretebildiğini öğretmiş olduğundan dolayı bitmiş sayılır. Kültürel hayat için gerekli maharet ne kadar karmaşık ve gereken bilgi ne kadar fazla ise eğitim de o kadar uzar”* (Şenel, 1982). Modern bir toplumda ise insanlar kendi genç kuşaklarına kadim toplumun öğrettiğinden çok daha fazla bilgi yığını aktarır. Bu aktarım sürecinde ise öğretici oldukça fazla sayıda yöntem ve tekniklerden yararlanır, ancak tüm bunları gerçekleştirirken çocuk için belirli bir uzmanlaşmaya devam ettirmek yerine daha formel ve geniş bilgi aktarımında bulunur. Modern toplum öğrencisi, kadim toplumdakilerle karşılaştırıldığında çok sayıda bilgiye maruz bırakılmakla birlikte kendi yaşlarına göre ona verilen süre içinde

ve verilen konulara hakim olmak için oldukça bir hummalı eğitim sürecinin içinde ve ailesinin (ayrıca diğer öğretim kurumlarındaki öğretmenlerinin) sürekli denetimi altındadır.

3. Eğitim Sosyolojisi ve Antropolojisinde Kadim Toplumlardan Modern Toplumlara Değerlerin Aktarımının İncelenmesi

Eğitim sosyologlara göre bir sosyalleşme sürecidir. Bu sosyalleşme süreci doğumdan başlayıp ölüme kadar devam eder. Sosyologlar eğitime sosyal ortam içinde bireyin nasıl kimliğini diğerlerinin gözü önünde ve diğerlerinin etkisi ile değiştirdiğini inceleyerek bir bakıma eğitim sahasına girer. S.D. Sieber, D.E. Wilder, F.Brown, Ellwood gibi sosyologlar bireylerin doğumdan itibaren sosyalleşme sürecini araştırmışlardır (Ergün, 2009). Onlar bireyleri gündelik yaşamda diğerlerini etkileyen sosyal grup olarak ele almışlardır. Eğitim Sosyolojisi, sadece okulun birey üzerindeki sosyalleşmeye olan etkisi değil, onun yine tüm yaşamı sürecindeki eğitim kapsamındaki sosyalleşmesi ile ilgilenmektedir. Eğitim sosyoloğu Payne, eğitimin sosyolojik yönünün bireyin toplumsal kurumlara ve organizasyonlara uyumu ile eş değer olduğunu ileri sürmektedir. Bu açıdan bakıldığında ise Eğitim Sosyolojisi, insanın doğa içinde sosyal davranışlarının edimi ile ilgilenmektedir. Bu açıdan eğitim sosyolojisi kadim toplumlarda çocuğun sosyalleşmesi, nesiller arası ve aile içindeki ilişkiler vs. ile ilgilenirken; daha modern toplumlarda, genellikle eğitim-öğretim amacıyla kurulmuş organizasyonlarla ilgilenilmektedir (Nash, 1974).

Kadim toplumları inceleyen eğitim antropolojisi günümüzde her ne kadar modern dönem insanına da yönelse de kabile toplumlarına ve onların eğitim yapılarına olan ilgisi ortadan kalkmamıştır. Örneğin, kadim toplumlarda mağara ya da resim sanatlarındaki çizimlerdeki hassaslık, bu resimleri çizenlerin ava sadece büyüleriyle dahil olan tam zaman, hiç yoktan az süre zarfı ustalaştıkları yolunda iddiaların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu tartışma hem sosyolojiyi hem de antropolojiyi ilgilendirir gibi görünse de daha çok antropolojik araştırmalarda yer bulmuştur. Daha da ileriye gidilirse, eğitim antropolojisinde resimlere örnek olarak, resimlerin yapılabilmesi için çok uzun bir zaman zarfında bir çıraklık döneminin yaşanması gerekliliğine olan inanç ve bu çıraklık eğitiminin okullara benzeyen bazı kurumlarda yapıldığına ve örgütlendirildiği yolunda arkeolojik ipuçlarının bulunduğu iddia edilmektedir (Kneller, 1965).

Mekândan alınan veriler söz konusu olduğunda bu mekânın toplum üzerine olan etkisini de göstermektedir. Okullar incelendiğinde bu konu dikkat çeker. Kabile topluluklarında materyal dünyayı ortadan kaldırmak için bu mekânlarda çocuklara bir takım beceriler öğretilmektedir. Örneğin, kadimlerde toprak işleme, toplayıcılık, avlanma, malın biriktirimi ya da saklanması gibi teknikler öğretilmektedir. Daha modern toplumlarda ise daha çok teknik beceriler,

imalat, ticaret ve endüstri teknikleri öğretilmektedir. Ruth Benedict, kadimlerdeki incelemelerinde, eğitimin bireyin kültürünün normlarına ve ona uymada iş bilirliğinin gerekliliğine inanmıştır. Ona göre, kadimlerde kişiliğin çeşidi ile çocuk yetiştirme arasında bir paralellik olması gerekir. Eğitim, bireyi bağımsızlığa ve kendine yeterliliğe hazırlayan bir süreçtir. Eğiticiler ise bireylerin davranışlarını farklı araştırmalarla daha iyi kavrayabilirler (Ergün, 2009). Tüm bu süreç eğitici ve öğrenci açısından bireyin kadimlerde doğumundan ölümüne kadar da devam eder. Çocukluktan yetişkinliğe adım atarken uyum, benzeşme ve devamlılık nasıl ulaşılabileceğini kavramak nedeniyle kadim ve kadim olmayan başka kültürlerin eğitim yöntemlerinin daimi araştırmalarının gerektiğini belirtir (Tezcan, 1978).

Benedict, sosyalleşme ve kültürün nesilden nesile geçiş sürecini hızlı sosyal ve psikolojik değişim ile karmaşık bir hal aldığını ve kültürel anlamda bireylerde psikolojik kaygılara neden olduğunu iddia etmektedir. Redfiled ise, daha modern toplumlarda eğitimi araştırabilmek ve kavrayabilmek için kadim veya kabile toplumlarının eğitiminin incelenmesi gerekliliğini vurgular. Kadim olsun ya da olmasın her toplulukta eğitimin evrensel içerikleri olduğunu da varsayar. Ancak evrensel içeriklerin tüm toplumlarda var olması onun benzer içeriklere sahip olduğu anlamına gelmez. Bu nedendir ki, değerler sembolik bir anlam taşımakla birlikte yine bu sembolik dünyada yeniden şekillenerek ve yenilenecek nesilden nesile hareket eder.

Sonuç

Görülmektedir ki, kadim ve modern toplumlar arasında oldukça farklı türde eğitim uygulamaları bulunmaktadır. Bu uygulamalar yoluyla da değerler doğumdan ölüme kadar bireylere aktarılmaktadır. Kadim toplumlarda değerlerin aktarımı bireyi tüm gündelik yaşamı içinde sararken, modern toplumlarda daha dar kapsamlı ve uzmanlaşma fonksiyonu şekline dönüşmektedir. Kadim toplumlarda okullaşma görülmemesine karşın modern toplumlarda ise okullar çocuğu gündelik yaşamından ayrılmış ve öğrenilen ile öğrenen ortamından sökmüştür. Kadim toplumdaki çocuğun yapacağı bir hata eğitim sürecinde hem eğitime hem de kendisine zarar vereceği için oldukça tehlikeli görülmüştür. Ancak modern toplumlarda bu duruma daha az hassasiyetle yaklaşmıştır. Bunun temel nedeni ise belirli bir alanda uzmanlaşmanın ve bu uzmanlaşma ile bireyin gündelik yaşam içinde getirisinin daha az etkili olmasındandır. Kadim toplumlarda çocuğun eğitiminde en yakın çevresi (aile, akraba) sorumlu iken modern toplumlarda bunu profesyonel eğiticiler devralmıştır. Profesyonel eğiticiler çocuğa karşı az sorumluluğa sahip olduğu gibi aileye ve çevreye de benzer şekilde sorumluluk gütmektedir.

Kadim toplumları hem eğitim antropolojisi hem de eğitim sosyoloji nerede ise benzer yöntemlerle incelemektedir. Bunun temel nedeni yukarıda antropo-

lojinin yakın dönem gündelik yaşamı ile neolitik insanı arasında karşılaştırmalar yapmak istemesidir. Bu açıdan bakıldığında kadim toplum öğrencisi ve öğreticisi her an ve dakika eğitim safhasında ve sahasındadır. Doğumundan ölümüne kadar benzer eğitim sürecinden geçip avcılık, toplayıcılık ve biriktirme ya da saklama gibi hayati teknikleri öğrenmektedir. Modern dönem insanı ise daha çok ticari, mesleki ve teknik özellikleri kazanıp uzmanlaşma yoluna gitmektedir. Eğitim ise kurumlar ve organizasyonlar vasıtası ile modern toplumlarda uzmanlaşmayı desteklemektedir. Bu durum kadim toplumlarda sadece dini kurumlarda çocuğun daha çok becerilerinin artırılmasına yönelik büyüünün belirli okula benceyen yerlerde öğretilmesinden ileri gitmemiştir.

Kadim toplumlarda birey hem ailesine hem de akrabalarına karşı sorumlu durumdadır. O gücünü topladığı zaman eğitim sürecine de girmiş bulunmaktadır. Eve yemek getirmek ve onu saklamayı bilmesi gerekmektedir. Bu süreç içinde kız çocuğu ise çocuk bakımı ve yetiştirilmesi, ev işleri gibi süreçleri öğrenmektedir. Bu öğrenme hem erkek çocukta hem de kız çocukta model alma yöntemine göre gelişmektedir. Çocuk en yakınından başlayarak yapması gereken şeyleri taklit ederek yaşam alanına sokmaktadır. Bu sayede kadim toplumlarda kültürün ve becerinin aktarımı devamlılık sağlamıştır.

Notlar

- (*) Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Sosyoloji Bilim Dalı, ozalpahmet@kmu.edu.tr
- (**) Bu makale bildiri olarak V. Uluslararası Sosyal Bilgiler Kongresi'nde (Pamukkale Üniversitesi, 28-29 Nisan 2016) sunulmuştur. Üzerinde birtakım düzeltmeler ve eklemeler yapıp tekrar analiz edildikten sonra yayınlanmak üzere Toplum Bilimleri Dergisi'ne gönderilmiştir.

Kaynaklar

- Childe, G. (1974). *Tarihte Neler Oldu*, (çev. Alâeddin Şenel ve Mete Tunçay), Ankara: Odak Yayınları.
- Ergün, M. (2009). *Eğitim sosyolojisi*, Ankara: Pegema Yayıncılık.
- Kneller, F. G. (1965). *Educational Anthropology-An Introduction*, U.S.A.
- Kneller, F. G. (1971). *The Impact or Culture in Foundations of Education*, U.S.A.
- Nash, J. R. (1974). *The Convergence of Anthropology and Education in Spindler*, George: Education and Cultural Process., U.S.A.
- Prichard, W- Keith-Buxton, L. T. (1973). *Theories in Sociology of Education*, U.S.A.
- Spindler, D. G. (1974). *Education and Cultural Process- Toward An Anthropology of Education*, U.S.A.
- Şenel, A. (1982). *İlkel Topluluktan Uygur Topluma: Geçiş Aşamasında Ekonomik Toplumsal Düşünsel Yapıların Etkileşimi*, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, No: 504.
- Tezcan, M. (1978). "Kültür ve Eğitim İlişkileri", *Eğitim ve Bilim*, 3 (15), ss. 3-16.
- Tezcan, M. (1992). *Eğitim sosyolojisi*, Ankara: Zirve ofset.

Davron KOCHKAROV (*)

ORTA ASYA'DA DİNÎ DÜŞÜNCENİN GELİŞİMİNDE AHMET YESEVİ VE YESEVİLİĞİN RÖLÜ

öz

Türkistan'ın Sayram kasabasında doğmuş ve tasavvufi marifetleri Buhara muhitlerinde edinmiş olan Ahmet Yesevi (ö.562/1166) mutasavvıf, şair ve din âlimi olarak Türk dünyasının manevi hayatını etkilemiş nadir şahsiyetlerdendir. Ahmet Yesevi, Türk halkları arasında vahdetin sağlanmasına, şer'i çizgiden uzak kitlelere İslami hassasiyeti aşlamaya, nebevi sünnetin yaygınlaşmasına ve birlikte yaşam tecrübesinin tekâmülüne öncülük etmiştir. Bununla birlikte inandığı fikir ve düşünceleri hayatı boyunca yaşayan bir mürşitti. Allah'a ve peygamberlere büyük aşkla bağlı olduğu gibi ahlakın, vefanın ve doğruluk hasletlerini de ruhuna klavuz edinmiştir.

anahtar kelimeler

Orta Asya, Ahmet Yesevi, Dinî Düşünce.

The Role of Ahmet Yesevi in the Development of Religious in Central Asia

abstract

Ahmet Yesevi was born (562/1166) in Sayram in Turkistan. He was a great Turkish poet and sufi (Muslim mystic). Ahmet Yesevi, who learned sufistic virtues in Buhara city, was an important figure and influenced sipiritual life

of Turkish world. Ahmet Yesevi exerted a great effort for he development of mystical orders throughout the region. He pioneered for the solidarity of Turkish people on Islam and exerted effort for the spread of Islamic law and nubuvvet and also mentioned the importance of life experience. He was also a murshid who implemented his idea and thoughts to his real life. He was a true believer of Allah and his prophet. Ethic, honest and loyalty were his prinsiple in life.

keywords

Central Asia, Ahmet Yesevi, Religious Thought.

Giriş

Ahmet Yesevi, Allah sevgisinde erimiş ve bu sevginin motive edici gücü ile Orta Asya muhitine başta tebliğcilik olmak üzere, çeşitli hizmetlerde bulunmuş büyük bir sufüdür. Bizden önceki kuşakların bize bırakmış olduğu zengin, manevi ve edebi tasavvufi mirasa oldukça merak artmaktadır. Özellikle milletimizin maneviyatında silinmez iz bırakan büyük mutasavvif ediplerinin eserlerini okuyup öğrenmek eserlerini asıl manasıyla telkin etmek gerekmektedir. Dolayısıyla asırlardır Orta Asya ve Türk dünyasının maneviyatında yüksek makam elde etmiş ve hala devam eden mutasavvif Hoca Ahmet Yesevi'nin hayatı, eserleri ve düşüncesini inceleyip araştırmak geçmiş mirasımızı ihya etmede önem arz etmektedir.

Pîr-i Türkistan¹ (Attâr, 1984: 227), Hâce-i Türkistan gibi unvanlarla anılan Ahmet Yesevi'nin doğumu bugünkü Kazakistan'ın Çimkent şehri yakınlarında bulunan Sayram kasabası olmakla birlikte, doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Fakat eserlerinden çıkarılan sonuca göre yetmiş üç yıl yaşadığı ve 1166 senesinde vefat ettiği göz önünde bulundurulursa, 1093 yılında doğduğu söylenebilir (Demirci, 1996: 383). Ancak Yusuf Hemadâni'ye (ö. 535/1140) intisabı ve onun halifelerinden oluşu dikkate alınırsa XI. asrın yarısında dünyaya geldiği de söylenebilir. Sayram kasabasının tanınmış şahsiyetlerinden olan babası, keramet ve menkıbeleriyle tanınan ve Hz. Ali soyundan geldiği kabul edilen Şeyh İbrahim, annesi Ayşe Hatun'dur. (Eraslan, 1998: 80). Şeyh İbrahim ve Ayşe Hatun'dan bir diğer çocuğu Cevher-Şehnaz adlı kızıdır. Önce annesini, sonra da babasını kaybeden Ahmet Yesevi babası vefat ettiğinde yedi yaşında olduğundan bakım ve terbiyesiyle ablası ilgilenmiştir. Ahmet Yesevi daha küçükken, bilmediğimiz bir sebeple ablasıyla birlikte Yesi'ye² gelmiş ve oraya yerleşmiştir. Ahmet Yesevi ilk eğitimini kendisi altı yaşlarında iken vefatına kadar babası Şeyh İbrahim'den ve Sayram'ın önde gelen âlimi Şehabeddin İsficabi'den almıştır. (Bice, 2006: 19).

Ahmet Yesevi kendi manzum otobiyografisinde on bir yaşına kadar şu tasavvufi hallere ulaştığını söylemektedir:

1. Hz. Peygamber'den hurma³ (Bursevi, 1389: c. 5: 15) alması. Hz. Peygamber'den Arslan Baba vasıtasıyla ulaştırılan hurma remzî olarak ifade edilen bu manevî değerlerin Muhammedî ahlâk, Muhammedî irfan, ilâhî aşk ve marifet olduğu kendi hikmetlerindeki ifadelerden de anlaşılmaktadır (Tahrallı, 1989: 168).
2. Sapmış kişilere doğru yolu göstermesi
3. Taat ve ibadete yönelmesi
4. Oruca devam etmesi
5. Gece gündüz Allah'ı zikir etmesi
6. Haceliğe yani ilim adamı olmaya yönelmesi
7. Kulaklarına zikir nidası gelmesi (Cebecioğlu, 1998: 108).

Ahmet Yesevi'nin anlattığı bu tasavvufî tecrübeleri izah edebilmek için tasavvuf terminolojisine ihtiyaç vardır. Tasavvuftaki "veladet" doğum kavramı, talibin mürşide intisap etmesi ve tarikata girmesi şeklinde tanımlanır. İkinci doğum ise "veladet-i saniye", "manevi doğum" "veladeti maneviye" gibi isimlerle anılır. Hz. İsa'ya atfedilen bir ifade, insanın iki kere doğmadan melekût âlemine yükselmeyeceği kaydedilir. Birinci doğumda, madde âlemi ile bağ kuran insan, ikinci doğuşunda mânâ âlemi ile irtibat kurar (Cebecioğlu, 1998: 109).

Daha sonra ilim öğrenmek niyetiyle Buhara'ya⁴ (Köprülü, 1993, c1: 210) gelen Ahmet Yesevi, devrin ileri gelen âlim ve mutasavvıflarından şeyh Yusuf Hemedani'ye intisap etmiştir. Ahmet Yesevi, Yusuf Hemedani'nin Buhara'da ya da diğer bir rivayete göre Semerkant'ta bulunduğu sırada, ona intisap ederek sülûk adabını zahir ve bâtın ilimlerini ondan öğrenerek ve belki de şeyhi ile beraber muhtelif memleketlerde dolaşmıştır. Bununla beraber, Yusuf Hemedani'nin en çok bulunduğu yer Merv idi. Yusuf Hemedani'nin Nakşî silsilesindeki yeri şu şekildedir. Hz. Peygamberimizden, Hz. Ebu Bekir, Selman-ı Farisi, Kasım b. Muhammed, Cafer-ı Sadık, Ebu Yezid Tayfur el-Bistami, Ebu'l Hasan Harakani, Ebu Ali Farmedî ve Yusuf Hemadani şeklinde silsile devam ediyor (Hanî, 1308: 90).

Ahmet Yesevi, mürşidi ve hocası Yusuf Hemedani'yi ilmi, fazlı ve takvasıyla kendisine bir mukteda yani yol gösterici bildi. Ahkâm-ı şer'iyeye bağlı, itizale düşman Türk hükümdarlarının hüküm sürdüğü bir devirde, hocası gibi şer'i ilimlerde büyük bir vukuf kazandı. İlim, züht ve takvasıyla o kadar tanındı. Ahmet Yesevi, Arap dili ilmini ve acem edebiyatını iyi bilmesine rağmen, müritlerine anlayabilecekleri bir dil ile hitap etmek mecburiyetini duymaktaydı. İran kültürü havzasında yaşayan sûfiler gibi Farsça yazacağına, o dönemdeki kullanılan Türkçeyi kullandı. Ahmet Yesevi atmış üç yaşına geldikten sonra geleneğe uyarak, tekkesinin bir tarafına üç arşın derinliğinde bir çilehane yaptırarak oraya çekildi. O yaştan sonra hayatının çoğunu yerin altında geçirmesinin

nedeni de Hz. Peygamber'in bu yaşta vefat etmesinden dolayıdır. Bu da Hz. Peygamber'e karşı duyulan sevgisinden kaynaklanmaktadır. Bu olayı da kendi eseri olan "Divanın" da belirtmektedir. Zannedildiğine göre bu çilehanede hayatı uzun sürmedi. Etrafında doksan dokuz bin müridin toplandığı rivayet edilse de bu kesretten kinaye olsa gerekir. Kesin olmamakla beraber yüz yirmi yaşına kadar yaşadığı ve 562/1167'de vefat ettiği bilinmektedir. Mezarını bulunduğu bölgede Ahmet Yesevi'nin mezarı civarına defnolanlara kıyamette şefaate edeceği inancı yaygın olduğu için, o bölgedeki insanlar cenazelerini türbe yakınlarına getirmekte ve oraya defnetmektedirler (Eraslan, TDV İslam Ansiklopedisi, 1980: 160). Ahmet Yesevi tıpkı mürşidi gibi, Hanefi mezhebinde bir fakih ve iyi bir şeriat âlimi idi. Bu özelliği nedeniyle daima şeriatla tarikatı kaynaştırmaktaydı.

1. Ahmet Yesevi'nin Edebi Kişiliği

Hayatının ilk devrelerinden son senelerine kadar kuvvetli ve samimi bir tasavvufi hayatı yaşamıştır. Ahmet Yesevi, Arapça ve Farsça lisanlarındaki tasavvufi eserlerini anlamayan Türkleri aydınlatma ve müritlerine tasavvufi hakikatleri takdir ve telkin maksadıyla şiir yazıyordu. Bu bakımdan, onun şiirlerinde her şeyden önce "tasavvufi bir mahiyet" bulunması son derece doğaldır. Onun tek hedefi, halkı irşat ve doğru yola sevk düşüncesidir. Tasvir ettiği dini menkıbeler, münacatlar, feryat ve istiğfarlar hep bu yüksek düşünceyle yazılmıştır. Erenlerin sözünü dinlemek, Kur'an ve hadis hükümlerine uymak, şeriatla tarikatı meczelemek, dünyaya fazla meyletmemek, riyazet ve mücadele yolunda olmak onun en çok tavsiye ettiği şeylerdendir. (Köprülü, 1993: 150).

Hanefi mezhebinden olduğu için, İmam-ı Azam ve diğer imamlar hakkında daima övgülerde bulunur. Tarikat yolunda züht ve riyazeti şiddetle benimser. Hakikat mertebesine erişmek için züht, takva, riyazet ve mücadele gereklidir derdi. Hak yolunda gitmek kolay değil, aşk yolu feyizli olmakla beraber sonsuz müşküller ile doludur diye anlatırdı. Ahmet Yesevi uzun süre Horasan, Şam ve Irakta dolaştığını, sonra Aslan Babayı arzulayıp öz şehri Türkistan'a geldiğini ve burada ölmek istediğini söylerken vatanından büyük muhabbet ve hararetle bahsedirdi.

Ahmet Yesevi hitap ettiği topluluğun fikir seviyesi ve ruh hallerini tamamen göz önünde bulundururdu. Halka daha çok şer'i ve ahlâkî bir takım meseleleri öğüt verici bir emir şeklinde tebliğ ederek, uhrevi saadet için mutlaka onlara bağlı kalmayı gereğini anlatmaya çalışırdı. Bunun yanında birçok talebe yetiştirdi. Eğitimlerini tamamlayan talebeleri çeşitli bölgelere giderek İslam'ını yayılmasına vesile olmuştur (Kara, 1990: 72). Dolayısıyla eseri "Divan-ı Hikmet" derin ve şairane bir tasavvuf eseri olmakla beraber, dini ve ahlâkî vakâ ve hikâye-

lerden, tarikat usûlüne ve sülûk adabına dair öğretici didaktik manzumelerden oluşan bir eserdir. Çevresine rağmen olmamış yaşadığı toplumla bütünleşmiş, köylü kentli herkesle diyalog kurabilmiş, basit bir göçebenin olduğu kadar, sultanlarında gönlünü kazanmıştır (Özköse, 2008: 80).

2. Hocaları

2.1. Arslan Baba

Arslan Baba hakkında menkıbeler dışında bilgi edinebileceğimiz tarihi olaylara sahip değiliz. Bir rivayete göre Ortarlı bir Türk dervişi olduğu bilinmektedir. Bazı rivayetlere göre de Arslan Baba siyah tenli bir Arap idi (Tayş, 1996: 54). Yaşar Ocak onun "Melametî-Kalenderî" olduğunu belirtmekte olup bu tespitini de bu bölgenin kendilerini "Kalenderî" olarak birçok Baba lakaplı sülûflerle dolu olmasına dayandırmaktadır (Ocak, 1992: 37).

Menkıbeye göre Arslan Baba o toplumun ileri gelenlerinden olup, dört yüz sene yaşadığına dair rivayetler bulunmaktadır. Arslan Baba'nın, Türkistan'a gelip Ahmet Yesevi'yi irşat etmesi bir manevi işarete dayanmaktadır. Başka bir rivayete göre de Ahmet Yesevi yirmi üç yaşında iken Arslan Baba vefat etmiş, Ahmet Yesevi ona on altı yıl hizmet etmiş ve Ortar'a⁵ (Kenjetay, 1999: 110-128) defnedilmiştir. Sonuç olarak Arslan Baba Yesevi'nin ilk hocası olup hikmetlerinde kendisinden çok faydalandığı anlaşılmaktadır.

2.2. Yusuf Hemedânî

Asıl adı Yakup Yusuf b. Eyyub ibn Yusuf b. el-Hasen Vehre olan Yusuf Hemedânî 1049 tarihinde doğmuştur. Hicri 460/1068 tarihinden sonra Bağdat'a giderek Şeyh Ebu İshak Şirazi'ye (ö.476/1083) intisap etmiştir. Yusuf Hemedânî hadis, fıkıh usulü ilimlerinde ileri düzeyde bir bilim adamı idi. İsfahan ve Semerkant'ta uzun süre hadis tahsil etmiş olup, Nizamiye medresesi gibi önemli bir yerde ders verecek kadar kariyer elde etmiştir. Hemedânî Sünnî itikada sıkı bağlı, Hanefî mezhebini benimsemiş bir zat olup ömrünü Allah yolunda harcayan büyük bir mürit idi. İslam'ı yaymak için şehir şehir dolaşmış ve halkı irşada çağırmıştır (Türer, 1996: 219). Buhara'da bulunduğu sırada ve muhtemelen burada Ahmet Yesevi Yusuf Hemedânî ile görüşmüş olup kendisine intisap ederek üçüncü halifesi olma şerefine ermiştir (Köprülü, 1993: 51-53).

Hemedânî, bir rivayete göre her ayın başında Semerkant mollalarını çağırarak onlara şeriat sohbetleri yapmıştır. Ayrıca hasta ve yaralıları için ilaç hazırlayarak herkesin derdine dermen olmaya çalışmıştır. Türk ve Tacik halkına dinin esaslarını öğretmiştir. Ahmet Yesevi'nin yetişmesi sadece bu iki isimle sınırlı değildir. Ayrıca hikmetlerinde İbrahim Ethem (ö. 161/777), Şakiki Belhi (ö.

194/809), Ma'ruf-ı Kerhî (ö. 200/816), Bâyezid-i Bistâmi (ö. 261/875), Hallacı Mansur (ö. 309/921), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) ve Şiblî (ö. 334/945) gibi mutasavvıflardan etkilendiği bununla beraber zengin bir muhteva kazandığı görülmektedir (Özköse, 2006: 16).

3. Ahmet Yesevi'nin Türk Tarihindeki Yeri

Ahmet Yesevi'nin Türk tarihindeki önemi, yalnız birkaç cilt tasavvufi manzumeler yazmış bir şair olmasından ibaret değildir. İslâmiyetin Türkler arasında yayılmaya başladığı asırlarda, Türkler arasında ilk defa tasavvuf mesleğini oluşturarak ve halkı irşâd ederek asırlarca hüküm sürmüş olmasındandır. Ondan önce Türkler arasında tasavvuf mesleğine girmiş şahsiyetler yok değildi. Fakat onlar, ya büyük İslam merkezlerinde acem kültürünün tesiri altında acemleşmişler veya yeni dinin umumlaşması için büyük Türk kitleleri arasına girerek unutulup gitmişlerdi. İçlerinden hiç biri kendinden sonra yaşayıp devam edebilecek kuvvetli bir şeyin tesirine vâkıf olamamıştır. Ama Ahmet Yesevi kuvvetli şahsiyetiyle Türkler arasında asırlarca devam eden büyük bir tarikat kurulmasına vesile olmuştur. Yeseviyye tarikatı, bir Türk tarafından ve Türkler arasında kurulmuş ilk tarikattir. Yesevilikte çeşitli kaynaklardan gelen çeşitli akidelerin kaynaşmasından hâsıl olan bir takım fikir ve telakkilere rastlanamaz. Tekkelerdeki eğitimi tamamlayan Yesevi dervişleri ise çeşitli bölgelere dağılarak kendileri gibi düşünenlerin çoğalmasında için çalışmışlardır. Moğol istilasından önünde kaçan Türklerle beraber Ahmet Yesevi dervişleri de XIII. yüzyıldan itibaren Anadolu'ya gelmeye başlamıştır (Kara, 1990: 72).

3.1. İrşat Anlayışı

Ahmet Yesevi insanoğlunun kâh beşeri, kâh manevi yönüne hitap ederek, onları anlamaya, duymaya ve bilhassa kendi kendilerinin farkına varmaya çağırmıştır. O, bütün dervişliği ve mütevazılığı öğüt ve tavsiyelerini önce kendi benliğine yöneltmiş, ikaz ve irşat edilmeye en çok müstahak ve muhtaç olanın kendisi olduğunu ısrar etmiştir. İrşat anlayışını ilk önce kendinden başlama prensibiyle hareket ettiği için, sözleri etkili ve tavsiyeleri tutarlı olmuştur. İslami kimliği ile Ahmet Yesevi, o günün tarihi ve coğrafyası içinde kime efendi, kime kul olacağını bilmeyen şaşkın ve muzdarip halk kitlesinin yol göstericisi ve önderi olma özelliğini kazanmıştır (Gündüz, 1998: 189).

3.2. Yeseviyye Tarikatı

Yeseviyye tarikatı, şeriat-sünnet, tasavvuf ve Horasan Melamiliği olmak üzere üç temele dayanmaktadır. Yesevilikğin âdap ve erkân hakkındaki bilgilerimiz

bizzat Ahmet Yesevi'nin kaleme aldığı bize ulaşan hikmetlerinde, Farknâme risalesinde geçmektedir. Yesevi dervişi olan Hazinî'nin Ahmet Yesevi ve tarikatı hakkında kıymetli malumatı ihtiva eden Cevahiru'l-ebrar min emvacil-bihar adlı eserine dayanmaktadır. Yeseviyye tasavvuf okulu, hemen her yönü ile Türk kimliğini yansıtır. Prensiplerini Ahmet Yesevi'nin koyduğu Yesevilik, açık zikir kullanmayı, sülûk metodu olarak uygulaya gelmiştir. Yeseviyye, Bektaşilik ve Nakşibendîlik başta olmak üzere çok sayıda tasavvuf okulunu etkilemiştir. Ancak sülûk bakımından Ahmet Yesevi'ye mensup bulunan tarikatlar başlıca ikidir:

3.2.1. Nakşibendiyye:

Nakşibendîliğin Ahmet Yesevi ile alakalı sayılması tarikatın pir-i Şeyh Muhammed Bahauddin Nakşibendî'nin Yesevi şeyhlerinden şeyh Kasım ve Halil Atâ ile bir müddet beraber bulunarak onlardan feyiz almasından dolayıdır. Bahauddin Nakşibendî'nin manevi terbiyesi Abdulhalik Gucdivani'den almıştır. Bu yüzden kendisi Hâcegan silsilesindedir. (Eraslan, 1998:94). Dolayısıyla Nakşibendîlik, bir yandan şeyh Kasım ve Hali Ata vasıtasıyla Yesevilik tesirinde kalmakta, diğer taraftan Abdülhalik Gucdivani'nin yolunu devam ettirmektedir. Abdulhalik Gucduvani, Ahmet Yesevi'den sonra Yusuf Hemadani'nin halifesidir (Köprülü, 1993: 212). Bahauddin Nakşibendî'den sonra Nakşibendîlik, Maverâünnehir ve Horasan Türkleri arasında yaygınlık kazandı. Nakşibendîlik genel özellikleri bakımından Yesevilikten pek farkı bulunmamaktaydı. Daha sonra Nakşibendîliğin Orta Asya'ya kısa bir zamanda yayılmasını, Yeseviliğin hazırladığı zemine borçlu görmekteyiz (Buhari, 1328: 19-20).

3.2.2. Bektaşiyye:

Hacı Bektaş-ı Veli Osmanlılar'ın kuruluşundan önce Anadolu'ya gelip yerleşmiş bir derviştir. Hiçbir şekilde herhangi bir tarikat kurmamıştır. Aslında şahsiyeti de böyle büyük bir tarikat kurmasına engeldir. Anadolu Türkleri arasında dinî kaynaşmalar Hicri VII. yüzyıldan başlayarak VIII- IX ve X. yüzyıllarda devam etmiştir. Çeşitli nitelikteki mezhep ve tarikatlar gibi, Bektaşî tarikatı da Hicri IX. yüzyılın ilk senelerinde gerçek manada teşekkül etmiş ve kendisine pîr olarak Hacı Bektaşî Veli'nin tarihi kişiliği unutulmuş ve halk arasında menkıbeleri teşekkül etmiştir (Köprülü, 1998: 110).

3.2.3. Yeseviyye Tarikatı'nın Esasları

1. Tevhidi esas alan tasavvuf anlayışı
2. Hz. Peygamberin sünnetine mutlak bağlılık

3. Şeriata dayanan tarikat
4. Riyazet ve mücahede
5. Halvet ve zikir (Eraslan, 1989: 94).

3.2.4. Ahmet Yesevi'nin Eseri Divan-ı Hikmet

Tasavvuf ıstılahı olarak hikmet, amel ve bilgi bütünleşmesinden meydana gelen ilmin adıdır. Hikmet, insanın gücü oranında afaktaki nesnelere hakikatini olduğu gibi bilip ona göre hareket etmesinden bahsedilen ilimdir. Bu ilim, tabii, riyazî ve ilahi olmak üzere üçe ayrılır. İbnu'l-Arabî (ö. 638/1240) ise *Fusûsu'l-hikem* adlı eserinin bölüm başlıklarında kullandığı hikmet terimini, bütün peygamberlerin ve velilerin "Hakikat-ı Muhammediyye'den" tevarüs ettikleri, batınî miras ya da Hz. Peygamber'in müştakından tezahür ettiği ilim olarak tanımlamaktadır (Cebecioglu, 2004: 276).

Türk tasavvuf geleneğinde, tasavvufî şiirlere de hikmet denilmektedir. Bu minvalde Ahmet Yesevi'nin tasavvufî manzumelerini içine alan meşhur eserine "Divan-ı Hikmet" adı verilir. Hikmetlerin temelinde Ahmet Yesevi'nin inanç ve düşünceleri tarikatın esasları bulunmaktadır. Hikmetler, Türkler arasında bir düşünce birliğinin teşekkül etmesi bakımından çok önemlidir (Eraslan, 1977: 45). Çünkü o manzumelerin hepsi ayrı ayrı bir hikmet içermektedir. Anadolu Türklerine göre bu tarz tasavvufî manzumelere nasıl "ilahi" adı veriliyorsa, Orta Asya Türklerine göre Ahmet Yesevi'nin o tarzda şiirler yazan diğer eserlerine ekseriyetle "hikmet" denilmektedir (el-Afifi, 2000: 69-71).

Sonuç olarak, Yeseviliğin yayılmasındaki başarısının esasını, Ahmet Yesevi'nin şahsiyetinden ziyade, kendisinden önce gelen mutasavvıfların zemin hazırlamasında aramak gerekir. Eğer bu sûfiler uzun yıllar gerekli şartları hazırlamamış olsaydı, onun başarısı bu kadar büyük olamazdı. Bu manada Ahmet Yesevi, Türkler arasında ilk tasavvuf mektebinin kurucusu olması ve Orta Asya topraklarında İslam'ın yayılmasına öncülük etmesi ile tanınmaktadır. Onun manevi neşvesi iki ayrı yolla günümüze kadar ulaştırılmıştır. Birisi yetiştirdiği talebeleri, diğeri ise dile getirdiği hikmetleridir. Ahmet Yesevi Orta Asya Türk edebiyatı üzerinde, büyük ve kuvvetli şahsiyeti ile asırlarca tesir icra etmiş ve tamamıyla kendisine mahsus bir şiir tarzı yaratmış önemli bir sûfidir.

Notlar

- (*) Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi
- 1 Türklerin İslam'ı kabulleri ile beraber Orta Asya'da başlayan erken sûflük geleneğini temsil ettiği için "Pir-i Türkistan" unvanıyla anılmıştır.
 - 2 Yesi, bugünkü adıyla Türkistan şehri Oğuz Han'ın hükümet merkezi olması dolayısıyla, Türk menkıbelerine karışmış meşhur bir yerdir. Bilhassa Hoca Ahmet Yesevi'nin bu şehre iza-

- fetle Yesevi lakabını alması Türk Dünyasındaki tarihi ehemmiyetini bir kat daha artırmıştır.
- 3 Tasavvuf, sembolik dile önem veren bir düşünce sistemidir. Buradaki hurma ifadesini de semzî olarak ele almamız gerekmektedir. Bu bağlamda “Hurma” kavramı kastedilen hurmanın maddesi değildir. Arslan Baba vasıtasıyla Hz. Peygamber’den doğrudan doğruya “emanet” olarak getirilip Ahmet Yesevi’ye verilen “manevi bir olgudur”. Bursevî örneğinde görüleceği üzere mutasavvıflar, Nahl süresinin 11. ayetinde geçen “hurma” kelimesine “işâri” (sembolik) bir anlam yükleyerek, bunu ilahi marifet ve hakikatler, mevhibeler, mânevî haller, olarak açıklamışlardır.
 - 4 Buhara o dönemlerde Karahanlılar Devleti tarafından yönetilen ilim merkezlerinden biriydi. Türkistan ve diğer İslam ülkelerinden gelen talebeler Buhara medreselerinde çeşitli İslâmî ilimler tahsil ediyorlardı. Şehre, zengin ve Hanefî mezhebinde olan bir aile hâkim durumdaydı.
 - 5 Ortar, Kazakista’nın güneyindeki bir kentin adıdır. Sırderya kıyısındaki Ortar’ın adı genelde Moğol felaketiyle anılır. Burası İslam dünyasının en büyük düşünürlerinden Farabi’nin doğduğu kenttir. Farab aslında bölgenin adıyla ve Ortar bu bölgenin merkeziydi. Cengizhan’ın yerle bir ettiği Ortar’ın kalıntıları geniş bir alana yayılmaktadır. Ortar bölgesi, arkeolojik kalıntıları orta çağ yerleşim yerleri ve sulama yapıları ile geniş bir bölgeyi kapsar.

Kaynaklar

- Algar, Hamdi (2009), “Nakşibendîlik”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, cilt 32, ss. 335-340, Ankara: TDV Yayınları.
- Atmaca, Ali (2008), *Ahmet Yesevi’nin İnanç ve Düşünce Dünyası* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas.
- Attâr, Feriduddin (1984), *Tezkiretû’l-Evliya*, İstanbul: Erkam Yayınları.
- Buharî, Sahahuddin İbn Mubarek (1328), *Makamât-ı Muhammed Bahauddin Nakşibend*, s. 19-20, terc. Süleyman AZMî, İstanbul.
- Cebecioğlu, Ethem (1998), *Hoca Ahmet Yesevi*, Ankara: Yesevi Vakfı Yayınları.
- Cebecioğlu, Ethem (2004), *Tasavvuf Terimler ve Deyimler Sözlüğü*, İstanbul: Anka Yayınları.
- Demirci, Mehmet (1996), *Türkistan Notları Yesevi Diyarında 6 Ay*, İstanbul.
- el-Afîfî, Ebu’l-Ala (2000), *Fusûsu’l-Hikem Okumaları İçin Anahtar et-Ta’likat ala Fusûsi’l-Hikem*, terc. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Eraslan, Kemal (1998), “Ahmet Yesevi Maddesi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, cilt 2, İstanbul: TDV Yayınları.
- Eraslan, Kemal (1998), *Ahmet Yesevi ve Yesevîlik Bilgisi*, Ankara: Ahmet Yesevi Vakfı Yayınları.
- Gündüz, İrfan (1998), *Ahmet Yesevi’nin Tarikat ve İrşat Anlayışı*, Ankara: Ahmet Yesevi Vakfı Yayınları.
- Hânî, Abdulmecid b. Muhammed (1308), *el-Hadâiku’l-verdiyye fi hakâiki ecillâ’i en-Nakşibendiyye*, İstanbul.
- Kara, Mustafa (1980), *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, İstanbul.
- Kenjatay, Dosay (1999), “Hoca Ahmet Yesevi Yaşadığı Devir Şahsiyeti, Tarikatı ve Tesiri”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı 2, ss. 110-128.
- Köprülü, Fuad (1993), *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara: Diyanet İşler Başkanlığı Yayınları.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1992), “Anadolu Türk Sufiliğinde Ahmet Yesevi Geleneğinin Teşekkülü”, *Milletlerarası Ahmet Yesevi Sempozyumu Bildirileri*, Ankara.

- Özköse, Kadir (2006), "Ahmet Yesevi ve Divan-ı Hikmet", *Tasavvuf İlmî Akademik Araştırma Dergisi*, sayı 16, Ankara.
- Özköse, Kadir (2008), *Anadolu Tasavvuf Önderleri*, Konya: Ensar Yayıncılık.
- Tahrallı, Mustafa (1998), *Ahmet Yesevi'nin Divan-ı Hikmeti'nde Dinî Tasavvufî Unsurlar*, Ankara: Ahmet Yesevi Vakfı Yayınları.
- Tayşı, M. Serhan (1996), *Ahmed-i Yesevi Hayatı-Eserleri-Fikirleri ve Tesirleri*, İstanbul.
- Tosun, Necdet (2002), *Bahâeddin Nakşibend Hayatı, Görüşleri ve Tarikatı*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Türer, Osman (1996), *Hoca Ahmet Yesevi'nin Türk İslam Tarihindeki Yeri ve Tasavvufî Şahsiyeti*, İstanbul.

Erdal YILDIRIM (*)

ALEVİ-SÜNNİ FARKLILAŞMASININ TARİHSEL/ DİNSEL/SİYASAL VE SOSYO-KÜLTÜREL NEDENLERİ

öz

Sosyolojinin temel tartışma konularından biri de toplumsal farklılaşma olgusudur. Türk toplumu, dinin özünden gelmeyen ama sosyolojik olarak oluşmuş, tarihten gelen Alevi-Sünni farklılaşmasına sahiptir. Esasında Müslümanlar toplulukları arasında ortaya çıkan farklılaşmalara dayalı çatışmaların boyutları, çoğu kere farklı din mensupları ile yaşadıkları çatışmanın da ötesine geçmiştir. Tarihsel olarak bu davranış ortaya çıktığı gibi, güncel olarak da yaşanmaktadır. Dinin özünden gelmeyen, sosyolojik oluşan bu farklılaşmaları incelemeyen bugünkü Alevi-Sünni farklılığını anlamak mümkün olmasa gerektir. İşte bu çalışma, Anadolu'da inanca dayalı olarak oluşmakla beraber siyasi, sosyal ve kültürel dinamiklerin biçimlendirdiği bir gerçeklik olarak beliren ve günümüzde varlığını devam ettiren Alevi-Sünni farklılaşmasının sosyolojik boyutlarını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

anahtar kelimeler

Alevi, Sünni, Sosyal farklılaşma

abstract

The Reasons of Historical/Religious/Politic and Socio-Cultural Differentiation of Alevi-Sunni

One of the main discussion topics of sociology is the social differentiation phenomenon. Turkish society has alevi sunni differentiation which is coming not from essence of religion but from the history that has formed sociologically. In fact, dimension of the conflicts based on differentiation arising between Muslim societies goes beyond the conflict with different religions. As this behaviour occurs historically, it also takes place currently. It is not possible to understand Alevi-Sunni differences without examining the differentiations which occurs sociologically and which is not coming from the essence of religion. Therefore in this study the sociological aspects of the differentiation of Alevi-Sunni which is both based on the belief in Anatolia and with the reality which is shaped by politically, socially and cultural dynamics are aimed to be put forward.

keywords

Alevi, Sünni, Social differentiation

Giriş

Sosyolojinin temel tartışma konularından biri de toplumsal farklılaşma olgusudur (Gölbaşı, 2008: 40). Farklılaşma, farklı duruma gelme, ayırma, başkalaşma, değişik bir hal ve duruma bürünme, benzer unsurların farklı ve değişik bir durum alması gibi anlamlara gelmektedir. Sosyal farklılaşma ise, toplumda daha önce olmayıp, sonradan meydana gelen grup ve yapıların doğuş ve gelişmesini içermektedir. Sosyolojik olarak bu tür bir olgu, bir yandan toplumu oluşturan organların farklılaşması, diğer yandan değerlerin ve fikirlerin farklılaşması şeklinde tezahür etmektedir (Günay, 1996: 213). Bir topluluğu araştırırken bütüncül öğeler yanında, farklılığa da bakmak, o topluluğun sosyo-kültürel yapısını anlamak için gereklidir. Farklılaşmaları, içinde doğdukları *sosyal, siyasi, dini, tarihi ve kültürel* sebeplerinden soyutlanarak anlamak mümkün olmadığından, yapılması gereken, incelenen toplumsal farklılaşmaların hangi şartlar altında nasıl ve niçin ortaya çıktığı ve varoluş sebeplerinin ne olduğunu ortaya çıkarmaktır (Kutlu, 2008: 24).

İlahi/aşkın bir değer olarak din, beşeri alana indiğinde sosyo-kültürel ve tarihsel ortamlara göre şekillenmektedir. Yani kutsaldan hareketle beşeri olan bir ortamda yorumlanan ve uygulanan bir dinin sosyal alanda tezahür eden çeşitli faktörlerle ilişkisi vardır. Bu bağlamda günümüzdeki Aleviliğe bakılınca, İslam öncesinde ki Türk inanç ve kültürü ile; İslami dönemde de, o dönemde yaşanan bazı olaylar ve Türklere yansımaları ile; İslam sonrasında da önceki inanışlar ve

İslami bazı inanışların harmanlanması ve yaşanmış bazı olaylarla da ilişkilendirilerek kaynaştırılması ile ilgili olduğu görülmektedir (Küçük-Küçük, 2011: 6). Beşeri alanda tarihsel ve toplumsal durumların etkisiyle teorik ve pratik alanlarda farklılaşan din, aynı zamanda inanç esasları ve bu esasların üzerine inşa edilen kurallar çerçevesinde toplumsal yapı içerisinde kurumsallaşarak varlığını devam ettirir.

Türk toplumu, dinin özünden gelmeyen ama sosyolojik olarak oluşmuş, tarihten miras aldığı Alevi-Sünni farklılaşmasına sahiptir (Arabacı, 2015: 166). Esasında Müslümanlar toplulukları arasında ortaya çıkan farklılaşmalara dayalı çatışmaların boyutları, çoğu kere farklı din mensupları ile yaşadıkları çatışmanın da ötesine geçmiştir. Tarihsel olarak bu davranış ortaya çıktığı gibi, güncel olarak da yaşanmaktadır. Dinin özünden gelmeyen, sosyolojik oluşan bu farklılaşmaları incelemeyen bugünkü Alevi-Sünni farklılığını anlamak mümkün olmasa gerektir. İşte bu çalışma, Anadolu’da inanca dayalı olarak oluşmakla beraber siyasi, sosyal ve kültürel dinamiklerin biçimlendirdiği bir gerçeklik olarak beliren ve günümüzde varlığını devam ettiren Alevi-Sünni farklılaşmasının sosyolojik boyutlarını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

A. Siyasal Nedenler

1. Osmanlı-Safevi Mücadelesi

Alevilerin tarihsel adı olan Kızılbaşlık, Türk tarihinde, giydikleri kıyım (kırmızı) renkli başlıklardan dolayı bir grubu ifade için ilk defa Safevi Devletinin kuruluşuna giden süreçte, Şah İsmail’in babası olan Şeyh Haydar (1488) zamanında kullanılmaya başlanmıştır (Melikoff, 2010:9). Şah İsmail ile beraber Kızılbaş kavramı, Şah İsmail’i ve Safevileri destekleyen Türklerin ortak adı haline gelmiştir. Osmanlılar da, Safevi taraftarı olan, onları açıkça destekleyen bütün toplulukları öncelikle “Kızılbaş” diye isimlendirmişlerdir. Ayrıca, siyasi bir yafa olarak da Anadolu’da Sünniliğin dışındaki zümreleri karalamak için Rafizi, mühlid gibi isimler de kullanılmıştır (Keskin, 2009: 27). Erdebil Tekkesi’nin müridleri, tekkenin Safevi devletinin teşekkülü sürecinde, sıradan bir mürid olmanın ötesinde, siyasi egemenliği gerçekleştirmek için hareket eden savaşçılar haline dönüşmesi ile birlikte, artık hem kendileri, hem de muhalifleri tarafından Kızılbaş diye anılmaya başlanmışlardır. Alevilerin giydikleri kıyım başlıktan ötürü Kızılbaş olarak isimlendirilmeleri, olgusal olarak belirli inanç ve düşünce gruplarının da kendilerini biçimsel olarak ayırtmalarını ifade etmektedir (Yar, 2007: 23).

Şah İsmail’le birlikte Kızılbaş kavramı, bir anlamda Şah İsmail’i ve Safevileri destekleyen Türklerin ortak adı haline gelmiştir. Erdebil Tekkesi’nin şeyhlerinin Türkçe konuşmaları (Ekinci, 2002: 113) ve Şah İsmail’in Türkçe hece veznindeki tasavvuf ağırlıklı şiirleri, Türkmen gruplara Türkçe hitap etmesi ve Türklük bilin-

cine vurgu yapması da Kızılbaşlar Türkmen gruplar üzerinde etkili olmuştur. Nitekim, Şah İsmail'den sonra Safevi devletinin başına geçen ve 1576'da ölümüne dek iktidarda kalan Şah Tahmasb tarafından yazılan "Tezkire" isimli eserde de "Kızılbaş" adı, "Safevi taraftarı ve askeri" anlamında kullanılmıştır. Osmanlılar da, Safevi taraftarı olan, onları açıkça destekleyen bütün toplulukları öncelikle "Kızılbaş" diye isimlendirmişlerdir (Onat, 2003: 113).

Kızılbaşlık, dinsel içeriğini, büyük ölçüde, Şah İsmail ile Yavuz Sultan Selim'in iktidar kavgası sürecinde kazanmıştır. Yavuz Sultan Selim, daha Trabzon valisi iken, babasının son dönemlerinde ortaya çıkan otorite boşluğunu da görerek, Safevilerin faaliyetinin Osmanlı açısından ciddi bir tehdit olduğunu fark etmiş ve babasına (II. Beyazıt) Safevilerle izlediği ılımlı geçiş politikasından derhal vazgeçilmesini bu konuda önlem alınması tavsiyesinde bulunmuştur. Öyle zannediyoruz ki, Kızılbaşlık kavramının "Safevi taraftarlığı"nın ötesine taşınmasında, içeriğine, "kafir", "mülhid" gibi anlamların yerleşmesinde, Yavuz Sultan Selim'in tahta geçer geçmez siyasi kaygılarla dinsel meşruiyet için Şeyhülislam-lardan çıkarttıkları olumsuz fetvalarının da rolü olmuştur. Kızılbaşlık kavramına yüklenen bütün olumsuz içerikler, savaş psikolojisi içerisinde ortaya çıkan, sindirme amaçlarına hizmet amacıyla devreye sokulmuştur. Bu süreçte, Yavuz Sultan Selim, Ehl-i Sünnet'in hamisi rolünü üstlenmiştir. Yavuz Sultan Selim ile Şah İsmail mücadelesi, bir anlamda Sünnilik Şiilik zeminine taşınmıştır. Oysa, işin temelinde iktidar kavgası vardır. Yavuz Sultan Selim'le Şah arasındaki mücadele, kelimenin tam anlamıyla iki Türk hükümdarının iktidar kavgasından başka bir şey değildir. Kızılbaşlık farklılaşmasının temelinde Türklük ve Safevi taraftarlığı yatmaktadır. Din ve mezhep farklılıkları, meşruiyet arayışına dayalı olarak devreye sokulmuştur. Bir başka ifadeyle, Kızılbaşlık farklılaşması, siyasi amaçlar uğruna dinsel bir zemine taşınmasıyla sonuçlanmıştır (Onat, 2003: 120).

Mezhep ayrılığı Osmanlı-Safevi münasebetlerinde belirleyici faktörlerden birisidir. Osmanlı-Safevi mücadelesini salt Sünni-Şii karşıtlığından öte iç ve dış dinamiklerin, bölgesel çeşitliliklerin, uluslararası ittifakların ve jeopolitik kaygıların da etkili olduğu bir mücadele olarak da görmek gerekir (Küpeli, 2010: 18). Safevilerin Anadolu topraklarında yürüttükleri propaganda faaliyetleri ve bunun yol açtığı sorunlar Osmanlı merkezi idaresinin Safevi Şiiliğini benimseyen ve on iki dilimli kızıl taç ve kızıl sarık giymeleri dolayısıyla «Kızılbaş» olarak adlandırdığı zümrelere karşı takip ettiği sert siyaset Osmanlı halkı İslam'ının «Sünnilik» ve «Kızılbaşlık» olarak bölünmesine yol açmıştır. Sünnilik eğiliminin yaygınlaşıp yerleşmesinde ve Kızılbaşlık-Alevilik eğilimine olumsuz yaklaşılmasında Safevilerle 1514 yılında yapılan Çaldıran Savaşı ve 1517 yılında Memlûklerle yapılan savaşta Yavuz Sultan Selim'in kazanmasının sonucunda Halifeliğin kendisine geçmesinin rolü büyüktür. Osmanlı-Safevi savaşını askeri ve siyasal anlamda Osmanlı İmparatorluğu'nun kazanmasıyla beraber Şah İsmail'in tarafında yer

alan Türkmen boylarının Anadolu içlerine dağılması ve savaş sonrası yapılan kovuşturmalar, birçok Türkmen beyinin sürülmesi-idam edilmesi yeni sosyal, siyasal ve dinsel kırılma alanlarının oluşmasına ve ayrışmaların derinleşmesine yol açmıştır (Gürsoy-Kılıç, 2009: 114). Yönetimin Kızılbaşlara karşı uzun süre takibat ve cezalandırma siyaseti uygulaması, onların giderek Sünni toplumdan dışlanmalarına ve devletten uzaklaşmalarına neden olmuştur. Yerlerinden olan ve yaşam düzenleri bozulan Türkmenlerin tepkisellik kültürü, kronikleşerek sosyal ve dinsel ayrışmaları beraberinde getirmiştir. Bu anlamda sosyolojik bir Aleviliğin nasıl siyasal Aleviliğe dönüştüğünü görmekteyiz. Alevilik-Bektaşilik konusu, siyasal ve ideolojik malzeme olarak görülmüş ve etnik boyut da devreye sokularak çok kötü bir şekilde tüketilmiştir (Onat, 2003: 111-126).

2. Yeniçeri Ocağının Kapatılması

I. Murat döneminde Memlûklüler ile Anadolu Selçuklular'ın askeri yapılanması esas alınarak kurulan Yeniçeri Ocağı (1362), devletin genişlemesi sonucunda askeri teşkilatın yetersizliğiyle beraber Bektaşî Ocakları ile ilişkiye girmiş ve zamanla Türk Ocağı olarak nitelenir olmuştur. Yeniçeri Ocağı ile Bektaşî Tekkesi arasındaki ilişkiler zamanla kuvvetlenmiş ve bu iki kurum bir görülür hale gelmiştir. Bu birlik öyle bir noktaya gelmiş ki kendilerine “Hacı Bektaş Ordusu”, “Hacı Bektaş Oğulları” ve “Hacı Bektaş Köçeği” de denen Yeniçeri Ocağı, dini, ahlaki ve askeri niteliklerini Bektaşî babalarının eğitimiyle kazanmışlardır. Velayetname-i Hünkar Hacı Bektaş Veli’de geçen Hacı Bektaş Veli- Osman Gazi görüşmesi, Yeniçeri Ocağı’na kahramanlık ve yiğitlik duygularını kazandıran fütüvvet anlayışının Hz. Ali’nin yiğitliğine dayanması, Yeniçerilikteki, “Ağa Bayrağı” denen bayrak üzerinde Zülfikar resminin olması, yeniçerilikle ilgili belgelerde veya dualarının sonlarındaki “...on iki imam, on iki yolun cümlesine dedik beli. Üçler, Yediler, Kırklar, Nur-u Nebi, Kerem-i Ali, Pir’imiz Hünkar Hacı Bektaş Veli” gibi ifadeler, sembol ve motifler Bektaşîlik ile Yeniçeri Ocağı arasında sıkı bir bağın olduğunu göstermektedir (Eğri, 2002: 115).

Yeniçeri Ocağı “ Ocağı- Bektaşîyan”, rütbeler “ Silsile-i Tarik-i Bektaşîyan”, askerler de “Zümre-i Bektaşîyan” olarak anılmıştır (Alkan, 2011: 215). Yine Hacı Bektaş Veli’nin vekili olarak Bektaşî babalarından birinin Yeniçeri Kışlası’nda oturması, Hacı Bektaş Veli Dergah’ında göreve başlayan Şeyh’in İstanbul’a gelmesi ve resmi bir törenden sonra tacının Yeniçeri Ağası’nın başına geçirilmesi geleneği de bu iki kurumun bir olarak görülmesini sağlamıştır.

Osmanlı Devleti’nin kuruluş yıllarından itibaren padişahların Bektaşî Tarikatı ile bağlarının olması, bu tarikata ayrıcalık gösterilmesine neden olmuştur. Yeniçeri Ocağı’nın kuruluşundan XVI. yüzyılın ortalarına kadar asker millet ilkelerini dini motiflerle süsleyerek sağlanan disiplin, düzen ve itaat, orduyu devrin en

ileri güçlerinden biri haline getirmiştir. Ancak daha sonra bir dizi sebeplerden ötürü ocağın düzeninde ve askeri usullerinde baş gösteren bozulmalar, karışıklıkların çıkmasına, isyanlara, taht kavgalarına karışmalarına, eğitim yapmaya karşı isteksizliklere, savaflara katılmamalarına kadar varmıştır (Beşirli, 2003: 17). 18. Yüzyıldan itibaren Osmanlı Devleti'nin zayıflamaya ve toprak kaybetmeye başlamasının, bunun yanında bu dönemde ekonomik ve sosyal buhranların da yaşanması gibi başarısızlıkların sorumlusu Yeniçeri Ocağı olarak görülmüştür. Bunun üzerine II. Mahmut 1826 yılında, Şeyhülislam Kadizade Mehmet Tahir Efendi'den fetva alarak Yeniçeri Ocağı'nın "Şeriatı aykırı davrandıkları, küfre götürecek fiiller işledikleri, haramı helal saydıkları, orucu ve namazı terk ettikleri, Raşid Halifelere sövdükleri ve bu tutumları ile bazı saf ve bilgisiz insanları saptırdıkları" gibi hususlara vurgu yaparak kapatıldığını duyurmuştur. II. Mahmut, Türk toplulukların özellikle de Alevi-Bektaşî ocaklarının Yeniçerilere olan desteğini kırabilmek için Şeyhülislamdan onların "Rafizi, Kızılbaş, Sapık" olduklarına dair fetvalar çıkartmıştır (Küçük-Küçük, 2011: 121).

Bu karardan sonra Asya'dan Avrupa'ya, Anadolu'dan Ortadoğu'ya, Mısır'dan Balkanlara kadar çok geniş bir alanda Tekke ve Zaviyeleri bulunan Bektaşî Tarihî mensuplarına karşı sert tedbirler alınmış, taşınır taşınmaz malları kayıt altına alınmış, şiddetli baskı ve yıldırma politikaları uygulanmış, türbe kısımları hariç olmak üzere Anadolu'daki tekke binalarının bir kısmı yıktırılmış, bir kısmı Sünnî tarihîlerin şeyhlerine bırakılmış, bir kısmı da camiye çevrilmiştir. Bektaşî taraftarları varlıklarını sürdürmek için Balkanlara ve özellikle de Arnavutluğu kendilerine merkez üs seçmiş, Anadolu'da kalanlar da kendilerini gizlemek için merkezden uzak "kuş uçmaz, kervan geçmez" yerlere sığınmışlardır. Şeyhülislamın fetvaları ve yine padişahın yayınlanan fermanları ile Yeni Çeri Ocağı ile onun manevi destekçisi Bektaşî Ocağının bitirilebilmesi için her yola başvurulacağı kararlılığı ortaya konulmuştur. Bu baskı ve yıldırma politikaları I. Abdülmecid dönemine kadar tam 13 yıl boyunca sürmüştür. Devlet Bektaşî Tekkelerinin kapatılması kararının yanlışlığını ancak 13 yıl sonra anlayabilmiş ve yeniden açmıştır. Ancak Alevi-Bektaşî kitlesinin devlete olan kırgınlığını ve küskünlüğünü gidermenin mümkün olmadığı günümüze kadar gelen yansımalarından anlaşılmaktadır. Alevilerin çektikleri bu sıkıntılar Devlete karşı düşmanlığa ve bu düşmanlık da devleti yönetenlerin temsil ettiği Sünnî din anlayışına yönelmiştir. Böylece Alevi-Sünnî farklılaşması arasındaki makas da açılmaya başlamıştır (Küçük-Küçük, 2011: 136).

3. Merkezileşme

Merkez, her toplumda gücün ekonomik, sosyal ve siyasal olarak bir grubun elinde toplanması ile geleneksel, karizmatik veya yasal niteliklerdeki otorite-

nin egemen olarak çevreyi düzenleme gücünün meşrulaştırıldığı yerdir. Çevre ise merkeze göre daha az organize olmuş, ekonomik olarak daha yetersiz, yönetsel erke onun somutlaştığı mekanizmalara ulaşma olanakları daha sınırlı, çoğu zaman sayıca daha az grup ya da toplulukların işgal ettiği yer ya da konumdur (Bal, 2002: 155). Merkez'e göre çevre bir dış grup ve öteki, kendisi ise iç gruptur.

Şerif Mardin'in kavramlaştırmasıyla ifade edecek olursak, Aleviler, periferide kalmış küçük topluluklardır. 15. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren Fatih'in başlattığı merkezîyetçi yönetimin bir gereği olarak yerleşik hayata geçmeye zorlanan, fakat bu politikaya var güçleriyle direndikleri için baskılara maruz kalan Türkmenler olmuştur. Uzun zamandır yerleşik hayat yaşayan, okuma yazma bilen, az çok gelişmiş bir kültür seviyesine sahip olan şehirli Türklerle, at sürülerinin peşinde yeni otlaklarda durmadan yer değiştiren, yazılı kültürle tanışmamış göçebe Türk boylarını bir tutarak merkezileşmeye zorlamak her iki topluluğun arasındaki mesafenin açılmasına hizmet etmiştir. Yavuz Sultan Selim'in 16. yüzyılda takip ettiği Şark siyaseti neticesinde Alevi-Bektaşî ve benzeri toplulukların baskı gördükleri ve soyutlanmış topluluklar zümresine dahil edildikleri kaynaklarda geçmektedir. Burada geçen soyutlanmış topluluk ifadesi üzerinde durmak gerekirse şunları söylemek mümkündür. Soyutlanmış olmak iki boyutta kendini gösterir. Birincisi, çevrelerinin Alevi toplulukları kendilerinden kabul etmeyerek onları dışlamalarıdır. İkincisi ise Alevi toplulukların, çevreyi kendilerinden saymayarak, kendi içine kapanmaları ve bir kültür adacığı oluşturmalarıdır.

4. Devşirmelerin Yönetime Atanması

Anadolu'daki Türkmenlerin, Selçuklu ve Osmanlı İmparatorluklarında yönetime yaklaştırılmayıp hep devşirmelerden yönetici atadıklarını ve dolayısıyla göçebe Türkmenlerin yönetime yabancılaştıklarını ve bunun şu andaki Anadolu Aleviliğinin oluşmasına katkıda bulunduğu kanaatindeyiz.

Bazı tarihçiler, Osmanlı devlet düzeninde Türk olmayan unsurların egemen güçleri oluşturduğunu, Türklerin de "azınlık" statüsüne düşürülerek "Türk" sözünün adeta bir aşağılama ifadesi olarak kullanıldığını ve Türklerin küçümsendiği görüşlerini savunmaktadırlar. Özellikle Osmanlıların kendilerini dini bir kimlikle tanımlamaya başladıktan sonra bu dönüşümün yaşandığı konusu sıklıkla işlenmektedir. Buna göre, Osmanlı vekayinamelerine yansıyan "kaba Türk", "cahil Türk" "Etrak-ı bi-idrak" gibi vasıflandırmaların yanı sıra, Türklerden, Yörük ve Türkmenlerin yerleşik uygarlığın geri kalmış unsurları olarak telakki edildiğini ve sözü edilen sıfatların "göçebe ve yarı göçebe hayat tarzından yerleşik uygarlıklara geçiş sürecinde ortaya çıktığına ve geçişe uyum sağlayamamış unsurlar için kullanıldığına" dikkat çekilmektedir (Sayılır, 2013: 30). Devlet yönetiminde

sözde Osmanlıcı olanlar, Türklük bilincinde olan ve Türk dilini yaşatan “Kızılbaş Türkler’e de “rafizi, zındık, mühlid” gibi yaftalar takarak farklılaştırmaya çalışmışlardır (Küçük-Küçük, 2011:102).

Selçuklular ve Osmanlı’dan beri Türklük, tarihsel bir olgu olarak kimliğini ortaya koyamamıştır. Selçuklular ve Osmanlı, yönetimi Türk dışı unsurlara vermek suretiyle asli unsurlarını küstürmüştür. Merkez, kozmopolit bir güruhun yani patrimonial devşirme tarzı bir yönetimin elindeyken, çevre Türk soylu Türkmen-Oğuz boylarının oluşmuştur. Osmanlıların temel yapısını meydana getiren Türkmen boylarının sürekli dışlanması, horlanması, belirli sürelerle çevrenin merkeze yönelik eylem biçimlerinin oluşmasını sağlayacaktır. Özellikle Osmanlı’dan itibaren, patrimonial sistemin kendi halkını çiftçi, köylü konumuna getirmesi, askeri ve bürokrasi gibi iki önemli stratejik alanı yabancı soylulara terk etmesi, tarihsel süreç içerisinde toplumdaki farklılaşmanın derinleşmesini sağlamıştır. Bu bağlamda Babai ayaklanması aslında bir Türkmen ayaklanması veya çevrenin merkeze yönelik vaziyet alışıdır (Türkdoğan, 2003:194).

5. Bir Kısım Devlet Görevlilerinin Zalimane Tavırları

Milli tarihimiz açısından bakılacak olursa Alevilik olgusunun ilk kaynağı bizim tarihi geçmiş ve gelişimimizin bir ürünü değildir. Dışarıdan gelmiş ve toplum yapımızla, kültür sistemimizle yeni bir kimliğe dönüşmüştür (Türkdoğan, 1995: 42). Muaviye dönemi ile başlayan ve ondan sonra yerine geçen oğlu Yezit’in, Hz. Ali ve yakınlarına baskı ve zulümlerin dozajını artırması ve devam eden süreçte de Kerbela’da Hz. Hüseyin’in hunharca şehit edilmesi Alev-i Sünni farklılaşmasının önemli kırılma noktalarındandır. Hz. Peygamber’in soyuna karşı duyulan bu düşmanlık ve zulüm samimi Müslümanları üzmüştür. Şunu da belirtmek gerekir ki, Emevi, Abbasi ve diğer bazı devletlerin/otoritelerin Hz. Ali çocuklarına yönelik baskıcı yönetim anlayışı, “Sünni İslamı” demek değildir; o dönemde yaşayan Ebu Hanife gibi mezhep imamları başta olmak üzere önemli bilim adamları da bu zulme karşı çıkmış ve bundan etkilenmişlerdir.

Beş yıl gibi bir süre içinde devlet başkanlığı yapan Hz. Ali'nin camide namaz kılarken şehit edilmesi ve Muaviye'nin devlet yönetimini zorla ele geçirmesinden sonra, Muaviye taraftarlarının Hz. Ali'nin halife olmasını isteyen taraftarlarını şiddetle bastırması, insanlar arasındaki çekişmeyi, daha fazla alevlendirmiştir. Kerbela vak'ası, Hz. Hüseyin ve etrafındaki 70 kadar insanın şehit edilmesi İslam dünyasını yürekte yaralamıştır. Muaviye, oğlu Yezid'e, zorla biat almış ve hükümdarlık, İslam'da ilk defa, babadan oğula, geçmeye başlamıştır. İşte bu gelişmeler, mevcut Müslümanlar arasında olduğu gibi daha sonra Müslüman olan toplulukları da etkilemiş ve tarafgirlik noktasına itmiştir.

B. Dini Nedenler

1. Devlet Başkanlığı Meselesi (İmamet Meselesi)

Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte, Müslümanların kendisinden sonra ne yapacaklarına ilişkin açık bir talimat ya da halef bırakmaması, bu konunun ashah tarafından kendi siyasi kültürleri çerçevesinde çözülmeye çalışılmasına neden olmuş ve böylece Müslümanların karşılaştıkları ilk ciddi ihtilaf da imamet konusunda ortaya çıkmıştır (Atalan, 2004: 55).

Hz. Peygamberin ölümüyle birlikte ortaya çıkan, onun yerine kimin geçeceği tartışmalarında; Ensar, İslam'a yaptıkları hizmetler dolayısıyla, Muhacirler de ilk Müslüman ve Peygamber'in akrabası olduklarını, Kureyş'in bütün kabileler arasında bir denge olduğunu, Arapların Kureyş'e tabi olacağını ve hilafet dine hizmet ve dinde kıdem ile irtibatlı ise devletin siyasi istikrarını temin noktasından hareketle kendilerinden birisinin başa geçmesini gerektiğini ileri sürmüştür. Beni Saide gölgeğinde toplanan gerek Ensar, gerek Muhacirler uzun tartışmalardan sonra Hz. Ebubekir üzerinde karar kılarak onu Halife seçmişlerdir. Ebu Bekir'in halife seçilmesiyle sonuçlanan Beni Saide'deki toplantıda, Muhacirlerin tavrında, nübüvvet-Haşimi ilişkisi ve Peygamber'e yakınlığın; Ensar'ın ise hilafet hakkını, nimet-külfet ilişkisi çerçevesinde değerlendirdiğini anlamakla beraber İslam'a girişte öncelik, kimlik, kişilik ve Kureyş kabilesine mensup olmak gibi unsurların da halife seçiminde etkili olduğunu görüyoruz (Atalan, 2005: 60).

Diğer taraftan Haşimoğulları ise, Hz. Peygamber sağlığında kendisinden sonra yerine geçecek kişinin Hz. Ali olduğunu işaret ettiğini ileri sürmüştür. Haşimoğullarına göre Hz. Peygamber veda haccından dönerken Hz. Ali'yi kendisine halife ve ümmete imam olarak tayin ettiğini, bunu ashaba ve ümmete bildirdiğini söyler: *"Ben kimin mevlası isem Ali de onun mevlasıdır", "Allah'ım, ona dost olana dost ol, ona düşman olana düşman ol, ona yardım edene yardım et, onu horlayanı horla, nerede olursa gerçeği onunla beraber kıl."*

Hz. Ali'ye göre hilafet, Kureyş kabilesine mensup olmak, Haşimi ailesinden gelmek ve Hz. Peygamber'e yakın akraba gibi üç şartı taşıyan birine verilmeliydi. Aynı anda bu üç özelliği taşımayan bir kişi halife olmamalıydı. Ona göre kendileri Hz. Peygamberin teçhiz ve tekfini ile meşgulken Hz. Peygamber'in yerine devlet başkanı olacak kişinin seçiminde bu kadar acele edilmemeliydi. Hz. Ali, bu kanısını, halife seçilen Hz. Ebu Bekir'e de belirtmiş, hilafetin kendisinin hakkı olduğunu ifade etmiş, O'na hemen biat etmemiştir. Hz. Ali, Hz. Ebubekir'in halife seçilmesinden sonra yaklaşık 6 ay beklemiş, eşi ve Hz. Peygamber'in kızı olan Hz. Fatıma'nın (606–632) vefatından sonra O'na biat etmiştir (Zorlu, 2014:266). Her ne kadar Ocak, Anadolu Aleviliğinin Hz. Ali ile Muaviye'nin hilafet çatışmaları döneminden başlatılmasının Şiilik için geçerli olduğunu söyleyerek bunun

doğru bir yaklaşım olmadığını düşünse de (Ocak, 2011:259), o tarihten günümüze kadar Hz. Ali'nin hakkının yendiğini düşünen ve onun tarafını tutanlarla, Ömer, Ebubekir, Osman ve bunların devamı olan Muaviye ve Yezid taraftarları arasındaki çekişme tarihin çeşitli dönemlerinde farklılığın ve çatışmanın temeli durumunda olmuştur. Türkler, Ehl-i Beyt sevgisini, Peygamber sevgisinin ayrılmaz bir unsuru olarak gördüklerinden Ehl-i Beyt'e büyük bir sevgi beslemişlerdir. Bu sevgi, Hz. Ali ile başlamakta ve oğulları ile devam etmektedir. Hz. Ali'nin ilk Müslümanlardan ve Hz. Muhammed'in amcasının oğlu olması, Hicret sırasında onun yatağında yatması, damadı olması, soyunun onun vasıtası ile devam etmesi gibi önemli olayların payı varsa da en önemli sebep Hz. Muhammed'in *"Ben kimin dostu isem, Ali de onun dostudur"*, *"size sekaleyni (iki ağır şeyi) bırakıyorum ki onlara sınıksız sarılırsanız asla delalete düşmezsiniz. Bunlar, Allah'ın Kitabı ve Ehl-i Beyt'imdir"* gibi hadislerin katkısıdır. Yine Hz. Muhammed'in torunlarının maruz kaldığı zulümler ve haksızlıklar da etkili olan diğer hususlardır. Hz. Muhammed'in evlatlarının haksız yere Emeviler tarafından öldürülmüş ve sağ kalanlarının da, kötü bir vaziyette göç ederek Türklere sığınmış olmaları, Türklerin Ehl-i Beyt'e sevgilerini daha da kuvvetlendirmiştir. Türklerin zalimin karşısında mazlumun yanında yer alan, adaletten yana olan anlayışları mağdur ve mazlum hale düşmüş "peygamber soyu"na ve onların yakınlarına bağırarak açmalarına, onları koruyup kollamalarına yol açmıştır. İşte Türkler arasında Hz. Ali ve evlatlarının İslam anlayışlarını derinden benimseyen topluluklar Alevilik-Sünni farklılaşmasının ilk fişegi olmuştur.

Devlet başkanlığı meselesi bir bütün olarak değerlendirildiğinde, hilafetle ilgili hiçbir aşamada, herhangi bir "nass ve tayin" fikrine rastlanılmadığı görülmektedir. İslam tarihinin ilk dönemlerinde bir tür yönetim şekli olan Hilafet tartışmaları, bütünüyle Araplardaki sosyal hayatı belirleyen kabilecilik anlayışı çerçevesinde gerçekleştiği halde hilafet dinleştirilmiş; Hz. Ali taraftarları Hilafet makamına liyakatta dini olarak Hz. Peygamberin soyundan gelme şartını, Ehli Sünnet de Kureyşilik şartını ileri sürerek hak iddia etmiştir. Dolayısıyla sosyolojik olan bir durum teolojik açıdan değerlendirilerek bir ihtilafın çıkmasına zemin hazırlanmıştır.

2. Alevilerin Kuran Anlayışı, Algılayışı, Yorumu ve Uygulaması

Evrensel bir din olarak bütün insanlığa hitap eden İslam dininin özünde bir değişiklik olmasa da, birbirinden çok farklı özellik taşıyan coğrafi alanlarda bulunan Müslüman fert ve toplulukların onu anlama, yorumlama ve uygulama biçimlerine göre bir takım değişme ve farklılıklara uğradığı bilinmektedir (Arabacı, 2015:9). Kuşkusuz Sünni ve Alevi kimliğinin oluşumu, her iki grubun İslam'ı birbirlerinden farklı biçimde algılaması ve yaşaması, kısaca kendine has duruşları ile teşekkül etmiştir.

Kur'an'ın inişi ve İslam toplumunun oluşumu, tarihi bir ortamda ve sosyo-kültürel bir gelişim karşısında cerayan etmiştir. Kur'an bu duruma bir cevaptır. Kur'an, çoğunlukla somut tarihi olaylar içerisinde karşılaşılan belli sorunlara cevap teşkil eden ahlaki, dini ve toplumsal hükümleri içermektedir. Başka bir anlatımla aşkın bir referansa dayanan İslam, beşeri alana inişi ve yorumlanmasıyla tarihsel ve kültürel bir özellik taşıdığından, dinin sosyal yapısı türetilmiştir ve onun asıl karakterini ortaya koymamaktadır. İbn Teymiyye'nin belirtmesiyle din, salt vahiy anlamında "münzel", yorumlanmış haliyle "müevvel", insanların çeşitli yaklaşımlarıyla bozulmuş olması yönünden "mübeddel" dir. Dolayısıyla münzel olan din her zaman evrenselliğini korusa da, müevvel ve mübeddel din, tarihsel ve sosyolojik bir durum arz etmektedir (Arabacı; 2015: 18).

Kur'an'ı anlama söz konusu olduğunda nesnel durumun yani mesajın / metnin hitap ettiği dış çevre ve o çevrenin sahip olduğu sosyo-kültürel ortam önemlidir. Çünkü Kur'an Allah'ın, Peygamberin zihni vasıtasıyla tarihi bir duruma verdiği cevaptır. Boşluğa değil, somut bir duruma hitap eder. Birey, içinde bulunduğu topluluğun dilini konuşup, grubun düşündüğü gibi düşündüğünden ve bu düşünce biçimleri tarihsel/toplumsal koşullarda kolektif eylem bağlamında anlam kazandıklarından insanlar da, Allah'ın iradesinin bugünkü tarihsel/toplumsal dışa vurumu olan Kur'an'ı, kendi toplumsal durumlarına göre farklı yorumlayacaklardır. Diğer taraftan topluluğun epistemik cemaatlerinin kutsal metinlere dayalı olarak üretmiş oldukları dini bilgiler/düşünceler bağlı oldukları toplumsal yapılarla ilişkili olduklarından dinin epistemik/teorik olarak farklılaşması da kaçınılmaz olmaktadır. Alevilerin özü itibarıyla dinsel metinlerin batini yorumlarını benimsemesi onların toplumsal yapılar içerisinde öğrendikleri epistemik bilgilerle alakalı bir durumu yansıtmaktadır. Yine Kuran'ın Hz. Ömer, Hz. Osman ve özellikle de Maviye ile Yezit zamanında değiştirildiğine ve birçok ayetinin yok edildiğine inanmaları da bu durumla alakalıdır.

Hicri II.velll. asırlarda mutassavvıfların ortaya koyduğu, kaynağı Kur'an ve Hz. Peygambere dayanan marifet ve muhabbet merkezli din telakkisini benimseyen Aleviler, dini nasların Batini ve Hurufi anlayışla yorumlanması gerektiği fikrini savunmuşlardır. Kur'an'ın asıl ruhunu temsil ettiklerini ileri süren Alevi-Bektaşiler, Sünni ulemayı özden uzaklaşmış olmakla, kuru şekilcilikle suçlamışlardır. Aleviler, insana verilen değerden dolayı insanı (Hz. Ali şahsında) "Telli Kur'an" veya "Kur'an-ı Natık" olarak adlandırırılar. Onlara göre var olan her şeyin ilim ve esrarı Kur'an da olup, Kitab'ın ve kainatın esrarı ise hem Kitab'ın hem de kainatın özü ve özeti olan insandadır. Fakihlerin biçimci din anlayışının bir uzantısı olan Sünni ulema ise dinin özüne yöneldiklerini söyleyen, dini sembol ve şekilleri terk eden bu insanları, dini teklifleri terk ve yasaklara karşı gelmekle suçlamışlardır. Onlara göre İslam mesajının özünü, ibadet merkezli bir din anlayışı oluşturur. Bu din anlayışının temel göstergesi, namaz, oruç, zekat ve

hac ibadetlerinden oluşan şekli dindarlıktır. Bu anlayışa göre, insanlar ne kadar fazla ibadet yaparsa, ne kadar meşakkat çekerse, ne kadar çok hacca giderse, ne kadar fazla namaz kılarsa o kadar iyi Müslüman olur ve daha çok sevap alır (Kutlu, 2008: 42). Fazlur Rahman'ın da belirttiği gibi başlangıçta, itidal, arabuluculuk ve birleştirme iddiasıyla ortaya çıkan ve ilk dönemlerde bu özelliği ile etkili olan Sünni anlayış, sistemlerinin içeriğinin tamamen gelişmesinden sonra, bizzat kendileri otoriter, katı ve hoşgörüsüz olmuşlardır. Birleştirici ve karşıt unsurları bünyesinde eritici bir güç olmaya devam edeceği yerde, tüm reddedici ve dışlayıcı tavırlarını göstermiştir (Fazlur Rahman, 1995:100). Dini nasları anlama ve yorumlama yöntemine dayanan bu zıtlaşmaların tarihsel süreçte Sünni-Alevi farklılaşmasına yol açtığı bilinmektedir. Zaten toplumun kendi iç dinamikleriyle çatışan, sorunlarına cevap vermeyen bir yorumun kabul edilmesi o topluluğun kendini kültürel bir boşlukta hissetmesini sağlayacağından beklenen bir durum değildir.

3. Sünniliğin Devlete Hâkim Olmaya Başlaması

Osmanlı Devleti'nin kuruluşu döneminde Anadolu kentlerindeki en önemli ve yaygın tarikatlar, Mevleviye, Rıfaiye, Halvetiye tarikatlarıydı. Dinsel siyaset konusunda Sünni bir politika uygulayan Anadolu Selçuklularının kentlerinde oluşan ve gelişen bu tarikatlar, Sünni nitelikteydiler. Bu kent kökenli tarikatlar genellikle mevcut sosyal ve siyasal düzenini korumaya çalışmışlardır. Fakat Osmanlı sosyal yapısına asıl biçim veren tarikatlar, kaynağı kısmen Yeseviye ve kısmen de Kalenderiye tarikatlarına dayanan heterodoks tarikatlardır. Bu tarikatların "Abdal", "Baba" ve benzeri tüm isimleri, farklı giyim-kuşamları ve davranışlarıyla Sünni anlamda dini değerlere fazla uymayan tutum ve davranışları vardı. Heterodoks bir görüntü veren bu tarikat mensupları, gelenekleri ve coşkun yaşayışlarıyla eski Türk Şamanizmini andırmaktaydılar. Anadolu'daki Türkmen geleneklerinin değişik yöresel geleneksel değerler manzumesinden doğan Babailik, Yeseviye, Kalenderiye ve Haydariye gibi çeşitli heteredoks gruplar (Ateş, 1991:150), Barkan'ın deyimiyle "kolonizatör Türk dervişleri" kurdukları zaviyelerle Anadolu'nun İslamlaşmasını ve Türkmenleşmesini sağladıkları gibi, hudut boylarında da gaza, ibadet ve hayır ruhunu canlı tutarak Anadolu'da siyasi birliğin oluşmasına da hizmet etmişlerdir.

İşte heteredoks grupların sahip oldukları serbest ve Hurufi meyilli bu din anlayışı, Osmanlı Devleti'nin kurumlaşma ve merkezileşmesine paralel olarak, Fatih Sultan Mehmet'ten itibaren değişmeye başlamış Yavuz Selim'e gelince kadar da koyu Sünni bir zihniyete dönüşmüştür (Ortaylı, 2007: 52). Özellikle XV. Yüzyılda, I. Beyazıd döneminden itibaren Sünni İslam ve klasik İslam kültürü, devletin merkezileşme politikası bağlamında giderek güçlenmeye başlamıştır

(Günay, 2003: 38). Sünnilik çatısı altında değerlendirilen Nakşilik, Kadirilik ve Mevlevilik gibi tasavvuf oluşumlu tarikatların ve de Şeyhülislamlığın İslam öncesi Türk inanışlarına ve uygulamalarına mesafeli duruşları, zaman zaman onları bidat sayışları da farklılaşmanın sebeplerindedir (Küçük-Küçük, 2011:121).

C. Sosyo/Kültürel Nedenler

Türklerin sosyal yaşam olguları ve toplumsal algıları, din anlayışlarının oluşmasında ve şekillenmesinde etkili olan unsurlar arasındadır. Dindeki farklılıklar sadece dindeki düşünce ekollerinin varlığından, düşünce ve yorum farklılıklarından oluşmaz. Bunun yanında toplumsal bazı farklılıklar da dini alandaki farklılaşmalara neden olmaktadır. Başka bir deyişle dini farklılığın nedeni olarak toplumsal bağlam ya da konum bağımsız değişken olarak işlev görmektedir (Arslan, 2013:7). Kültürel bir varlık olarak insan, toplumsallaşmayla beraber, içinde yer aldığı toplumun kültürel kodlarını içselleştirerek varlığını devam ettirir.

Sosyolojik olarak ortaya çıkan bu kültürel kodlar, bir taraftan toplumu oluşturan organların farklılaşması, diğer taraftan değerlerin ve fikirlerin farklılaşması şeklinde tezahür etmektedir. Değerlerin ve fikirlerin farklılaşması da akidevi bir mesele olmayıp, farklılaşmanın olduğu ortamdaki kişi ve grupların kendi tarihsel/mekansal koşulları içinde oluşan epistemolojilerinin bir yansımasıdır. Özellikle geleneksel dönemdeki hayat formları, grubun veya toplumun yaşamlarının devam ettirilmesinde önemli belirleyiciler olmuştur (Kala, 2007:9). Aleviler kırsal alanda hayat süren, kendi içine kapalı, tabii ekonomi ve insan ilişkilerinin hakim olduğu, cemaat özelliklerinin üretilip tüketildiği, sosyo-kültürel yapının içerisinde hayat sürdürürken, Sünniler ise daha çok şehir hayatına bağlı meskun bir hayat yaşamışlardır. Böyle bir hayat tarzı onların dinsel yaşayış ve inanışlarını belirlemiştir. Kırsallık ve kentlilik ayrışımı, temelde inanç normları, değerler sistemi ve kültürel yönelişlerde gözlenen gerçeklerin bir yansımasıdır. Her grup, kendi bakış açısından dünyasını yorumlamaktadır (Türkdoğan, 2003:157).

Türkiye Aleviliği ve Alevi kimliğinin oluşumunda merkezi konum Ahmet Yesevi'dir. Gerek Hacı Bektaş'ın hocası olması, gerekse Türk boyları arasında Ali merkezli İslami anlayışı geçmiş kültürlerine uygun olarak öğretmesi, Ahmet Yesevi'yi önemli kılan faktörlerdir. Yine Melikof'a göre, birbirine taban tabana zıt, iki tarikat, doğuda Nakşibendilik, batıda Bektaşilik, gelenekte Yeseviliğe bağlansalar da, Pir-i Türkistan diye anılan Ahmet Yesevi, doğrudan doğruya aralarında yetiştiği ve dillerini konuştuğu göçer bozkır insanına seslenmektedir (Melikoff, 2009: 40). Bu önemli bilgiden de anlaşılacağı üzere aynı tarihsel kökene sahip bulunan Alevilik ve Sünnilik arasındaki farklılaşma, ilk etapta yerleşim

yerlerine ve üretim ilişkilerine bağlı olarak, bölge insanların sosyo-ekonomik ve kültürel yapısı tarafından şekillenmiştir.

Nitekim İbn Haldun da toplumlardaki çeşitliliğin sebebi olarak, geçim tarzlarındaki farklılıkları (üretim şekilleri, iktisadi koşullar) göstermektedir. Dolayısıyla geçim kaynağı nedeniyle göçebe olan veya yerleşik olan bir toplum din, ekonomi, eğitim, sanat, güvenlik, mimari, edebiyat, müzik, giyim ve barınma gibi toplumun temel yapısını oluşturan alanlarda farklılıklar sergileyecektir (Arslan, 2013: 13).

Emeviler, İslam'ı Arap kalıbına döküp diğer kavimleri mevali nitelemesi ile dışlayınca hem gerçek İslam'ı yaşamak hem de kültürel kimliğini korumak isteyen halk toplulukları, itildikleri noktada ve yönde yollarını ayırmakta sakinca görmediler. Arapça metinleri öğrenmekte ve ezberlemekte zorluk çeken ve eski dinlerinde var olup da bilinçaltılarında korudukları unsurları terk etmemiş olan insanlar, kuşaktan kuşağa aktardıkları hikâyelerin duygu yüklü ortamını ve kut-sallaştırdıkları ritüelleri içine girdikleri yeni dine taşıyarak manevi dünyalarını inşa ettiler. İşte Yesevi kültüründen gelen göçebe Türkmenler hem Sünni geleniğin biçimselliğinden sıkıldıkları hem de gündelik hayatlarında alışageldikleri ilişki kalıplarını ilahi menşeli ve ahlaki buldukları için kendilerini Alevi diye tarif ettiler.

Anadolu uzun zamandır yerleşik hayata geçmiş, okuma yazma bilen, gelişmiş bir kültür seviyesine sahip şehirli Türklerle, yazılı kültürle tanışmamış göçebe ve köylü Türk boylarına ev sahipliği yapmıştır. Bu iki topluluk arasındaki sosyo-ekonomik ve kültürel fark, onların İslam'ı anlayış, yorumlayış ve yaşayışlarına ister istemez etkilemiştir. Yeni dininin esaslarını ve kurallarını ana kaynaklardan öğrenme imkanına sahip bulunanlar arasında Ehl-i Sünnet İslam anlayışı yayılıp gelişirken, bu imkanlardan yoksun olanlar arasında da halk İslamlığı diye adlandırılan, Alevilik inancı yayılmıştır. (Efe, 2005:309). Bir bakıma kırsal kesimde kitabi bir dinselliği sürdürmenin sosyolojik zorluğu Türkmenler arasında kendini göstermiştir. Bilindiği gibi M. Weber, dünya dinlerinin esas itibari ile entelektüel olan taleplerinin halka tam anlamıyla hitap edemediğinin, bununla birlikte bir dini dünya dini yapan şeyin, o dinin köylü veya kentli halk kitlelerinin, hatta değişik meslek gruplarının değişik düzeylerdeki rasyonalizmlerini veya irrasyonalizmlerini gözetken değişik versiyonlarını üretebilme kabiliyeti olduğunu belirtir. Nitekim, Weber'e göre dünya dinleri olarak bilinenlerin hiçbiri hedef kitlelerine ulaşabilmek için başlangıçtaki iddialarında fazla ısrarcı olmamışlardır (Aktay, 2011: 20).

D. Ekonomik Nedenler

Sünni ve Alevi gruplar inanç ve kültürel özellikleriyle genelde ortak değer ve kimlikleri paylaşmalarına rağmen, uzun bir zaman diliminde gelişen çeşitli olay

ve olguların etkisinin yanında özellikle 13. yüzyıldaki Köseadağ Savaşı'ndan sonra Anadolu'da iktisadi yapıda baş gösteren buhran, gruplar arasında mesafenin açılmasını derinden etkilemiştir. 1260'lı yıllardan sonra Moğollara karşı başlayan isyanlar, uç beylerinin merkeze itaat etmemeleri, Selçukluların Moğollara taahhüt ettiği vergileri verememesi, paranın değerinin düşmesi ve İlhanlılardan alınan borçlar Anadolu'daki iktisadi düzeni felç etmiştir (Akdağ, 2014: 40). Ayrıca bu gelişmelere paralel olarak Moğollara karşı mücadele ve diğer devletlerarasındaki savaşlar toprak sistemini de derinden etkilemiştir. Tarlaların boş kalması, ürünlerin hasara uğratılması, kuraklık ve çekirge afeti ülkede açlık ve sefaleti beraberinde getirmiş, köylünün ümidini kırmıştır. Bu dönem ülke için bir buhran dönemi olmuştur. Ortaya çıkan bu siyasi ve ekonomik nedenli gelişmeler farklılaşmanın oluşmasına neden olmuş, gruplar arasında mesafenin açılmasını sağlamıştır (Sinanoğlu, 2008: 26).

Anadolu'da Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde devlete karşı birçok isyan meydana gelmesine rağmen, bunlardan sadece Anadolu Selçuklular zamanında ki Babailer (1239-1240) ve Osmanlı döneminde ki Şeyh Bedreddin (1416) Sünni İslam dışı çevreleri arkalarına alarak kitlesel inanç hareketlerine dönüşebilmişlerdir. Özellikle bir Şaman dedesinin çıkardığı Baba İlyas ayaklanması, Anadolu'da Aleviliği toparlayan en önemli çıkıştır. Bu ayaklanma kökende Anadolu'ya ilk gelen ve kentlere yerleşen Türklerle sonradan gelip göçebe yaşamını sürdüren Türkler arasındaki ekonomik savaştan kaynaklanmaktadır. Anadolu Selçuklu Devleti'inde yeni gelen göçmenler kırsalda sürülerini otlatıp, yerleşiklerin ekili topraklarına da zarar vermeye başlayınca, kentlere, köylere yerleşenlerle bu göçebe Türkmenler arasında çıkar çatışmaları başlar. Devlette yeterince İslam'ı bilmeyen ve İslam'ın ilkelerini uygulama olanaklarından yoksun olan bu göçebe toplulukları bırakıp yerleşik düzenden yana olanların yanında yer alınca büyük bir halk ayaklanması çıkar (Bozkurt, 2006:230). Bu anlamda Babailer isyanı, özellikle Orta ve Güneydoğu Anadolu'da konar-göçer halde yaşayan Türkmenlerle Selçuklu yönetimi arasındaki sosyo-ekonomik çatışma zemininde gelişen bir toplumsal ayaklanma olarak tarihteki yerini almıştır (Ocak, 2011:261). Fakir Türkmenlerin yaşadıkları ekonomik zorluklar ve bunların yönetime yaklaştırılmamaları ve dolayısıyla yönetime yabancılaşmaları ayaklanmanın başlıca etkenleri olsa gerektir. Merkezi yönetimin koyduğu ağır vergiler Türkmenler için büyük bir yük oluşturuyordu. Anadolu'da oluşan göçebe ve yerleşik topluluklar arasında otlak, kışlak anlaşmazlığı yaşanırken, eğitilmiş kentli ve eğitimsiz köylü zümreler arasında büyük farklar oluşmaya başlamıştır (Canpolat, 2011: 33).

Celali Ayaklanmaları, vergi yükü altında ezilen, toprakları ellerinden alınan, toprağı olmayan ve geçim sıkıntısı çeken vb. grupların çıkardıkları Anadolu'daki en büyük isyan hareketlerindedir. 16. ve 17. yüzyıllarda Anadolu halkının

tepkisinin genel adı olarak kabul edilen “Celali Ayaklanmaları”nın (Şeyh Celal, Baba Zünnun, Kalender Çelebi ve Karayazıcı) önemli nedenlerinin başında daha önce devlet tarafından tanınan mali gelirlerin isyan eden liderlerden geri alınması ve köylülerin bazı yöneticilerin baskıcı sömürülerine tepki vermeleridir. Bu isyanların en önemli sebebinin mezhepsel olmaktan çok ekonomik olduğunu Şeyh Celal Ayaklanması’ndan (1517) bahseden kaynakların, Şeyh Celal’in "yoksul insanların, topraksız köylülerin, ağır vergiler altında ezilenlerin hayatını düzeltmek, onlara mutluluk getirmek için" isyanı çıkarttığını ve bu sözlere istinaden sürekli artan vergi yükü altından ezilen Türkmen grupların desteğini aldığını belirtmesinden anlayabiliyoruz (Gökbunar, 2007: 9).

Osmanlı Devleti’nde, vergi adaletine büyük önem verilmiştir. Fakat her devlette olduğu gibi vergilendirme alanında yetkilere sahip olanlar, zamanla bu yetkilerini suiistimal etmişler ve halka ağır vergiler yüklemişlerdir. Devlet teşkilatı yerine devletin yetkilendirdiği kişi ya da grupların vergi tahsilini gerçekleştirmesi ve bunların halk üzerinde keyfiyet ve baskı kurmaları isyan hareketlerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Çıkan isyanları sadece ekonomik sebeplere- ki isyanların çok farklı boyutları da vardır- dayandırmak mümkün değildir. Ayrıca tüm isyanları haklı nedenlere dayandırmak da söz konusu olamaz. Ancak Osmanlı Devleti’nde çeşitli dönemlerde uygulanan ağır ve adaletsiz vergiler ve bu vergilerin tahsilinde halka yönelik gösterilen kötü davranışlar (Aktan-Dileyici-Saraç, 2003: 16) toplumsal grupların farklılaşmasını da sağladığı tarihsel bir vakıadır.

E. Kalıp Yargılar

Toplumumuzda gerek Sünnilerin Alevilerle ilgili gerekse de Alevilerin Sünnilerle ilgili bilgileri daha ziyade kalıp yargılarla/önyargılarla bezeli kulaktan söylentilere dayalı olduğu hususu inkar edilemeyecek bir gerçektir. Grupların kimlik inşasında, öteki veya ötekileştirme önemli bir boyuttur. Her grup kendini tanımlarken bir ötekine ihtiyaç duymaktadır. Ancak böylece diğer grupla benzerliklerini veya farklılıklarını ortaya koyabilmektedir. İşte bu benzerlikleri ve farklılıkları ortaya koyan faktörlerden bir tanesi de kalıp yargılardır. Kalıp yargılar, insanlar tarafından genellikle grup içindekilerle dışındakileri ayırmak, kendilerini bir sosyal gruba ait hissetmek ve benlik saygılarını artırmak için kullanılır. Bir anlamda sosyal gerçekliği kabaca şematize etmeye yarayan, insanın gerçekliğe ilişkin sosyal ve zihinsel temsillerini biçimlendirme işlevi gören, belirli bir objeye ya da gruba ilişkin bilgi boşluklarını dolduran imgelerdir de denilebilir. Yani farklı gruplara üye olan bireyler birbirleriyle karşılaştıklarında, kendini olumlu değerlendirmek için kendi gruplarının diğer gruplardan daha üstün olduğu düşüncesine kapılırlar ve buna göre hareket ederler (Aydın-Genç, 2014:172).

Toplum arasında yaygınca paylaşılan anlatılar, etnik, dini ve mezhep kökenli kimliklerin oluşumu ve dönüşümünü önemli ölçüde etkilemektedir.

Tarihsel süreç içerisinde, Sünni ve Alevi grupların kendi kimliklerini koruma arzuları, onların birbirlerini genelde olumsuz niteliklerle vasıflama, ön yargılarla mahkum etme ve katı sosyal mesafelerle dışlama eğilimi göstermesi, onların birbirlerine sürekli kuşku dolu gözlerle bakmasına sebep olmuştur. Sünni ve Alevi kimliğinin oluşumu, her iki grubun İslam'ı birbirinden farklı biçimde algılaması/yaşamaması ve kendine has duruşları ile teşekkül etmiştir. Bu süreç, zihinsel anlamda sosyal gruplama ile duygusal anlamda sosyal kıyaslamasının doğal bir ürünü olduğundan, önce biz ve onlar kategorik ayırımı ortaya çıkmış ve bu ayırım tarihsel, dinsel ve sosyo/kültürel gerekçelerle temellendirilmiştir (Yapıcı, 2009: 52).

Aleviler hakkında kullanılan "dinle fazla ilgilenmezler (abdest almazlar, namaz kılmazlar, oruç tutmazlar, hacca gitmezler, zekat vermezler), içlerine kapalı ve gizlilik içinde yaşarlar, içkicidirler, değişik inançlıdırlar, materyalisttirler, Marksisttirler, gusül abdesti konusunda hassas değildirler, camiye gitmezler, gizli merasimler yaparlar, ahlaksızdırlar, pistirler, tavşan eti yemezler, Alevilerin Müslüman olmaları için önce Hıristiyan olmaları gerekir" kalıp yargıları ile Alevilerin Sünniler hakkında kullandıkları "Yezid, Yezidin torunları, sakallılar, namazlılar, yobazlar, bağnaz, çağdışı, Mervan, Muaviye" (Efe, 2005:310)-312) gibi kalıp yargılar iki kesim arasında farklılaşmanın açılmasını sağlamıştır.

Sonuç

Alevi-Sünni farklılaşması, sadece teolojik olarak belirlenen bir olgu olmayıp, din-toplum ilişkilerine dayalı olarak yüzyıllardan beri farklı etkenlerin bir araya gelmesiyle oluşan bir olgudur. Bu farklılaşma, ortaya çıktıkları siyasi, sosyal ve ekonomik şartların ürünüdürler. Yani gerek Sünnilik ve gerekse de Alevilik önce doğdukları dönemin düşünce kalıbı veya o döneme mahsus İslam'ın anlaşılma biçimleridir. Zaten sosyal olaylar, olgular ve oluşumlar, hiçbir zaman tek bir sebebe indirgenemez. Her olayda, mutlaka birden çok etkin sebep vardır. Aynı tarihsel köklere sahip Alevilik ve Sünnilik, birbirlerinden farklı kültürel kodlar oluşturmuşlardır. Bu dini-sosyal olgunun meydana gelmesinde tarihi, sosyo-ekonomik ve kültürel etkiler belirleyici olmuştur.

Alevi ve Sünni farklılaşmasında, geçmiş yaşantılar, teolojik boyutun birikimleri ve yerleşim yerlerine uygun üretim ilişkilerinin yanında, İslam'la farklı biçimlerde etkileşim süreçleri yaşamış olan boyların; ilk olarak dini anlayışları ve yorumlarında İslam'ın farklı yönlerine vurgular yapması ve sonuç olarak da seçilen bu dini biçimin tarihsel süreçte siyasal iktidar ve mücadeleleri, yerleşim yerinin demografik ve coğrafi özellikleri; modern süreçte de sınıf ve ideolojik

tutumlar gibi olgularla oluştuğunu görmekteyiz. Sünni ve Alevi gruplar inanç ve kültürel özellikleriyle genelde ortak değer ve kimlikleri paylaşmalarına rağmen, uzun bir zaman diliminde gelişen çeşitli olay ve olguların etkisi ile özellikle de 16. yüzyılda ortaya çıkan siyasi ve ekonomik nedenli gelişmeler farklılaşmanın oluşmasına neden olmuş, gruplar arasında mesafe artmıştır.

İslam tarihinde Alevi-Sünni farklılaşmasının başlangıcı halife seçimi, doruk noktası ise halifelik oyunlar ile Hz. Ali'den alınması ve Kerbela'da Hz. Hüseyin'in ve arkadaşlarının şehit edilmesidir. Emevilerin yönetim dönemi ve özellikle Yezid'in halifelik ile Ehl-i Beyt'e karşı şiddeti artan zulüm, Müslümanlar arasında ayrışmanın temel sebeplerindedir. Emeviler'in Ehl-i Beyt'e karşı zulümü ve Kerbela olayı, Türkler arasında da etkisi günümüze kadar gelen farklılaşmanın başlangıcı olarak görülmektedir. Ancak asıl farklılaşma, Çaldıran Savaşı olayı ve Kızılbaşlıktaki anlam kaymasıdır. Anadolu'daki Alevi-Sünni farklılaşmasının tarihsel temelleri, Anadolu Selçuklular dönemindeki Babai ayaklanması, Osmanlılar dönemindeki Şeyh Bedrettin, Şah Kulu isyanları ile Yavuz Selim-Şah İsmail arasındaki mücadele ve Çaldıran savaşının sonuçları ile Yeniçeri Ocağının kapatılmasına dayanmaktadır.

Yine Sünni ve Alevi kimliğinin oluşumu, her iki grubun İslam'ı birbirinden farklı biçimde algılaması/yaşaması ve kendine has duruşları ile teşekkül etmiştir. Bu süreç, zihinsel anlamda sosyal gruplama ile duygusal anlamda sosyal kıyaslamaların doğal bir ürünü olduğundan, önce biz ve onlar kategorik ayırımı ortaya çıkmış ve bu ayırım tarihsel, dinsel ve sosyo/kültürel gerekçelerle temellendirilmiştir.

Notlar

- (*) Doç. Dr., Tunceli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü.
E-Posta: erdal yıldırım@tunceli.edu.tr

Kaynaklar

- Akdağ, Mustafa, *Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2014.
- Aktay, Yasin, *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı-İslam Protestanlığı ve Alevilik*, İletişim Yayınları, İstanbul 2011.
- Aktan, Coşkun Can-Dileyici, Dilek -Saraç, Özgür, "Osmanlı Tarihinde Vergi İsyanları II", Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, Yıl: 2003, C. 8, S. 1, (ss.1-25).
- Alkan, Mustafa, "Hacı Bektaş-ı Veli Tekkesine Nakşibendi Bir Şeyhin Tayini: Merkezi Bir Dayatma ve Sosyal Tepki", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 2011/57, (ss.213-223)
- Atalan, Mehmet, "Hz. Muhammed'in Vefatından Sonraki Hilafet Tartışmaları", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9:2 (2004), (ss.55-68).
- Arabacı, Fazlı, *Türkiye'de Tetiklenen Fay Hattı Alevi-Sünni Farklılaşması*, Ensar Yayınları, İstanbul 2015

- _____, *Aleviliğin ve Sünniliğin Sosyolojik Boyutları*, Etüt Yayınları, Samsun 2000.
- Arslan, Mustafa, *Sosyo-Dini Farklılaşma ve İslam*, Eski Yeni Yayınları, Ankara 2013.
- Ateş, Toktamış, *Osmanlı Toplumunun Siyasal Yapısı*, Filiz Kitabevi, İstanbul 1991.
- Aydın, Cüneyd-Genç, Ahmet, "Kur'an'ın Sunduğu Zihniyet Değişimine Karşı Bir Direniş Örneği Olarak Kalıp Yargı ve Ön Yargılar", *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 36, Samsun 2014, (ss.167-184).
- Bal, Hüseyin, *Alevi-Bektaşî Kültürü*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2002.
- Beşirli, Mehmet, "Yeniçeri Ocağı'nın Kaldırılmasından Sonra Tokat ve Çevresinde Güvenlik Sorunu", *Tarih İncelemeler Dergisi*, C.XVIII, S.1, Temmuz 2003, (ss. 15-43).
- Bozkurt, Fuat, *Çağdaşlaşma Sürecinde Alevilik*, Kapı Yayınları, İstanbul 2006.
- Büyükcan Sayılır, Şeyda, "Türkiye'de Konar Göçerlerin Sosyo-Tarihsel Yapıları", *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2013 Güz (19), (ss.23-38).
- Canpolat, Cemal, *Osmanlı'nın Manevi Temelini Oluşturan Gerçek, Dervişler-Babalar ve Bektaşî Dergâhları*, Markiz Yayınları, İstanbul 2011.
- Efe, Adem, "Alevi Sünni Farklılaşması ve Bütünleşmesi: Balıca Kasabası ve Sünnetçiler Köyü Örneği", *Uluslar Arası Bektaşîlik ve Alevilik Sempozyumu I*, SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, Isparta 2005, s. 310-312.
- Eğri, Osman, "Yeniçeri Ocağı'nın Manevi Eğitimi ve Bektaşîlik", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Cilt: VIII, sayı: 24, 2002, (ss.113-131).
- Ekinci, Mustafa, *Anadolu Aleviliği'nin Tarihsel Arka Planı*, Beyan Yayınları, İstanbul 2002.
- Ali Rıza Gökbnar, "Celali Ayaklanmalarının Maliye Tarihi Açısından Değerlendirilmesi", *Celal Bayar Üniversitesi İ.İ.B.F. Yönetim ve Ekonomi*, Cilt:14 Sayı:1, Yıl: 2007, (ss.1-24).
- Gölbaşı, Haydar, "Modernleşmeye Engelleyen Arkaik Bir Çatışma Sorunu: Alevi-Sünni Çatışmasının Arka Planı", *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, Cilt 9, Sayı 1, 2008, (ss.39-61).
- Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi Dersleri*, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri 1996.
- _____, "XV. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Sosyo-Kültürel Yapı, Din ve Değişme", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı:14, Yıl: 2003/1, (ss. 21-48).
- Gürsoy, Şahin-Kılıç, Recep, *Türkiye Aleviliği*, Nobel Yayınları, Ankara 2009.
- Kala, Arif, Sorgulama, Tepki, Uzlaş" Elazığ Alevileri Üzerine Alan Araştırması, Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisan Tezi, Kütahya 2007.
- Keskin, Mustafa, *Kentleşme Sürecinde Alevilik*, Özgün Ofset, İstanbul 2009.
- Kutlu, Sönmez, *Mezhepler Tarihine Giriş*, Dem Kitabevi, İstanbul 2008.
- _____, *Çağdaş İslami Akımlar ve Sorunları*, Fecr Yayınları, Ankara 2008.
- Küçük, Abdurrahman- Küçük, Mehmet Alparslan, *Türkistan'dan Türkiye'ye Alevilik-Bektaşîlik (Dinler Tarihi Açısından Bir Yaklaşım)*, Berikan Yayınevi, Ankara 2011.
- Küpelî, Özer, "Osmanlı-Safevi Münasebetlerine Dair Türkiye'de Yapılan Çalışmalar Hakkında Birkaç Not ve Bir Bibliyografya Denemesi", *Tarih Okulu*, Ocak – Nisan 2010, Sayı VI, (ss.17-32).
- Melikoff, İrene, *Hacı Bektaş-Efsaneden Gerçeğe*, (Çev. Turan Alptekin), Cumhuriyet Kitapları, İstanbul 2009.
- _____, "Bektaşîlik/Kızılbaşlık: Tarihsel Bölünme ve Sonuçları", *Alevi Kimliği* (Editörler: T. Olsson-E. Özdalga-C. Raudvere), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2010.
- Ocak, A. Yaşar, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İletişim Yayınları, İstanbul 2011.

Onat, Hasan, "Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine", *İslamiyat Dergisi*, Cilt 6, Sayı 3, Temmuz-Eylül 2003, (ss. 111-126).

Ortaylı, İlber, *Gelenekten Geleceğe*, Alkım Yayınları, İstanbul 2007.

Rahman, Fazlur, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1995.

Sinanoğlu, A. Faruk, "Yeniden Yapılanma Sürecinde Üst Kimliğin Belirginleşmesi: Sünnilik ve Alevilik", *Hikmet Yurdu*, Yıl: 1, S.2, Temmuz-Aralık/2008, (ss.25-35).

Türkdoğan, Orhan, *Türk Toplumunda Aydın Sınıfın Anatomisi*, Timaş Yayınları, İstanbul 2003.

_____, *Alevi-Bektaşî Kimliği*, Timaş Yayınları, İstanbul 1995.

Yapıcı, Asım, "İçimizdeki Öteki: Kimlik ve Ön Yargı Kısacasında Sünni-Alevi İlişkileri", *Dem Dergi*, Yıl:2 Sayı:6, 2009,(ss. 52-59).

Yar, Erkan, *Alevi-Bektaşî Teolojisi*, Öğrenci Kitap Kirtasiye, Elazığ 2007.

Zorlu, Cem, *İslam Tarihinde İlk İktidar Mücadelesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2014.

Necati KAYHAN (*) & Süleyman Ersin ÜNLÜ (**)

TÜRKİYE’DE SAĞLIK SEKTÖRÜNDE MOBBİNGE GÖTÜREN SEBEPLER VE MÜCADELE YOLLARI: GAZİANTEP SAĞLIK ÇALIŞANLARI ÖRNEĞİ

öz

Yıllardır kamu ve özel sektörde çalışma ilişkilerini ve iş gören performansını ciddi oranda olumsuz etkileyen mobbing’in son yıllarda batıda olduğu gibi ülkemiz yetkililerince artan oranda fark edildiği ve bu konuda çözüm arandığı gözlenmektedir. Ancak halen hukuki, psikolojik, sosyolojik vb birçok boyutu olan mobbing sorunu ile ilgili artmakta olan yakınmalar ve olgular sorunuyla mücadelenin kolay olmadığını göstermektedir. Bunun en büyük nedeni ise mobbing’in sebepleri, etkileri ve mücadele yöntemleri konusunda genelde henüz yönetici, iş gören, halk ve kurumlar yeterince bilinçlenmiş değildir. Çalışma şartlarındaki olumsuzlukların (stres, düşük ücret, iş yoğunluğu, bencillik vb) yanında, küreselleşmenin yol açtığı aşırı bireyselleşme, ahlak erozyonu ve kültürel kodlardaki kirlenme eğilimi mobbing ile mücadeleyi güçleştirmektedir. Soruna ilişkin ülkemizde son yıllarda başta yasal yönden olmak üzere çok boyutlu artan oranda önlemler gerçekleştirilmektedir. Ancak bütün bu çabalara rağmen çalışanını mobbing’e karşı korumak amaçlı proaktif önlem olarak; yaşamsal önem arz eden gerek kurumsallaşma, etkin yönetim modeli ve gerekse caydırıcı yasal önlemleri ihdas ve uygulama anlamında kaliteli bir çalışma ortamını yaşama geçiren işletme sayısının ülkemiz kamu sektöründe bile hala çok yetersiz olduğu

gözlenmektedir. Bu nedenle mobbing ile mücadelede ülkemizde izlenecek stratejinin etkinliği bakımından sorunu tanımlama veya veri tabanı oluşturmaya yönelik araştırmaların önemi yadsınmaz. Bu bağlamda mobbing sorununun çözümüne katkıda bulunmak amacıyla planlanan bu çalışmada Alo 170 verilerine göre, öncelikli risk alanı olarak belirlenen kamu sağlık sektörü çerçevesinde icra edilmiştir. Çalışma geniş bir literatür taramasının yanında ÇSGB Alo 170 bilgilerinin analizi, konunun uzmanları olarak gözlemlerimiz ve sınırlı imkanlar nedeniyle 60 kişilik bir Gaziantep devlet hastanesinde yapılan anket çalışması verileri üzerine inşa edilmiştir. Araştırmanın evreni Gaziantep Devlet Hastanesi Dr, Hemşire ve Diğer unvanlı sağlık çalışanları arasından seçilmiştir. Bu çerçevede tesadüfî örnekleme yoluyla, hedef kitlenin kısmen homojen olması hem de imkânların kısıtlı olması nedeniyle % 2 lik oranla seçilen sağlık görevlilerine sorunu tanımlamaya yönelik özel olarak hazırlanmış olan anketimiz uygulanmıştır. Ayrıca çalışmamızda literatür taraması olarak konuya ilişkin ülkemiz ve batıdaki güncel ve özgün çalışmalara yer verilmiştir. Sonuçta ise ülkemizdeki kamu sağlık sektörüne ilişkin mobbing'e ilişkin ortaya konan anket, gözlem ile güncel araştırma ve incelemelerin ışığında sorunun temel nedenleri değerlendirilmiş ve çözüm yolları tartışılıp ortaya konulmaya çalışılmıştır.

anahtar kelimeler

Mobbing Kavramı, Türkiye'de Sağlık sektöründe Mobbing, Nedenleri, Çözüm Yolları.

abstract

Causes Leading to Mobbing and Methods of Combat in Health Sector in Turkey: Gaziantep Healthcare Workers Sample

Mobbing having a negative impact on the labor relationships of all sectors and the performances of employees in Turkey is noticed more in recent years. The increasing complaints and cases related to mobbing with legal, psychological and sociological many dimensions show that the combat with mobbing will not be so easy. Researches show that high stress, overtime working, inadequate wage, work load that needs high responsibility create an available workplace for mobbing. In Turkey, a great many measures have been taken into actions with various dimensions. It is considered that the number of workplaces is inadequate in terms of performing a high quality medium on behalf of development and implementation of deterrent legal measures and institutionalization and effective management as a proactive measure. When it comes to the importance of encouraging studies, orienting to information and methods is undeniable. According to the Hello 170 line data, the study which was planned to contribute to the solution was limited to the health sector

considered to be risky areas. The study was constructed on Ministry of Labor Hello 170 line information analysis, our observations and a questionnaire data of 60 individuals performed at a state hospital in Gaziantep province, besides a literature review. As the target population was partially homogeneous and our opportunities were limited, a questionnaire aiming to define mobbing was applied to 20% of the staff selected by random sampling. Current and specific studies related to mobbing both in Turkey and in the West were included as a literature review. In the light of the questionnaires and current research and investigations related to mobbing in public health sector in Turkey, the causes of mobbing and ways of solutions were tried to be evaluated.

keywords

Mobbing concept, Mobbing in Health Sector in Turkey, Causes and Ways of solution.

Giriş

Küreselleşmenin getirdiği hızlı değişen yaşam koşullarından ötürü yaşamakta olduğumuz 21. yy stres çağı da denilmektedir. Çağımıza damgasını vuran modernizm, nimetlerinin beraberinde külfetlerini de getirmektedir. Bu dönüşüm sürecinin yol açtığı olumsuzlukla özellikle çalışma koşullarını da güçleştirmek suretiyle (iş yükü, uzun çalışma saatleri, düşük ücret, iş güvencesinin olmayışı, bireyselleşme vb.) çalışanların yaşam kalitesini tehdit etmektedir. Günümüzde özellikle az gelişmiş ülkeler olmak üzere bütün insanlık, tırmanan bu gibi farklı nitelikteki psiko-sosyal sorunlarla baş etme mücadelesi vermektedir. Bunlardan bir tanesi de psikolojik tacizdir. Psikolojik şiddet (mobbing); taciz, rahatsız etme ve kötü davranış yoluyla herhangi bir kişiye yönelen ve kişiyi iş yaşamından dışlamak amacıyla, kasıtlı olarak yapılan saldırılar olarak tanımlanmaktadır. Psikolojik şiddet, kalıcı psikolojik ve psikosomatik etkiler bırakabilmesi bakımından fiziksel şiddetten daha tehlikeli olabilmektedir (Davenport ve ark. 2003; Westhues, 2002). Kişilik haklarına saldırı olarak da tanımlanan mobbing fenomeni sadece kişiye zarar vermekle kalmamaktadır. Sonuçları itibarıyla maruz kalınan çevredeki kişi ve kurumların yanında bütün toplum için maddi ve manevi yönden çok tahrip edici olabilmektedir. Esasında Türkiye’de mobbing sorunu çok eskiye dayanmakla birlikte yıllarca göz ardı edilmiş, çok fazla ciddiye alınmamıştır. Bunun bir sebebi de çok yüzlü karmaşık nitelik arz eden sorunun makro boyutlu kök nedenleri ile yüzleşmekten kaçınmak isteği olabileceği de düşünülebilir. Bu yüzden belki soruna uzun yıllar daha ziyade münferit, kişiler arası anlaşmazlık gözüyle bakılmış ve adeta bu gibi olaylar halı altına süpürülmüştür. Ancak 2000’li yıllardan sonra mobbing mağdurlarının sayısının hızla artması kamuoyunun dikkatini çekmeye başlamıştır. Gerçekten 2000 yılından

sonra mobbing olaylarının yaygınlaşması sonucu işçi sağlığı ve iş güvenliği, sinerji ve çalışma barışını tehdit eder hale dönüştüğü yetkililerce fark edilip risk olarak değerlendirilmeye başlanmıştır. Nitekim günümüzde mobbing mağduru olduğunu iddia ederek dava açan kişi sayısının, en az boşanma davaları kadar arttığı gözlenmektedir. Ülkemizde mobbing yüzünden antidepresan ilaç kullananların sayısı da gün geçtikçe artmaktadır (Gün, 2011). Belirtilen nedenlerle 2009 yılından sonra artık Türkiye’de mobbing ile başa çıkmak adına çok çeşitli araştırmalar icra edilmekte ve mücadele stratejileri geliştirilmektedir. İlgili araştırmalar özetle: Şiddetin, toplumda ve işyerlerinde yaygın bir halk sağlığı sorunu ve mesleki tehlike olduğunu, işyeri şiddetinin ve saldırganlığının, insan ilişkilerini, birliği, dirliği, kurumsallaşmayı virüs misali sinsice toplumun tüm kurumlarını tahrip eden bir hastalıklı davranış biçimi olması bakımından mücadele edilmesinin önemi vurgulanmaktadır. Gerçekten son yıllarda kamu düzeyi, sinerji ve çalışma barışını tehdit eder hale dönüştüğü fark edilen mobbing ile başa çıkmak adına bugün ülkemizde konuya ilişkin çok çeşitli araştırmalar icra edilmekte ve mücadele stratejileri geliştirilmektedir. Konuya dair çerçevesi belirlenerek mercek altına alınan bu çalışmanın hareket noktası ise yapılan ön araştırma bulgularından kaynaklanmaktadır. Nitekim bu bağlamda, incelenen Alo-170 hattı ve diğer ilgili ulusal ve uluslararası araştırmaların sonuçları, en fazla riskli alanlardan olarak kamu sağlık sektöründeki mobbing fenomenini ön plana çıkarmıştır. Belirtilen nedenlerle belirlenen konuya ilişkin planlanan bu makalede önce kavramsal çerçeve ortaya konmuş daha sonra riskli alan olarak görülen Gaziantep’teki Kamu Hastanesinde yapılan bir anket çalışması örneklem bulguları ışığında sağlık sektöründeki mobbing’e ilişkin neden, sonuç ve çözüm önerileri üzerinde durulmuştur.

Kavramsal Çerçeve

Çalışma yaşamında mobbing kavramı ilk kez, 80’li yılların başında İsveçli endüstri psikoloğu Heinz Leymann tarafından kullanılmıştır. Leyman’ın tanımlamasıyla mobbing bir psiko terördür ve nedeni, düşünce ve inanç ayrılığından tutun da, kıskançlık ve cinsiyet ayrımına kadar her tür faktör olabilir. Leymann, “mobbing”in, bir veya birkaç kişi tarafından, diğer kişi veya kişilere, sistematik biçimde düşmanca ve ahlak dışı uygulamalarla ortaya çıkan “psikolojik şiddet” veya “psiko-terör” olduğunu vurgulamaktadır. Leymann göre “mobbing”; çalışanlar arasında veya üstler ile çalışanlar arasındaki çatışma yüklü iletişim olarak tanımlanmaktadır (Leymann-1990). Mobbing kavramının Batı literatürüne yeni giren bir kavram olması nedeniyle, Türkçe karşılığı konusunda henüz bir netlik bulunmamakta ve Türkçe literatürde bir terminoloji sorunu yaşanmaktadır. Mobbing üzerine araştırma yapanlar Türkçe’de mobbing olgusunu bir tek sözcükle ifade etmek yerine kavramı; “duygusal taciz”, “psiko-terör”,

“psiko-şiddet” ve çalışanı işyerinde “yıldırma”ya yönelik her tür psikolojik saldırı anlamında kullanılmaktadır. Türk Dil Kurumu, mobbing kavramının karşılığı olarak “bezdiri” kelimesini belirlemiştir (<http://www.tbmm.gov.tr/komisyon>). Manevi şiddet diye adlandırılanlar da bulunmaktadır. Uluslararası terminolojide işyerlerindeki benzer eylemleri ifade etmek için “bullying”, “work of employee abuse”, “mistreatment”, “emotional abuse”, “victimization”, “intimidation”, “verbal abuse”, “horizontal violence” gibi kavramlar kullanılsa da en yaygın kullanılan terim mobbing’tir (Mobbing’le Mücadele Sempozyumu Kapanış Bildirgesi, TOBB-2011). ABD’de “bullying” kullanılırken AB’de sıklıkla mobbing kullanılmaktadır. Son yıllarda, özellikle gelişmiş ülkelerde çok yaygınlaşan mobbing, sosyoloji ve hukuk başta olmak üzere çeşitli alanlarda disiplinler arası çalışan bir konu haline gelmiştir. Mobbing bir iş yerinde fail (zorba), mağdur ve seyirci üçlüsü arasında yaşanan kasıtlı tekrarlanan etik dışı olaylardır. Araştırmalara göre işyerinde duygusal terör uygulayan yöneticiler, baskıcı, otoriter ve totaliter kişilik yapısına sahip insanlardır ve kendi fikirlerini zorla kabul ettirmek isterler. Kesinlikle eleştiriye kapalıdır ve farklı düşünceye toleransları yoktur. Mobbing’e maruz kalan kişilerin çalışma hayatlarında zeka, dürüstlük, yaratıcılık, başarı gibi bir çok olumlu özellik gösteren duygusal zekası yüksek kişiler oldukları ortaya konmuştur (a.g.e, 2011).

Mobbing sorununun kaynağı aile ortamındaki şiddetten başlamaktadır. Aile içi taciz davranışlarına maruz kalan çocuklar bu sendromu başta işyeri olmak üzere toplumun her alanına dalga dalga yayma riski taşıyabilmektedirler. Kişi ve kurumlardan ise tekrar aileye şiddet yansımak suretiyle olgu kısır döngüye dönüşmekte, kuşaktan kuşağa şiddet aktarılmaktadır. Bu şiddet kültür sarmalının başta toplumun temel taşı olan aile olmak üzere ülkedeki barış ve birlik ruhunu tehdit etmesi kaçınılmaz olmaktadır (Wyatt ve Hare, 1997: 12). Belirtilen çerçevede mobbingin diğer nedenlerini de ana başlıklar altında gruplandırmak gerekirse:

Bireysel Nedenler: Kişilik özellikleri, duygusal zeka yoksunluğu, sosyal beceri eksiklikleri, aşırı bireysellik ve fiziksel kusurlar vb etkenler.

Örgütsel Nedenler: Liderlik, örgüt kültürü, örgüt iklimi, iletişim, iş nedenli stres faktörleri (Zapf, 1999).

Çevresel nedenler: Yoksulluk, işsizlik, siyasi istikrarsızlık, antidemokratik yönetim, küreselleşme, çevre kirliliği, yetersiz güvenlik vb. sayılabilir (Aytaç vd., 2011).

Mobbingin Genel Belirtileri

Mobbing’in, diğer adıyla psikolojik tacizin sınırlarını çizmek oldukça güçtür. Somet olayın bizatihi özelliklerine göre, hangi tutum ve davranışların mobbing

kapsamında olup olmadığına karar verilmesi gerekmektedir. İşyerinde psikolojik taciz davranışları sadece sosyo-ekonomik, kültürel ve fiziksel yönden zayıf olan çalışanlara yönelik değil, aynı zamanda farklı, başarılı ve yeni işe başlamış çalışanlara karşı da olabilmektedir. Bu tür davranışlar olumsuz ve istenmeyen davranışlar olup birçok araştırmacı tarafından birbirine yakın tanımlamalar farklı gruplandırılmıştır. Heinz Leyman, *İşyerinde psikolojik taciz davranışlarını mağdur üzerinde etkileri açısından beş grupta toplamıştır*:

1. *Kendini göstermeyi engelleme*; sözünü kesmek, yüksek sesle azarlamak şeklinde gerçekleşen davranışlar, sürekli eleştiri,
2. *Sosyal ilişkilere saldırı*; çalışanın iş ortamında yokmuş gibi davranılması, iletişimin kesilmesi,
3. *İtibara saldırı*; asılsız söylenti, hoş olmayan imalar,
4. *Mesleki durumuna saldırı*; nitelikli iş verilmemesi, anlamsız işler verilip sürekli yer değiştirilmesi,
5. *Kişinin sağlığına doğrudan saldırı*; ağır işler verilmesi, fiziksel şiddet tehdidi, cinsel taciz gibi (ÇASGEM, 2015).

Burada bir konuyu vurgulamak gerekirse, mobbing'in belirleyici diğer özelliği de taraflar arasındaki güç dengesizliğidir. Güç dengesizliği, farklı biçimlerde olabilir. Bunlardan biri, hiyerarşide farklı pozisyonda olma veya güç ilişkileri gibi, mağdurun sosyal konumundan kaynaklanan dengesizliktir. Diğer, mağdurun kendine güveninin azlığı, bağımlı kişilik özelliği gibi psikolojik özelliklerdir. Son olarak, güç dengesizliği, fiziksel veya ekonomik kaynaklıda olabilir (Toker-Gökçe, 2008; http://www.tbmm.gov.tr/komisyon/kefe/docs/komisyon_rapor_no_6.pdf Erişim 28.03.2012).

Uluslararası Hukukta Mobbing

Çalışma yaşamında bu tarz davranışlar, Leymann'dan önce hiç kimse tarafından fark edilip tanımlanmamıştır. Bu nedenle Leymann'ın görüşleri ve araştırmaları, bütün dünyada işyerlerindeki mobbing davranışlarına ilişkin araştırmalara temel oluşturmaktadır. Leymann, işyerinde mobbing davranışının varlığını belirtmekle kalmamış, davranışın özel niteliklerini, ortaya çıkış şeklini, uygulanan şiddetten en fazla etkilenen kişiler ve doğabilecek psikolojik sonuçları da vurgulamıştır. (Leymann-1990) Çalışma yaşamında mobbing'e dikkat ve ilginin, İskandinav ülkelerinden sonra Almanya başta olmak üzere zamanla diğer Avrupa ülkelerinde yayılmasını sağlamıştır. Bir davranışın mobbing olarak kabul edilebilmesi için bu davranışın öncelikle sistematik bir şekilde belli bir süre devam etmesi gerekir ve bu davranışın amacının kişiyi işten uzaklaştırmak olması gerekir. Mobbing iş yüküyle, ayrımcılıkla, şiddet ve saldırganlıkla karıştırılmamalı-

dir. Şiddet ve saldırganlık sistematik olmamasına rağmen, mobbing sistemli ve tekrarlanarak gerçekleşen bir durumdur (Einarsen, 1999). Mobbing, duygusal bir saldırıdır. Hedefi ise bir iş yerindeki kişi veya kişiler üzerinde sistematik baskı yaratarak ahlâk dışı yaklaşımla iş performansını ve dayanma gücünü yok edip, işten ayrılmaya zorlamaktır. Gelişmiş ülkelerde cinsel tacizin de önüne geçen mobbing çoğunlukla bir meslek hastalığı olarak sık görülmektedir. Mobbing’in en belirgin özellikleri;

- Kasten uygulanması,
- Sistemli bir biçimde tekrar etmesi,
- Bir süreden beri devam ediyor olması,
- Çalışanı yıldırıp uzaklaştırmaya niyet edilmesi olarak sayılabilir.

Leymann’a göre (1996a), mobbing davranışları, çok sık (en az haftada bir) ve uzun bir süre içinde (en az altı ay) tekrarlanan bir şekilde gerçekleşir. Einarsen ve Skogstad da, davranışları mobbing olarak kabul edebilmek için 6 ay sürmüş olması ve periyodik olarak tekrarlanması gerektiğini savunurken, Adams ve Randall periyodik olmaksızın tek bir davranışın bile mobbing olarak sayılmasının mümkün olabileceğini belirtmektedir (Cowie, 1999). Mobbing artık Avrupa’da, İskandinavya ve Almanca konuşulan diğer ülkelerde gündelik dile yerleşmiştir. İskandinav ülkelerinde mobbing hakkında yapılan araştırmalar büyük destek görmüş ve 1993’te İsveç’te ve 1994’te Norveç’te mobbing’e karşı önleyici ve koruyucu yasaların yürürlüğe girmesine kaynaklık etmiştir. ABD’de, 2000 yılından itibaren mobbing hakkında konferanslar düzenlenmeye ve karşı politikalar oluşmaya başlamıştır (Toker-Gökçe, 2008).

Araştırmalar Işığında Sağlık Sektöründe Mobbingin Yoğunluk Nedenleri

Genel Olarak

Hastaneler yoğun ve stresli iş ortamlarıdır ve zor çalışma şartları, nöbetler, imkânsızlıklar, yetersiz ücret, akademik kariyer ve yükselme sırasında yapılan adaletsizlikler, hemşirelerin küçük yaşlarda çalışma hayatına başlamaları, saldırı ve tacize karşı kendilerini koruyamamaları, idareye yakınlık ve yöneticiye kişisel yaklaşım nedeniyle ayrımcılık yapılması gibi sebepler mobbing’i tetikleyen etkenlerdir (Çobanoğlu, 2005). Öte yandan sağlık sektörü, kadın çalışanların yoğun olarak bulunması nedeni ile mobbing’in en yaygın olduğu sektörlerden biridir. Özellikle istikrarsız, belirsiz, düşük ücretli ve düşük statülü işlerde kadınların daha çok çalışması, erkeklere oranla daha fazla şiddet riski doğurmaktadır (DiMartino, 2003). Hemşirelerin bayanlardan seçilmesi, çocuk, göz, kadın do-

ğum, psikiyatri gibi bazı tıp branşlarının bayan doktorlar tarafından tercih edilmesi mobbing'in artışıında önemli rol oynamaktadır (Çobanoğlu, 2005). Bütün bunların yanı sıra bazı koşullarda doktor ve hemşireler 48 saat süre ile nöbet tutmak durumunda kalmaktadır. Bu koşullarda uygulanan baskıcı, yıldırıcı, saf dışı bırakıcı yaklaşımlar mobbing'i doğurmaktadır. Nöbetler, aşırı hasta yükü ve araştırmalardan bunalan doktor ve hemşireler yoğun stresin ardından nevro-tik kişilik sahibi yöneticiler tarafından mobbing'le karşı karşıya bırakılmaktadır (a.g.e., 2005). Mobbing sağlık sektöründeki bütün meslek gruplarını ve çalışma ortamlarını etkilemektedir. Saldırlara en fazla maruz kalanlar ambulans görevlileri, hemşireler ve doktorlardır. Yoğun nüfusun yaşadığı veya suç oranının yüksek olduğu yerlerdeki büyük hastanelerle ücra yerlerdeki sağlık kuruluşları özellikle risk altındadır (Newsletter, 2002). İngiltere'de yapılan bir araştırmada 396'sı hemşire, 111'i terapist, 132'si yönetici, 9'u doktor, 11'i psikolog, 101'i profesyonel çalışan, 300'ü ise diğer çalışanlar olmak üzere 1100 kişiye anket uygulanmıştır. Anket sonuçlarına göre, 1100 kişiden 421'i mobbing'e maruz kalmıştır. 460 çalışan ise diğer çalışanların mobbing'e maruz kaldıklarına tanık olmuşlardır. Hemşirelerin %44'ü, terapistlerin %37'si, yöneticilerin %37'si, doktorların %31'i, psikologların %36'sı, diğer profesyonel çalışanların %36'sı, diğer yardımcı elemanlarının da %27'sinin mobbing mağduru olduğu görülmektedir. İngiltere de yapılan araştırmalarda sağlık sektöründe çalışanlar diğer sektörlere göre 3-4 kez daha fazla işyeri şiddetine maruz kalmaktalar (<http://www.hse.gov.uk/statistics/causinj/violence/violence-at-work.pdf>). Araştırmalar, ABD'de sağlık çalışanlarının mobbing'e uğrama riskinin diğer hizmet sektörü çalışanlarına oranla 16 kat daha fazla olduğunu, hemşirelerin ise diğer sağlık çalışanları arasında üç kat daha fazla risk altında olduğunu göstermektedir (Niosh, 2008; ANA-2015).

Sağlıkta Mobbing'e İlişkin Uluslararası Araştırmalar

İşyeri şiddetinin yaygınlığına dair sadece ülkemizde değil Batıda da genel olarak değerlendirmek istendiğinde yeterli veri bulunmamaktadır. Konu ile ilgili istatistiki bilgilerin çoğunluğu Kuzey Avrupa, Kuzey Amerika, Birleşik Krallık ve Avusturalya'dır. Gelişmekte olan ülkelerle yeterli veri mevcut değildir. Batıda da genelde yapılmış olan çalışmalara göre işyeri şiddeti en fazla sağlık sektöründe yaşanmaktadır (Lyneham, 2000). Batıda bu sonucu teyit eden birçok araştırmalar bulunmaktadır. Bunlardan bir tanesine göre sağlık sektöründe çalışanların mobbing mağduru olmak bakımından diğer sektörlere göre 16 kat daha riskli olduğu belirlenmiştir (Elliot, 1997). İlginç bir nokta bu araştırmaların birinde sağlıkta yaşanan şiddet olaylarının %40'ının özel sorun anlayışıyla üzerine gidilmediği ve bildirilmediğidir. (Health and Safety Executive.1999). Ükelere göre işyeri şiddeti bakımından en riskli ülkeler sırasıyla İrlanda, İngiltere, 2. sırada

Danimarka, Hollanda, Finlandiya ve İsveç’tir. Türkiye ise bu grafiğe göre 4. sırada yer almaktadır (Aytaç vd., 2011).

Dünya Sağlık Örgütü’nün (WHO) ve Uluslararası Çalışma Örgütü’nün (ILO) desteği ile sağlık sektöründe farklı ülkelerde yapılan çalışmalarda şiddet görülme sıklığı %47 ile % 76 arasında değişmektedir. Ayrıca bu araştırmaya göre en fazla görülen şiddet türü sözel şiddet, en az görülen şiddet türü ise cinsel ve fiziksel şiddet şeklindedir (Di Martino,2003; ILO.ICN.WHO.PSI.2003). Almanca konuşulan ülkelerde yapılan birçok çalışmada, mobbing vakalarının %75’inde daha güçlü pozisyonda bulunan yöneticilerin mobbing uygulayıcısı olduğu ortaya konmuştur. Vakaların düşük bir yüzdesinde de olsa yöneticiler de, astları tarafından mobbing’e maruz bırakılmaktadırlar (Zapf vd.,1996).

Ulusal Araştırmalar

Hekime Yönelik Şiddet Çalıştayında sunulan bir tabip odası raporuna göre iş yükünün fazlalığına ilişkin olarak: Antep bölgesinde haftalık ortalama 48 saat çalışma yapılmaktadır. Hekimlerin %50 si günde ortalama 45 hasta bakmaktadır. Haftada en az bir kez 24 saat nöbet tutmaktadırlar. Ortalama bakılan hasta sayısı daha da yükselerek çıkabilmektedir. Doktorların %90’ı toplumda şiddetin arttığını, %60’ıda çalıştığı kurumda arttığını söylüyor. %75-80’i nedenleri ekonomik ve eğitim-kültür deki yetersizliklere bağlamaktadır. Sağlık çalışanlarının %75’i şiddete maruz kalmaktadır. Sözel-fiziki şiddet, şiddet türlerinin %80’ini oluşturmaktadır. Mesai saatleri içinde şiddete maruz kalma oranı %44, nöbetlerde %60 olarak görülmektedir. Şiddetin %80’i hasta yakınlarından kaynaklanmaktadır. Çalışanların birbirine yaptığı şiddet %10 oranında. “Şiddete herhangi bir işlem yapılmadı” diyen hekimlerin oranı %25. Çözüm önerileri arasında medya vasıtasıyla hekimlerin eğitim, çalışma şartları ve ücretleri konusunda halkı bilgilendirici mahiyette reklamlar verilmesi ve meslek örgütlerinin bu konuda daha aktif rol alması talep edilmektedir (Hekime yönelik şiddet çalıştay Gaziantep-Kilis tabip odası raporu Kemal Bakır sayfa: 7 14 Şubat 2009). Hastanelerin acil servislerinde çalışanlar arasında yapılan bir araştırmada şiddet görülme sıklığı %72.3 olarak belirlenmiş ve en yaygın şiddet türünün sözel ve duygusal şiddet olduğu saptanmıştır (Ayrancı, 2005). Sadece hemşireler arasında yapılan başka bir araştırmada son bir yılda sözel şiddete maruz kalan hemşirelerin oranı %80 olarak bildirilmiştir (Kısa, 2008). Türkiye’de sağlık sektöründe yapılan araştırmalarda şiddet mağdurlarının çoğunun kadınlar olduğu belirlenmiştir. Yapılan çalışmalardan çıkarılan sonuçlarda Türkiye’de de mobbing’in çok geniş bir biçimde yaşandığı alanlardan birisinin sağlık sektörü olduğu belirtilmektedir. Bilgel ve arkadaşları tarafından, Bursa’da sağlık ve eğitim sektörleri ile emniyet teşkilatında beyaz yakalı çalışanlar üzerinde bir araştırma yapılmıştır. Bu çalışmada, çalışanların %55’inin mobbing’e maruz kaldığı, sağlık sektö-

rü çalışanlarının en çok risk altında olduğu saptanmıştır (Kirel, 2007). (Turan, 2006)'ın doktor, hemşire ve teknisyenleri kapsayan çalışmasında araştırmaya katılanların en çok çekememezlik nedeniyle mobbing'e maruz bırakıldıklarını düşündükleri görülmektedir. Mobbing olaylarında nadir olarak görülen nedenler ise sırasıyla inanç, yaş, siyasi görüş ve medeni durumdur. Mobbing'e maruz kalan çalışanların mobbing'e en sık verdiği tepkilerin ise; sırasıyla, durumu arkadaşlarıyla paylaşma ve görmezden gelme olduğu ortaya çıkmıştır. Mobbing'e maruz kalan çalışanların en sık maruz kaldıkları mobbing davranışları ise iletişim biçimi ve etkileri ile yaşam ve iş kalitesine saldırı boyutlarındaki saldırgan davranışlardır. Solakoğlu (2007)'nin yaptığı araştırma sonucunda Eskişehir'de bulunan bir kamu hastanesinde araştırmaya katılan sağlık çalışanlarının % 38,6 oranında mobbing mağduru olduğu bulunmuştur. Çöl (2008)'ün çalışmasında, hastanelerde mobbing'in yaygınlık oranı %34,9 olarak bulunmuştur. Neredeyse hastanede çalışan her üç kişiden biri, bir arkadaşı ya da amiri tarafından yöneltilen mobbing'e maruz kalmaktadır (Hacettepe Üniversitesi, İİBF, sağlıkta mobbing makale) Yine başka bir araştırmaya göre, şiddet mağdurlarının yasal yoldan haklarını arama noktasında yetersiz kaldıkları belirlenmiştir (ÇASGEM, 2015) Pek çok ülkede olduğu gibi ülkemizde de çalışanların yasal hakları konusunda bilinçsiz olup şikayetlerini rapor ve dava etme alışkanlıklarının olmadığı belirlenmiştir. Günümüzde yeni yeni mobbing konusunda bilinçlenmeyle birlikte, yasal yollara başvurulduğu gözlenmektedir. Türkiye'de sağlık kuruluşlarında yapılan araştırmalarda şiddet mağdurlarının çok az kısmının polis ya da savcılığa başvurduğuna tanık olunmaktadır. Hatta şiddet mağdurlarının sadece % 20'si şikayetlerini yönetime intikal ettirmektedirler.

Ancak bu gibi başvurular, üst yönetimin yetersiz olduğu kurumlarda bazen kişinin işyerinde damgalanmasına bile yol açarak aleyhine sonuç doğurabilmektedir. Bu nedenle kendisine uygulanan mobbing'i anlatan kişi bazen uyumsuzlukla, asilikle suçlanıp dışlanarak bir şekilde cezaya dahi maruz kalabilmektedir. Genelde mağdurların bu konudaki sorunlarını yakın arkadaş ve aileleri ile paylaşmakla yetindikleri belirlenmiştir. Ayrıca mevcut bulgular, Türkiye'de işyerinde yaygın şiddet türünün sözel ve psikolojik şiddet olduğunu göstermiştir. Geçmişten kalan yeterli kayıt ve belge tutma alışkanlığı kazanılmamasının önemli bir olumsuz sonucu da delil yetersizliğinden genelde mağdurların açtıkları davaları kaybetmesidir. Bu konuda yapılan diğer çalışmalar ile bizim yaptığımız anket çalışmasının sonuçları genelde örtüşmektedir.

Araştırmanın Metodolojisi

Bu çalışma niceliksel bir araştırma olup ana kütle olarak seçilen Kamu sağlık sektöründe yaşanmakta olan mobbing'in neden sonuç ve mücadele yöntemle-

rini ortaya koymak amacıyla planlanmıştır. Sağlık sektörünün araştırma konusu (evreni) olarak seçilmesinde ise Türkiye’de mobbing’e ilişkin şikâyet hattı olan Alo 170 verilerinin analiz sonuçları önemli rol oynadığı söylenebilir. Konu ile ilgili yaptığımız ön araştırmadan elde edilen verilere göre, sağlık sektörü öncelikli riskli alan olarak öne çıkmaktadır. Gerçekten 2011 yılında kurulan ÇSGB Alo 170 hattı verilerine göre mobbing konusunda en fazla şikâyet gelen meslek alanları kamu sektöründe sağlık ve eğitim iken, özel sektörde sanayi, market ve özel sağlık kuruluşlarıdır. Mobbing sorunu her insan gibi iş ortamındaki iş görenin sağlığını ciddi oranda tehdit ederken hem çalışana hem de kurumlara maddi ve manevi yönden pahalıya mal olmaktadır. Bu sorunun sağlık sektöründe yaşanması sebebiyle sonuçlar daha fazla tahrip edici olabilmektedir. Aslında içinde bulunduğumuz 21. yüzyılın egemen kapitalist, madde merkezli (homo economic) yaşam anlayışının moda haline gelmesi sonucu insan kendi kendine yabancılaşmaktadır. Gerçekten kapitalist felsefenin küreselleşme rüzgarının etkisiyle artık doğal karşılanan ”İnsan insanın kurdudur” gibi insanı ve empati vb. insani davranışları adeta ötekileştiren görüşlerinin de doğal sonucu olarak insan yaşamının her alanı mobbing’e uygun iklime dönüşmektedir. Barışı ve kardeşliği paylaşmayı tehdit eden, salt maddeci, bireysel yaşam anlayışının empoze ettiği insan ilişkileri anlayışı ve küreselleşmenin tetiklediği, acımasız rekabet ortamı yüzünden mobbing sorununa, bütün dünyada olduğu gibi ülkemizde de insanların yaşam kalitesini, birlik ve barış ruhunu tehdit eden psikososyal sorunlardan biri olarak çok sık tanık olmaktayız. Doğuştan onurlu, sosyal ve paylaşımcı yaratılan insanın pozitif yaşam anlayışı, maddeci, olumsuz küreselleşme rüzgârı yüzünden ne yazık ki ciddi oranda aşınarak risk altına girmektedir. Birçok olumsuz sonucun yanında çalışma barışı ve verimlilik gibi kamu düzeni için kilit işlev ve hayati önem arz eden mobbing sorunu ile mücadele yaşamsal bir önem arz etmektedir. Ancak bu problem bahsedildiği gibi Batıda yıllar önce ciddiye alınarak, mücadele noktasında bilinçlenme sağlanmış olup, halen üzerinde birçok araştırmalar yapılarak güvenlik kültürü vb etkin proaktif önlemler alınmak suretiyle sorunun kontrolü için önemli adımlar atılmıştır. Ülkemizde ise daha önce adeta görmemezlikten gelinen mobbing sorunu artık gelinen süreçte iletişim organları ve demokrasi bilincinin gelişmesi sayesinde Türk kamuoyunca daha fazla sorgulanan ve acil çözüm aranan bir toplumsal sorun haline dönüşmektedir. Bu nedenle günümüzde ülkemizde de sorunu teşhis ve mücadele amaçlı olmak üzere artan oranda araştırmalar yapılmaktadır. Ancak niteliği gereği çok boyutlu olup, multi disiplinler çaba gerektiren mobbing sorunu ile mücadeleyle ilgili ülkemizde bilinçlenme konusunda mesafe alınmakla beraber, önleme noktasında henüz yeterli başarı sağlanamamıştır. Bu kanaat, ülkedeki önde gelen, konuya ilişkin araştırmacı uzmanlar, STK ve sendikalar, medyaya yansıyan olaylar, şikâyetler, davalar nezdinde de teyit edilmektedir.

Bu araştırma sahada sağlık sektöründeki mobbing sorununun çözümüne katkıda bulunmak amacıyla planlanmıştır. Araştırmanın örneklem belirlenirken, seçilen kurumun niteliği itibarıyla, bir kamu sağlık kuruluşundaki iş ortamında yaşanabilecek her türlü güç çalışma koşulların içerecek özellikte olmasına özen gösterilmiştir. Bu çerçevede mobbinge maruz kalma durumlarını değerlendirmek ve çözüm stratejilerini ortaya koymak üzere planlanan bu anket çalışması çok göç alan ve çalışma ortamı hayli stresli kuruluşlardan olan Antep ilindeki bir kamu sağlık kuruluşunda icra edilmiştir.

Söz Konusu Anket Araştırmasının Amaçları

- Kamu sağlık kurumlarındaki şiddeti uygulayan ve şiddete maruz kalanların çeşitli sosyo- demografik özelliklerini tespit etmek,
- Sağlık kurumlarındaki şiddetin nedenlerini tespit etmek -şiddete maruz kalanların şiddete karşı neler yapabildiklerini değerlendirmek,
- Mobbing kurbanı olan çalışanlarda yaşanabilecek beden ve ruh sağlığı gibi psiko sosyal etkileri incelemek
- Kamu sağlık sektöründe Mobbing'le mücadele stratejilerini ortaya koymak şeklinde özetlenebilir.

Örneklem Seçimi

Bu çalışma geniş bir literatür taramasının yanında, ÇSGB Alo:170 bilgilerinin analizi, gözlemlerimiz ve örneklem olarak seçilen bir Devlet hastanesinde yapılan anket çalışması verileri üzerine inşa edilmiştir. Araştırmanın örneklemini olarak Gaziantep devlet hastanesi doktor, hemşire ve diğer unvanlı sağlık çalışanları arasından 60 kişi seçilmiştir. Bu çerçevede tesadüfi örneklem yoluyla, hedef kitlenin kısmen homojen olması ve imkânların kısıtlı olması nedeniyle yaklaşık 300 kişilik kuruluştan % 20 oranla seçilen sağlık görevlilerine, sorunu tanımlamaya yönelik özel olarak hazırlanmış olan anketimizi uygulama yoluna gidilmiştir. Ayrıca çalışmamızda literatür taraması olarak konuya ilişkin ülkemiz ve batıdaki güncel ve özgün çalışmalara yer verilmiştir. Sonuçta ise ülkemizdeki kamu sağlık sektöründeki mobbing'e ilişkin ortaya konan anket, gözlem, güncel araştırma ve incelemelerin ışığında sorunun temel nedenleri değerlendirilip çözüm yolları konusunda önerilerde bulunulmaya çalışılmıştır.

Kullanılan Ölçekler

Ankete ilişkin soru formu hazırlanırken, ilgili ILO ve WHO'nun kullandığı bir soru formu dikkate alınmıştır. Ancak bu formu kendi ülke koşullarımıza uyarlamak

için önceden bir pilot çalışması yapılmasının akabinde revize edilme ihtiyacı duyulmuştur. Ayrıca soruları uyarlarken konu ile ilgili önceden yapılan literatür taramasından elde edilen bilgiler de dikkate alınmıştır. Böylece titiz bir ön çalışmanın sonucunda, belirlenen soru formu ile sahadaki verileri toplama yoluna gidilmiştir.

İstatistiki Analizler

Anket verileri SPSS 16.0 for windows adlı istatistik verileriyle değerlendirilmiştir. Mobbing soruları ile diğer sorular (demografi v.b) arasındaki ilişkiyi ortaya koymak için çapraz tablolar yapılmış ve bunu test etmek maksadıyla da Pearson'un Khi-kare yöntemi uygulanmıştır. Tablolardaki yüzde değerler kullanılarak, Khi-kare test sonuçlarına göre yorumlar yapılmıştır.

Araştırmanın Sınırlılıkları

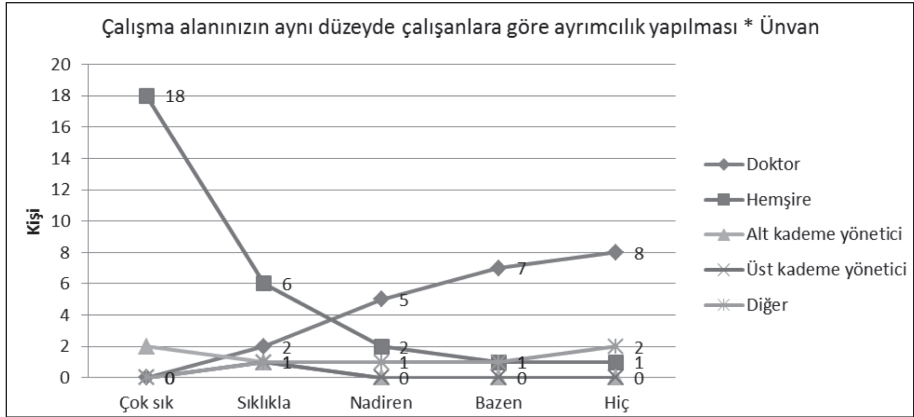
Sonuç olarak belirtmek gerekirse, bu araştırma herhangi bir dış addi destek olmaksızın kısıtlı imkânlarla sürdürülmüş iki kişi tarafından gerçekleştirilmiş amatör nitelikli bir çalışmadır. Belirtilen nedenle her araştırmada olduğu gibi bu araştırmanın da bazı sınırlılıkları bulunmaktadır. Örneklem olarak, sadece Gaziantep’teki mevcut olan iki devlet hastanesinden bir tanesi seçilmiş olup hedef kitlenin homojen olduğu düşünülerek 300 kişilik evreni temsilen sınırlı sayıdaki çoğunluk kabul edilebilecek bir sayı - bir kişi fire olmak üzere 60 kişi ile görüşülebilmştir. Araştırmanın diğer bir kısıtlılığı ise konu hassas olduğu için önceden sonuçların gizli tutulacağı belirtilmesine ve anket formuna ad ve soyadın yazılmasının istenmemesine rağmen, cevaplama da seçilen çalışanların genelde çekingen davrandığı gözlenmiştir. Bu nedenle belirtilen kısıtlılıkları bakımından bu araştırma mevzi bir nitelik taşımakta olup, Türkiye’deki kamu sağlık kuruluşlarındaki evren için genelleme yapma gibi bir iddiası bulunmamaktadır. Ancak hedeflenen evrendeki mevcut mobbing sorunu hakkında genel bir bilgi sahibi olma noktasında faydalı olacağı düşünülmektedir.

Tablolarla Anket Sonuç Özeti

Araştırma anketi Gaziantep Devlet Hastanesi’nde yapılmıştır. Anket bulgularına göre Gaziantep kamu hastane ortamında yaklaşık %76 oranında mobbing yaşandığı gözlenmiştir ki bu oldukça yüksek bir orandır. Mobbinge maruz kalanların memnuniyet durumları; iş memnuniyeti düzeyinde farklılıklar bulunmaktadır. Çalışanların genelde kurumlarından memnun olmalarına rağmen, çalıştıkları bölümden ve çalışma şekillerinden memnun olmadıkları görülmektedir. Mobbinge maruz kalanların mesleki yaşamı ile ilgili memnun olmadığı

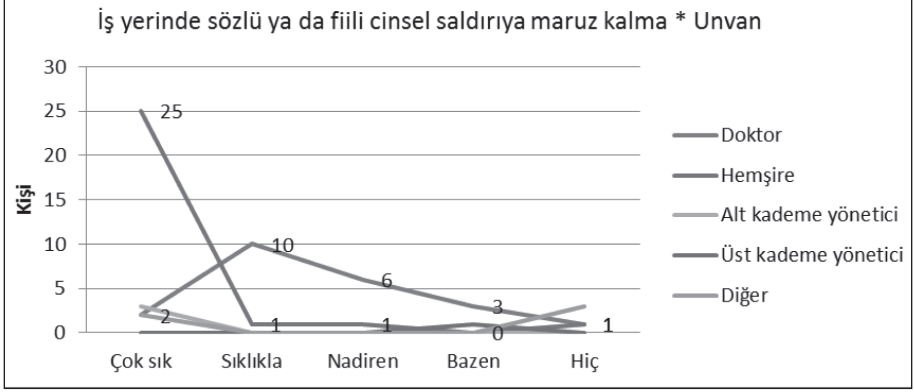
durumların dağılımları incelendiğinde; duygusal tacize maruz kalanların; mesleklerinden memnun olmadıkları, yaptıkları işten memnun olmadıkları, meslektaşlarından memnun olmadıkları, diğer sağlık ekibi üyelerinden memnun olmadıkları görülmektedir. Fırsatları olsaydı çalışanlar tarafından iş bırakma, eğilimi gözlenmektedir.

Tablo 1: Ünvanlara Göre Aynı Düzeyde Çalışanlara İlişkin Ayrımcılık Yapılma Durumu



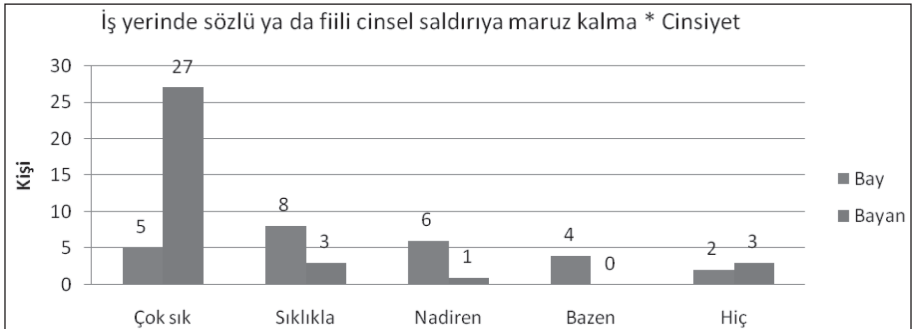
Yürütülen anket çalışmasında elde edilen bulgularda bir mobbing olgusu (eylemi) olan ayrımcılık ile sağlık çalışanlarının ünvanları arasında çok anlamlı ($p < 0,001$) ilişki bulunmuştur. Hemşirelerin toplamda % 85,7'si çok sık ve sıklıkla ayrımcılık yapıldığını söylerken, alt kademe yöneticilerden ise bu soruya ilişkin sıralamada ikinci düzeyde çok sık ve sıklıkla toplamda (%79.5) şeklinde benzeri yanıtlar alınmıştır. Doktorlarda ise bu konudaki cevaplardaki oran sıklıkla diyenler olmak üzere % 9,1 şeklinde 3.sırada seyretmektedir. Mobbing ten mağduriyet sıralaması tahmin edildiği gibi en fazla hemşire, sonra alt kademe yöneticiler, 3. Olarak da doktorlar şeklinde seyretmektedir.

Tablo 2: Unvana Göre İşyerinde Cinsel Şiddete Maruz Kalma Eğilimi



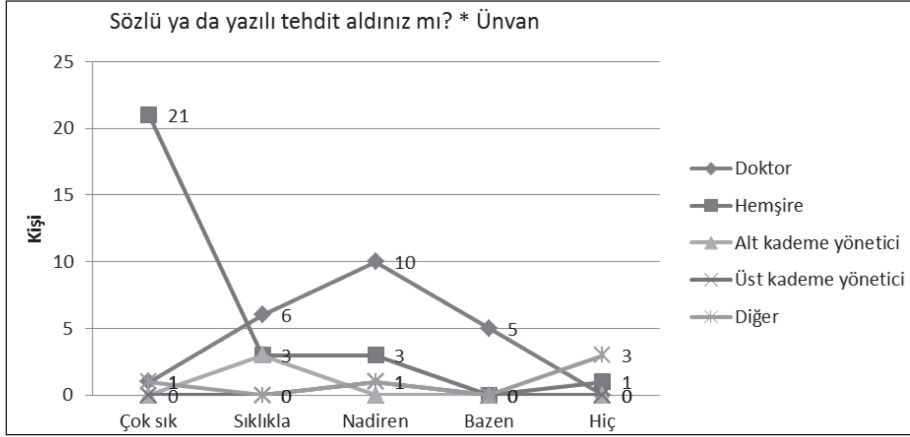
Bulgulara göre, işyerinde sözlü ya da fiili cinsel saldırıya uğrama girişimi ile unvanlar arasında da çok anlamlı ($p<0,001$) ilişki bulunmuştur. Bu konuda daha çok hemşireler müşteki olduklarını belirtmişleridir. Nitekim hemşirelerin toplamda % 96,4'ü çok sık, sıklıkla ya da nadiren cinsel saldırıya maruz kaldıklarını söylemişlerdir. Bu oran doktorlarda da nispeten yüksektir. Doktorları sadece % 9,1'i çok sık cinsel saldırıya maruz kaldıklarını söylerken, % 86,4'ü ise sıklıkla, nadiren ya da bazen cinsel saldırıya maruz kaldıklarını söylemişlerdir. Alt kademe yöneticilerde de kısmen yüksek çıkan bu oran üst kademe yöneticilerde ise çok düşük düzeyde seyretmektedir.

Tablo 3: Kamu Sağlık Sektöründe Cinsiyete Göre İşyerinde sözlü ya da fiili cinsel saldırıya maruz kalma oranları



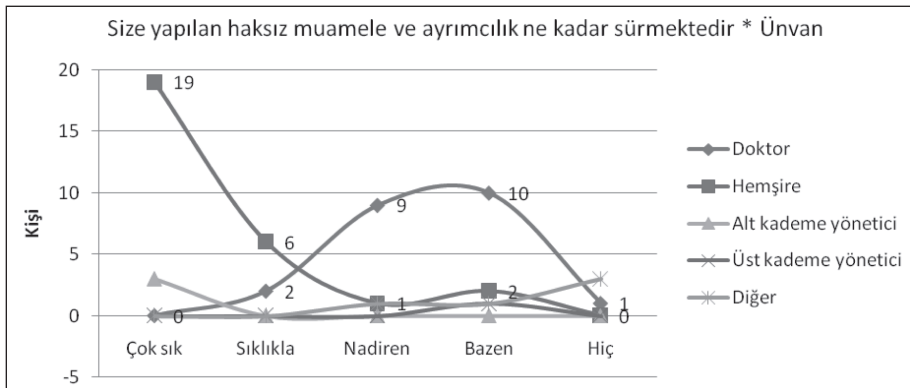
Elde edilen bulgulara göre cinsel saldırıya maruz kalma durumu ile cinsiyet arasında çok anlamlı ($p<0,001$) ilişkisi bulunmuştur. Bayanların toplamda % 88,2 si çok sık ya da sıklıkla iş yerlerinde sözlü ya da fiili cinsel saldırıya maruz kaldıklarını beyan ederken, erkeklerin ise % 20'si çok sık olarak sözlü ya da fiili cinsel saldırıya maruz kaldıklarını ifade etmektedirler.

Tablo 4: Ünvanlara Göre İşyerinde Tehdit Alma Sıklığı



Anket sonuçlarına göre, tehdit aldığını söyleme ile ünvanlar arasında çok anlamlı ($p < 0,001$) ilişki olduğu anlaşılmaktadır. Hemşirelerin toplamda % 85,7'si çok sık ve sıklıkla tehdit aldıklarını söylemişlerdir. Alt kademe yöneticilerin % 100'ü sıklıkla tehdit aldıklarını söylerken, doktorların toplamda % 31,8'i çok sık ya da sıklıkla tehdit aldıklarını söylemişlerdir. Yani diğer sorularda da olduğu gibi sırasıyla en fazla tehdit sıklığı başta hemşireler sonra alt kademe yöneticiler en az ise Dr. lar şeklinde azalarak değişen bir trend izlediği gözlenmektedir.

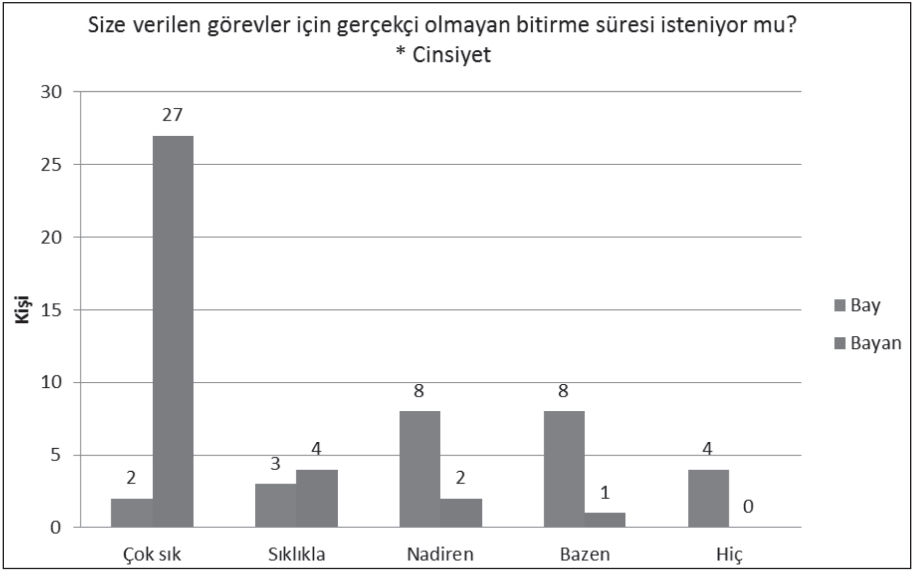
Tablo 5: Ünvanlara Göre Mobbinge Maruz Kalma Sürelerine İlişkin Trend



Bulgulara göre Tablo:5 te görüldüğü gibi, mobbingin ne kadar sürdüğü ile ünvanlar arasında çok çok anlamlı ilişki olduğu anlaşılmıştır. Örneğin hemşirelerin % 89,3'ü çok sık ya da sıklıkla haksız muamele ve ayrımcılığa maruz kaldığını ifade ederken, doktorların ise toplamda % 86,4'ü (düşük düzeyde) nadiren ya da bazen haksız muamele ve ayrımcılıkla karşılaştıklarını belirtmişlerdir. Öte yandan Alt kademe yöneticileri haksız muamele ve ayrımcılığın çok

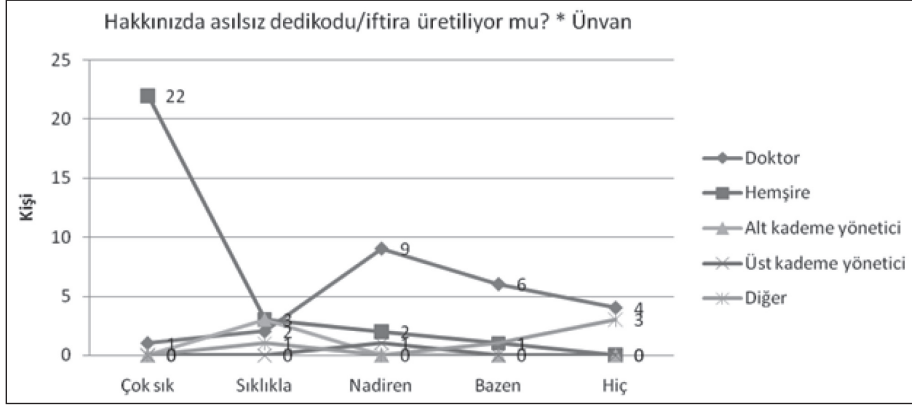
sık (13.6%) olarak sürdürdüğünü ifade etmişlerdir. Ünvanlara göre bu cevapların mevcut dağılım profiline gerçekçi olduğu düşünülmektedir. Gerçekten doktorlar lar statü ve aldıkları eğitim donanımları gereği diğer sağlık çalışanlarına göre stres ile başa çıkmada daha donanımlı oldukları için mobbing gibi travmaları daha kolay atlatabilmektedirler, küçük vakaları ciddiye almamaktadırlar. Bu yüzden bu anket çalışmamızda diğer sağlık çalışanlarına göre Dr. meslek grubunun mobbinge maruz kalma sıklığı daha düşük düzeyde gözlenmiştir.

Tablo 6: Cinsiyete Göre Sağlık Çalışanlarının İşte Maruz Kaldıkları Baskı Eğilimi



-Aynı şekilde mobbinge maruz kalanların profilini ortaya koymaya yönelik, anketimizde kullanılan diğer bir soruda “Cinsiyete göre verilen görevler için gerçekçi olmayan bitirme süresi istenme eğilimi ” şeklinde olmuştur. Cevaplar benzer soru grubu ile aynı paralelde gelmiş olup cinsiyet ile baskı görme arasında çok anlamlı ilişki olduğu anlaşılmaktadır. Diğer sorularda alınan cevaplarda olduğu gibi bayanlardan oldukça yüksek oranda (% 91,8) çok sık ya da sıklıkla verilen görevler için gerçekçi olmayan bitirme süresi istendiği baskı altında kaldıkları cevabı alınırken, bu oran erkeklerde sadece % 20’de kalmaktadır. Bayanların yaklaşık % 60’ı çok sık ya da sıklıkla yönetim ya da diğer çalışanların kendileriyle sağlıklı iletişim kurmadığını kapalı davranıldığını ifade etmişlerdir. Diğer benzeri amaçlı sorularda da benzeri yanıt alınmış olup, mobbinge maruz kalma ile cinsiyet arasında doğru orantılı bir bağ olduğu anlaşılmaktadır. Sonuç olarak diyebilmekteyiz ki; cinsiyete göre işyerinde en fazla mobbinge maruz kalan sağlık çalışan grubunun cevabı tahmin edildiği gibi öncelikle bayan çalışanlar olduğu anlaşılmaktadır.

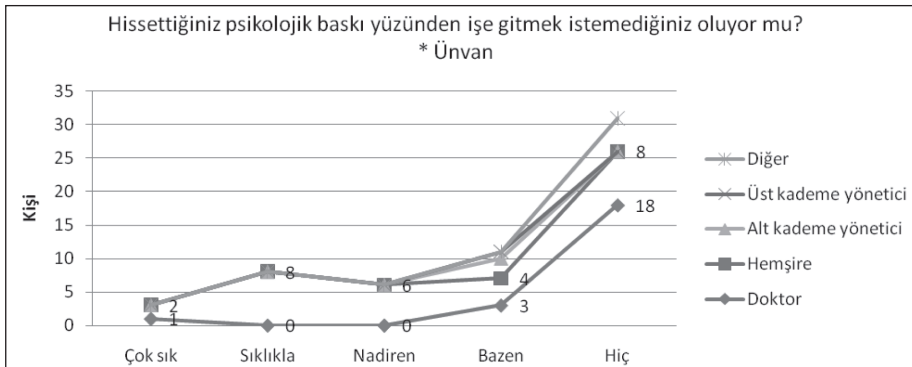
Tablo 7: Sağlık Çalışanlarının Ünvana Göre Dedikoduya Maruz Kalma Trendi



Elde edilen bulgulara göre haklarında dedikodu yapılma sıklığı ile unvanlar arasında anlamlı ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Bulgulara göre, hemşirelerin toplamda % 88,5'si çok sık ya da sıklıkla haklarında dedikodu yapıldığını, alt kademe yöneticilerin % 100'ü sıklıkla haklarında dedikodu yapıldığını iddia ederlerken. Bu oran doktorlarda en düşük düzeylerde olup % 13,6 da kalmaktadır.

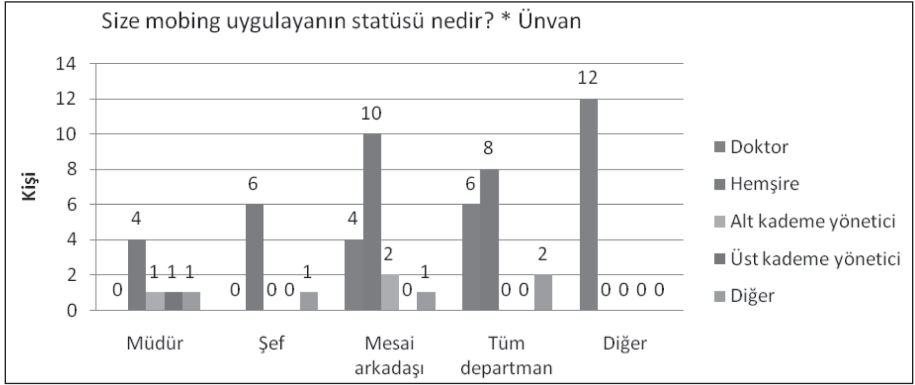
Bu bağlamda bir konunun altını çizmek gerekirse; çalışmamıza göre, mobbinge maruz kalma derecelerine göre sağlık çalışanlarının profilinin tespiti ile ilgili sorulara ilişkin cevaplar genelde aynı paralelde olup örtüşmektedir. Yani yaş, kıdem, cinsiyet ve unvan ile mobbing mağduru olma arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki bulunmaktadır. Ve mobbing mağdurları, daha ziyade genç, hizmet yılı düşük veya orta düzeyde, kadın sağlık görevlileri olduğu gözlenmektedir. Mobbing mağdurlarının meslek dağılımı ise mağduriyet derecelerine göre: Sırasıyla birçoğunun hemşire ve alt düzey görevlileri olduğu daha sonra doktorların geldiği gözlenmektedir.

Tablo 8: Sağlık Çalışanlarının Ünvanlarına göre, yaşanan psikolojik baskı yüzünden işe gitmek istemediğiniz oluyor mu? * Ünvan



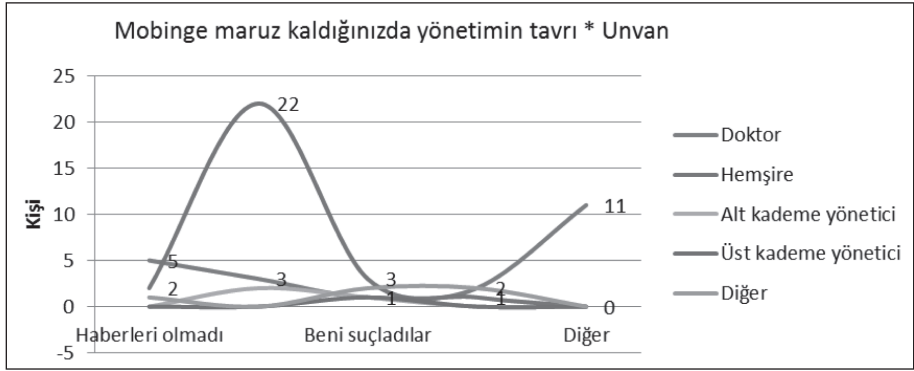
Bulgulara göre, mobbing nedeniyle işe devamsızlık ile ünvanlar arasında çok anlamlı ($p<0,001$) ilişki bulunmaktadır. Nitekim hemşirelerin bu soruya cevap olarak, toplamda % 71,4’ü çok sık, sıklıkla, nadiren ya da bazen işe gitmek istemediğim oluyor şeklinde iken, alt kademe yöneticilerin ‘bazen’ işe gitmek istemedikleri olduğu ortaya çıkmaktadır. Doktorlarda ise bu oran oldukça düşük çıkmıştır. Profile ilişkin sonuç bulguları normal olup işyerinde doğal olarak mobbingten olumsuz etkilenmede ünvanlar göre önce hemşireler sonra Dr. lar olmak üzere statü arttıkça düşmektedir.

Tablo 9: En Fazla Mobbinge Maruz Kalanlara Göre, Mobbing Uygulayanların Statüleri Nedir?



Bulgulara göre; mobing uygulayanların statüsü ile sağlık çalışanların ünvanları arasında çok anlamlı ($p<0,001$) ilişki olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin en fazla mobbinge maruz kalan sağlık çalışanlarından hemşirelere göre: Mobing uygulayanların % 14,3 müdür, % 21,4 şef, % 35,7 mesai arkadaşı ve % 28,6 da tüm departman olduğunu söylenmektedir. Doktorlardan ise sırasıyla bütün departman, mesai arkadaşları şeklinde ağırlıklı cevap alınmıştır (%18.2) Sonuçta doktorlar her ne kadar diğer sağlık çalışanları ile benzeri paralelde değil de ağırlıklı olarak diğer şeklinde bu soruya cevap vermişlerse de bu da çok anlamlıdır. Çünkü bu sorunun cevap seçeneğinde maalesef hasta yakını ünvanı yoktu. Ayrıca Dr ların cevaplarındaki bu düşük yoğunluk ve diğer şeklindeki belirsizlik onların mobbinge sık uğramadığı anlamına gelmez. Bunun asıl nedeni bize göre bu belirsizliği giderecek ek bir çalışma yapılmış olsa, yada bu konuda yapılmış başka araştırmalar dikkate alınsa idi çok kolay netliğe kavuşurdu. Ön literatür incelememize göre cevabı açıktır çünkü konuları gereği Dr.ların daha çok dış müşterilerden yani hasta yakınları tarafından mobbinge maruz kaldıkları düşünülmektedir. Diğer alt kademe yöneticiler ise kendilerine mobbing uygulayanların daha çok mesai arkadaşları (66.7%) olduğunu belirtmişlerdir.

Tablo 10: Unvana Göre Şiddete Maruz Kalındığında Yönetimin Tavrı



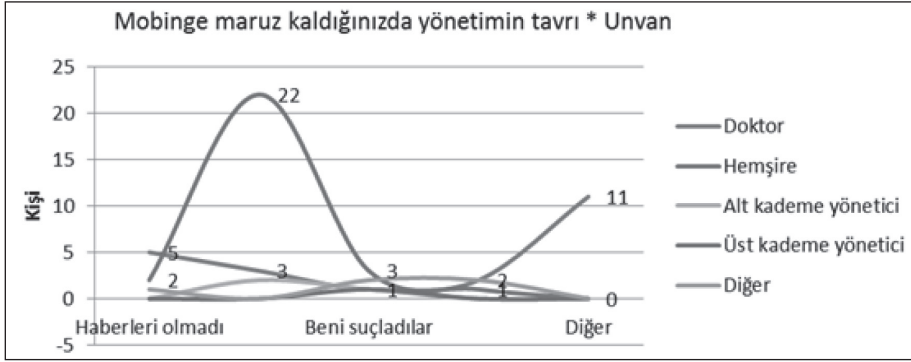
Mobbinge maruz kalındığında yönetimin ortaya koyduğu tavır ve unvanlar arasında çok anlamlı bir ilişki ortaya konmuştur ($p < 0.001$). Hemşireler (%78.6) ve alt kademe çalışanlar (%66.7) çoğunlukla yönetimin kendileri ile ilgilenilmediğini ifade ederken, doktorların %22,7'si yönetimin bundan haberi olmadığını ifade etmişlerdir. Bayan çalışanlar iletişimde yönetimin kendisine bilinçli olarak kapalı davrandıklarını belirtmişlerdir.

Tablo 11: Cinsiyete Göre İşyerindeki Olumsuzlukları Sağlığa Etki Eğilimi



Bulgulara göre, Tablo:11 de görüldüğü gibi mobbinge maruz kalan sağlık çalışanlarından en fazla kadınlar olumsuz etkilenmekte mobbing nedeniyle kadınların %59'unda sağlık sorunları yaşanmaktadır.

Tablo 12: Unvana Göre Şiddete Maruz Kalındığında Yönetimin Tutumu



Bulgulara göre, mobbinge maruz kalındığında yönetimin ortaya koyduğu tavır ve unvanlar arasında çok anlamlı bir ilişki ortaya konmuştur ($p < 0.001$). Hemşireler ve alt kademe çalışanlar çoğunlukla yönetimin ilgilenmediğini ifade ederken, doktorların %22,7'si yönetimin bundan haberi olmadığını ifade etmişlerdir. Bayanların yaklaşık %60'ı çok sık ya da sıklıkla yönetim ya da çalışanların kendileriyle iletişimde bilinçli olarak kapalı davrandıklarını belirtmişlerdir.

Anket sonuçlarından çıkan diğer önemli bir nokta, ise mobbing sendromunun nasıl sonuçlandığı ile çalışanların ünvanları arasında anlamlı ilişki çıkmakla beraber; bu konuda soruya çoğunlukla hemşirelerin, % 14,3'ü 'işler yoluna girdi', % 10,7'si 'görev değişikliği yapıldı', % 10,7 'aile ilişkilerim bozuldu' demişlerdir. Diğer yandan alt kademe yöneticilerin tamamı (% 100) görev değişikliği yapıldı derken, Doktorların % 13,6'sı 'işler yoluna girdi', geri kalanlar (% 86,4) diğer şekilde sonuç ile ilgili yaşadıklarına dair çok net cevap vermekten kaçındıkları gözlenmektedir. Sonuçta mobbinge maruz kalan başta hemşire ve alt düzey görevliler olmak üzere, üçüncü derecede Dr.lar meslek grubunun ciddi zarar gördükleri gözlenmektedir.

Sonuç ve Öneriler

En yaşamsal görevleri ifa etmekte olan sağlık çalışanlarının riskli ortamda çalışmalarını göz ardı etmenin bedeli çok ağır olacağından dolayı mobbing, mücadele edilmesi gereken öncelikli toplumsal sorunlardan biridir. Bu sorunu asgariye indirmek için ülkedeki tüm kamu ve sivil toplum kuruluşları en etkin çözüm stratejilerini üretmekle mükelleftir. Öncelikle çözüm için, güç koşullarda kamu hizmeti icra eden sağlık çalışanlarına yönelik iş doyumu ve aidiyet duygusunu yüksek tutacak kaliteli bir iş ortamı ve kurumsallaşma tesis edilmelidir. Ayrıca mobbinge zemin oluşturmamak adına, üst yönetim tarafından sağlık çalışanlarına adil ücret, terfi imkânları, sosyal haklar, etkin iletişim, ergonomik çalış-

ma ortamı, güvenlik, demokratik katılımcı yönetim gibi toplam kalite yönetim ilkelerinin gerçekleştirilmesi önem arz etmektedir. Ayrıca mobbingi önlemek adına sağlıklı bir iş ortamının tesisi için, bireysel saygıya dayalı işyeri kültürü geliştirilmeli, mobbing konusunda farkındalık arttırılmalı, işyeri sürekli izlenmeli ve değerlendirilmeli, tüm mobbing vakaları kayıt altına alınmalı, çalışanlardan soruna ilişkin kronikleşmeye mahal vermeden düzenli geri bildirimler alınmalı, periyodik olarak yönetim-çalışan toplantıları düzenlenmeli ve yönetim planları periyodik olarak gözden geçirilmelidir. Mobbing eylemlerini karşı caydırıcılık adına yasal önlemleri etkin kılmak için mevcut koruyucu düzenlemelerdeki dağınıklığın giderilmesi ciddi bir ihtiyaç arz etmektedir. Yargı kararlarında yer bulmaya başlayan ve hukuka aykırılığı kabul edilen işyerinde psikolojik taciz kavramının yakın süreçte tüm ilgili yasalarda tanımının ve sınırlarının belirlenmesiyle birlikte yeniden düzenlenmesi gereklidir. Bu konudaki boşluğu gidermek için Avrupa sosyal şartına uygun olarak tek bir başlık altında olmak üzere "mobbinge mücadele yasası" çıkartılabilir. Mevcut mevzuata göre, yöneticiler mobbingi engellemek adına gerekli proaktif önlemleri almakla yükümlüdür. Bu çerçevede çalışanlara yeterli düzeyde bilinçlendirici eğitimlerin verilmesinin yanında, psikolojik savunma yöntemleri geliştirmek çok önemlidir. Mobbing'te en önemli etkenlerden biri de iletişimsizliktir, bu sebeple çalışanlar arasında iletişim kültürünün geliştirilmesi gereklidir. Mobbing sürecinde iletişim önce tek yönlü daha sonraki aşamada çift-yönlü olarak kesilmektedir. Çatışmaları önlemek için çalışanlara stres yönetimi, öfke kontrolü ve çatışma çözme becerileri kazandırılmalıdır. Mobbinge ilgili danışma ve rehabilitasyon merkezleri kurulabilir. Özellikle üniversiteler, hastaneler gibi kurumlarda kendi mezunlarının aynı kurumda kalması (toplanması) engellenerek kurumda gruplaşma, çoğalma (inbreeding) önlenmeli, kendi yakınına işe alma konusunda engelleyici kurallar getirilmelidir. Eğitim müfredatına "kişiyeye ve temel kişilik ve insan haklarına saygı" temalı dersler ilave edilmelidir. Mobbing konusundaki araştırmalar devlet teşviki kapsamına alınmalıdır. Japonya'da örneği olduğu gibi bu konuyla ilgili özel bir telefon hattı uygulaması yapılabilir. Web tabanlı anti-mobbing sivil destek grubu kurulabilir. Bu ortam hem mobbing mağdurlarının paylaşımında bulunabileceği hem de bilimsel araştırmalar, yasal süreçlerin de dâhil edilebileceği bir zemin oluşturabilir. İşverenlerin yasal yükümlülükleri tanımlanmalı ve mobbingin çalışanlar üzerindeki olumsuz sonuçlarından birinci derecede işveren ve yöneticiler sorumlu tutulmalıdır. Mobbing soruşturma ve incelemeleri kurum dışından bağımsız kurumlarca yerine getirilmeli ombudsmanlık/arabuluculuk sistemi devreye sokulabilmelidir. Sağlık Bakanlığı Sağlıkta kalite ve akreditasyon daire başkanlığı tarafından uygulanmaya başlayan renkli kod sistemine (beyaz kod) geçişle beraber sağlıkla çalışanlarına uygulanan şiddet olaylarının daha iyi kayıt altına alınacağı ve bu olayların azalacağı beklentisi vardır. Biz bu çalışmada

yoğun göç alan Gaziantep ilimizin devlet hastanesinde çalışanlar üzerinde bir anket çalışması gerçekleştirdik. Mobbingin nedenleri ve sonuçlarının belirlenmesi ve daha objektif çıkarım yapabilmek adına bu tarz sorun tespitine yönelik bilimsel çalışmaların diğer illerde, üniversite hastanelerinde ve özel sağlık kuruluşlarında tekraren yapılmasında fayda mülahaza ediyoruz. Koyun sürüsüne dalmış iki aç kurdun, sürüye vereceği zarar; kişinin egosunda kaynaklanan şöret ve mevki kazanma hırsının, topluma vereceği zarardan kesinlikle daha ağır değildir.

Notlar

- (*) Doç. Dr., Konya Karatay Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi ve Baş İş Müfettişi (E) E-posta: necatikayhan@gmail.com
- (**) Aile Hekimliği Uzmanı. Sağlık Bakanlığı Ayyıldız Aile Sağlığı Merkezi, Ankara
E-posta: drsuleymanersin@gmail.com

Kaynaklar

- Ayrancı Ü, Yenilmez Ç, Günay Y, Kaptanoğlu C, (2002). Çeşitli Sağlık Kurumlarında Ve Sağlık Meslek Gruplarında Şiddete Uğrama Sıklığı. Anadolu Psikiyatri Dergisi; 3: 147-154.
- Aytac, S., Bozkurt, V. Bayram N.; Bilgel, N. (2011). İşyerinde Şiddet BETA, İstanbul.
- Bakır, Kemal (2009). Hekime yönelik şiddet çalıştay Gaziantep-Kilis tabip odası raporu s:7- 14.
- ÇASGEM (2015). İşyerinde psikolojik taciz olayı sonuç bildirgesi-2015.
- Cowie, H. (1999).“Adult Bullying”.
- http://old.gold.ac.uk/tmr/reports/aim2_surrey1.html. Erişim: 10 Haziran 2015.
- Çobanoğlu, Ş. (2005). Mobbing, İşyerinde Duygusal Saldırı ve Mücadele Yöntemleri. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Çöl, S. (2008).“İşyerinde Psikolojik Şiddet: Hastane Çalışanları Üzerinde Bir Araştırma.” Çalışma veToplum.4.s.107-134.
- Davenport, N., Distler-Schwartz, R. ve Pursell Elliott, G. (2003). Mobbing, İşyerinde Duygusal Taciz. (çev. O. C. ÖnerToy). İstanbul: Sistem Yayıncılık.
- DiMartino, V., Hoel, H. ve Cooper, C. (2003). “Preventing Violence and Harassment in The Workplace”, European Foundation for the Improvement of Living and Working Conditions. Luxembourg: Office for Official Publications of the European Communities.
- Gürhan, Nermin (2013). A dan Z ye Mobbing, Ankara: Akademisyen Kitabevi.
- Di Martino V. (2003): Work place violence in the health sector: Relationship between work stress and work place violence in the health sector. ILO/ICN/WHO/PSI Joint Program on Work place Violence in the Health Sector, Geneva.[<http://www.ilo.org/public/english/dialogue/sector/papers/health/violence-ccs.pdf>].
- Elliott, P. P. (1997). Violence in healthcare: What nurse managers need to know. Nursing Management, 28 (12), 38–42.
- Gün, H.(2010). Çalışma Ortamında Psikolojik Taciz, Mobbing/Bullying, İşyeri Sendromu. Ankara: Lazer Yayınları.
- Kısa, S. (2008). “Turkish Nurses” Experiences of Verbal Abuse at Work”, Archieves of Psychiatric Nursing. 22 (4): 200-207.

- Leymann H. (1990). Mobbing and Psychological Terror at Workplace. *Violence and Victims*; 5 (2), 119-126.
- Kirel, Ç. (2007). "Örgütlerde Mobbing Yönetiminde Destekleyici ve Risk Azaltıcı Öneriler", *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*.7 (2), s. 317-334.
- Lyneham, J. (2000). Violence in New South West Emergency Department *Australian Journal of Advanced Nursing*, 18: 8-17.
- Newsletter (2002). ILO Cenevre'den Haberler. Sayı: 3.
- Randall, T. (1992) Abuse at Work Drains People, Money and Medical Workplace not Immune. *JAMA*, 267: 1439-1440.
- Solakoğlu, İ. (2007). İşletmelerde Mobbing'in Örgütsel Stresle İlişkisi ve Bir Sağlık Kuruluşunda Uygulama. Yüksek lisans tezi. Dumlupınar Üniversitesi, Kütahya.
- Toker-Gökçe, A. (2008). Mobbing: İşyerinde Yıldırma Nedenleri ve Başa Çıkma Yöntemleri. Ankara: Pegem Yayınları.
- Turan, Fikrettin (2006), İşyerlerinde Psikolojik Yıldırma Olgusu ve Konuya İlişkin Bir Araştırma, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İşletme Ana Bilim Dalı İnsan Kaynakları Yönetimi Bilim Dalı, Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.
- Westhues, K. (2002). A Summary of Research on Mobbing Publihed in OHS Canada. *Canada's Occupational Health & Safety Magazine*, pp: 30-36.
- Zapf, D. (1999). "Organisational, Work Group Related and Personal Causes of Mobbing/Bullying at Work", *International Journal of Manpower*, 20 (1/2), 70-85.
- TOBB ETU (2011). Üniversitesi Hukuk Fakültesi, Mobbing'le Mücadele Sempozyumu Programı, Adli Bilimciler Derneği.
- ANA Panel Aims to Prevent Violence, Bullying in Health Care Facilities, Public Comments Sought by April 30,2015 on New Position, Recommendations.
- Niosh (2008). Occupational hazards in hospital, <http://www.cdc.gov/niosh/2002-101.html>
- <http://www.hse.gov.uk/statistics/causinj/violence/violence-at-work.pdf>.
- http://www.tbmm.gov.tr/komisyon/kefe/docs/komisyon_rapor_no_6.pdf (Erişim 28.03.2012).

İhsan TİMÜR (*)

MATURİDİLİĞİN BATI'DA TABAN BULMASINDA EL-AKİDETÜ'T-TAHÂVİYYE'NİN ROLÜ

öz

Horarasan-Maveraünnehir bölgesindeki Hanefî kelamının (Maturidîlik) etki alanı, uzun süre bu bölgeyle sınırlı kalmıştır. VI/XII. yy'da Selçukluların Irak, Şam ve Anadolu bölgelerine yönelmesi bu Hanefî kelam ekolünün sonraki serüvenine de doğrudan etkide bulunmuştur. Selçuklu kuvvetleri öncülüğünde batıya göç eden doğru Hanefîler, tesis edilen medreselerle dini-bürokratik kurumlarda aldıkları görevlerle bölgeye yerleşmişlerdir. Bu göçlerle paralel şekilde batıya taşınan Mâturîdî kelamı, bu süreçte farklı pek çok kanalla yayılma imkanı bulmuştur. Mısır bölgesinde kaleme alınmış olan *el-Akîdetü't-Tahâviyye* eseri de bu Mâturîdî yayılımın sağlandığı kanallardan biridir. Bu makalede, söz konusu bu eserin batı bölgesinde Maturidîliğin yayılmasındaki rolü ortaya konulmaya çalışılacaktır.

anahtar kelimeler

Ebû Hanîfe, Hanefilik, Maturidilik, el-Akîdetü't-Tahâviyye, Mezhep

abstract

The Role of the al-Aqidah al-Tahawiyah in the Spread of Maturidi School in the Westward

Domain of Hanafi Theology School (Maturidism) in Khorassan and Transoxiana limited for a long time with this place. The migration of the Seljuqs to Iraq, Syria and Anatolia in the 6th/12th century has an affect on the next adventure of Hanafi Theology School. Thanks to mission of the madrasahs and other institutions, eastern Hanafi scholars who migrated Seljuqs lead settled in this region. In this process, Maturidi Theology moved to the westward find the possibility to spread in many ways. One of these ways *al-Aqidah al-Tahawiyah* that was written in Egypt. In this article, I will attempt to demonstrate the impact of *al-Aqidah al-Tahawiyah* on the spread of Maturidism in westward.

keywords

Abu Hanifah, Hanafism, Maturidism, al-Aqidah al-Tahawiyah, Sect

Giriş

Ebû Hanîfe, fikhın yanı sıra kelim ilminde de derin etkileri olmuş bir isimdir. Onun fikhî görüşleri takipçileri tarafından nasıl sistemleştirilip adına nispetle bir fikhî ekolünü ortaya çıkarmışsa, aynı şekilde itikadî görüşleri etrafında da bir oluşum vücuda gelmiştir. Onun fıkıhtaki imamlığı itikadî açıdan farklı eğilimlere sahip pek çok kesim tarafından kabul görmüş olsa, itikadî görüşlerinin aynı genişlikte sahiplenildiği söylenemez. Bu noktada sonraki süreçte Maturidilik olarak anılacak olan Horasan-Maveraünnehir Hanefileri, bir başka ifadeyle Doğu Hanefileri¹ ön plana çıkmaktadır. Onlar Ebû Hanîfe'yi hem fıkıhta hem de itikatta mezhep imamı olarak görmüşler ve onun itikadî fikirlerinin takipçisi olmuşlardır. Bunda Ebû Hanîfe'nin Kufe merkezli ilim halkasında ders alan çoğu doğu kökenli talebelerinin önemli rolü bulunmaktadır. Bu öğrenciler onun fikirlerini kendi vatanları olan Horasan ve Maveraünnehir bölgelerine taşımışlardır. Ebû Hanîfe'nin hem fikhî ve hem de itikadî görüşleri burada daha da geliştirilmiş ve zamanla sistematik bir yapı kazanmıştır. Temelde Ebû Hanîfe'ye nispet edilen beş eser üzerinden şekillenen itikadî görüşler, süreç içerisinde daha da derinlikli hale getirilmiş, Ebû Mansur el-Mâtürîdî (333/944) ile de en geniş formuna ulaşmıştır. Onun başta Mutezile olmak üzere Kerramiyye, Müşebbihe ve Şia gibi ekollerle etkin mücadelesinin, bölgedeki Hanefî geleneğin sistemleşmesinde ve Mâtürîdî'nin bu geleneğin merkezi ismine dönüşmesinde önemli bir etkisi bulunmaktadır. Ebu'l-Mu'în en-Nesefî (ö.508/1115)'nin, Ebû Hanîfe'yi fikhî ve itikadî olarak takip etmiş olan bölge alimleri arasında Mâtürîdî'yi övgü dolu ifadelerle özellikle zikretmesi (Nesefî, 1993: I/471) Mâtürîdî'nin bu rolüne işaret etmesi bakımından önemlidir. Süreç içerisinde Mâtürîdî'nin bu merkezi rolü

tüm geleneği kuşatmış ve doğu bölgesindeki Hanefî kelamı ona nispetli Maturidilik olarak anılmıştır (Kutlu, 2010: 8). Horasan-Maveraünnehir bölgesinde Ebû Hanîfe'nin fikirleri üzerine inşa edilen bu Hanefî kelam sistemi (Maturidilik), V/XI. yüzyılda Selçukluların öncülük ettiği göçlerle etki alanını genişletmiş ve batıya doğru yayılmıştır.

Maturidiliğin Nüfuz Alanının Genişlemesi

Selçukluların batıya yönelik seferleri, aralarında çok sayıda alimin de yer aldığı kitlesel bir göçe öncülük etmiştir. Irak, Şam ve Anadolu'da tesis edilen Selçuklu yönetimleriyle ihtiyaç duyulan dinî-bürokratik görevlere doğudan gelen Hanefîlerin atanması, bu bölgeleri onlar için bir cazibe merkezine dönüştürmüştür (Kutlu, 2011: 111). Doğu Hanefî fıkıh ve kelam geleneğine mensup alimlerin çoğunluğunu oluşturduğu bu göç dalgasıyla bir yandan bu bölgelerde yeterince tutunamamış olan Hanefîlik yayılırken diğer yandan da Doğu Hanefî kelam geleneği olan Maturidilik nüfuz alanını genişletmiştir. Irak bölgesinde Bağdat'taki Meşhed-i Ebû Hanîfe medresesi, Şam bölgesinde ise Halep Halaviyye medresesinin adeta merkezi olduğu bu Hanefî-Maturidi yayılım, bölgedeki emir ve komutanların tesis ettiği diğer yapılar ve buralarda görev yapan alimler aracılığıyla süreklilik kazanmıştır.

Bu süreçte Bağdat'ta başta Meşhed-i Ebû Hanîfe ve Mustansiriyye medreseleri olmak üzere çeşitli medreselerde müderrislik yapan ve kadılık gibi görevler üstlenen pek çok doğulu Hanefî alime rastlanmaktadır. Ebû Yûsuf İsmâ'îl b. 'Abdirrahmân el-Lemğânî (ö.536/1141) (Kureşî, 1993: I/413), Ebû Ya'kûb Yûsuf b. İsmâ'îl el-Lemğânî (ö.606/1209) (Kureşî, III/621), Zıyâ'uddîn Ebul-Fadl Ahmed b. Mes'ûd et-Türkistânî (ö.610/1213) (Kureşî, I/331), Mecduddîn Ebul-Fadl 'Abdülmelik b. 'Abdisselâm el-Lemğânî (ö.648/1251) (Kureşî, II/473), Kemâlüddîn Ebul-Fadl 'Abdurrahman b. 'Abdisselâm el-Lemğânî (ö.649/1251) (Kureşî, II/382) 'Ömer b. Muhammed el-Fergânî (Kureşî, II/382), Necmuddîn Menkubers b. Yalınkılıç et-Türkî en-Nâsırî (ö. 652/1254) (Kureşî, I/462) gibi isimler özellikle Irak bölgesinde faaliyette bulunan bu Hanefîlerden bazılarıdır.

Dımaşk ve Halep gibi Şam bölgesindeki şehirler ise doğudan gelen Hanefîlerin daha etkin ve uzun süreli faaliyetlerde bulunduğu merkezlerdir. 468/1076'da Fatimiler'den alınan Dımaşk'ta (İbnu'l-Esîr, 1987: X/98-99) bu tarihten itibaren doğulu Hanefîlerin faaliyette buldukları görülür. Şehirde 471/1079'da kadılığa doğulu Hanefîlerden Ebul-Hasan 'Ali b. Muhammed el-Gaznevî (İbn 'Asâkir, 1995: XLIII/227), 491/1098'de ise bir başka doğulu Hanefî Ebû 'Abdillah Muhammed b. Mûsâ el-Balasagûnî (506/1112) kadılık görevine getirilmiştir (İbn 'Asâkir, LVI/75). Aynı yıl şehirde ilk Hanefî medresesi olan Sâdiriyye de açılmıştır. Şam bölgesindeki ilk medrese olma özelliğini de taşıyan Sâdiriyye'de (Nu'aymî,

1990: I/413) müderrislik yapan ilk isim ise 'Ali b. Mekki el-Kâsânî'dir (Nu'aymî, I/413). Maveraünnehir'de fıkıh okumuş olan Kâsânî, Dımaşk'a gelip yerleşmiş ve Sâdiriyye'de ders vermiştir (İbn 'Asâkir, XLIII/252). Kâsânî'den sonra Şam bölgesindeki pek çok şehirde faaliyette bulunan ve pek çok talebe yetiştiren Burhanuddîn Ebul-Hasan 'Ali el-Belhî (ö.548/1153) müderris olarak görev yapmıştır (Nu'aymî, I/413). Sâdiriyye dışında Hâtûn mescidi ile Tarhâniyye ve Emîniyye medreselerinde de görev yapan Belhî (Kureşî, II/561), Şam bölgesinde Necmuddîn en-Neseffî'nin *el-'Akâ'id*'ini bir kısım açıklamalarla Ehl-i Sünnet'in akidesi olarak yaymıştır (Madelung, 1991: VI/847). Onun aynı zamanda Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerini içeren ve Doğu Hanefîleri için önemli metinlerden biri olan *el-Âlim vel-Müte'allim*'i de bölgede naklettiğini görmekteyiz (Kevserî, 1368: 4-5). Doğu kökenli pek çok Hanefî'nin görev yaptığı Sâdiriyye medresesini Dımaşk bölgesindeki Hanefî yayılımının merkezi olarak değerlendirmek mümkündür.

Nûreddîn Mahmud Zengî idaresindeki Zengiler döneminde ivme kazanan Şam bölgesindeki Hanefî yayılımının özellikle Halep şehrinde yoğunlaştığı görülmektedir. 541/1146'da Nûreddîn Zengî hakimiyetine geçen Halep'de bu çerçevede pek çok medrese ve ribat inşa edilmiş, şehir özellikle Hanefî fakihler için bir cazibe merkezi olmuştur (İbnu'l-'Adîm, 1996: 331). Nûreddîn Zengî'nin bizzat öncülük ettiği bu inşa faaliyetinde 543/1148'de Halep'deki ilk Hanefî medresesi Halaviyye açılmış ve tedris görevine de Dımaşk'tan meşhur Hanefî fakihî Burhanuddîn el-Belhî davet edilmiştir. 548/1153'de Dımaşk'a dönünceye kadar burada görev yapan Belhî, şehirde Hanefîlik adına önemli faaliyetlerde bulunmuştur (İbnu'l-'Adîm, 331; Makrîzî, 1998: III/209).

Halep'deki Hanefî tedrisin merkezi konumundaki Halaviyye'de Burhanuddîn el-Belhî dışında 'Ala'uddîn Ebu'l-Feth 'Abdurrahmân b. Mahmûd el-Gaznevî (ö.564/1169) (Sıbt İbnu'l-'Acemî, 1996: I/342), Hüsâmuddîn Ebu'l-Hasan 'Ali b. Ahmed er-Râzî (ö.598/1201) (Kureşî, II/543), Radiyyuddîn Ebû 'Abdillah Muhammed es-Serahsî (ö.571/1175) (İbn Kutluboğâ, 1992: I/342), 'Ala'uddîn Ebu Bekr Mes'ûd el-Kâsânî (ö.587/1191) (İbnu'l-'Adîm, X/4350), gibi doğudan bölgeye gelen önemli Hanefîler görev yapmıştır. Bunlar arasında özellikle 'Ala'uddîn el-Kâsânî dikkat çekmektedir.

Ebû Hanîfe'nin Ebû Mutî' rivayetli *el-Fıkhü'l-Ebsat*'ının ravileri arasında bulunan (Kevserî, 6) Kâsânî'nin Mâturîdî kelamının oluşmasında önemli bir yeri olan bu eseri bölgeye taşıdığı anlaşılmaktadır. Onun aynı zamanda günümüze ulaşmamış olan *Sultânu'l-Mubîn fî Usûli'd-Dîn* adlı bir kelim eserinin de müellifi olması onun Halaviyye'deki faaliyetinin fıkıhla sınırlı olmadığı ve Mâturîdî kelamının batı bölgesindeki önemli bir temsilcisi olduğunun kanıtıdır (Kalaycı, 2015: 19-20). Kâsânî'nin Halep'deki uzun süreli ikameti ve bu süre zarfında sürdürdüğü tedris faaliyeti dikkate alındığında onun fıkıh yanında bölgeye zengin

bir Hanefî- Mâturîdî kelim geleneğini de taşıdığı anlaşılmaktadır. Talebesi Cemâluddîn el-Gaznevî bunun en önemli kanıtı olup Kâsânî sonrası kuşağın bölgedeki önemli temsilcilerindendir. Kâsânî'nin Halaviyye medresesindeki muidi olan Gaznevî, özellikle Hanefî fıkhına dair yazdığı muhtasar eseri *el-Mukaddime* ile şöhret bulmuş olmakla birlikte kelim görüşlerini içeren *Usûlu'd-Dîn* ve *el-Hâvi'l-Kudsî* eserleriyle Hanefî- Mâturîdî kelim geleneğinin bölgedeki önemli taşıyıcılarından biri olarak dikkat çekmektedir.

Burhânuddîn el-Belhî, 'Ala'uddîn el-Kâsânî, Cemâluddîn el-Gaznevî gibi isimlere ilişkin aktarılanlardan anlaşıldığı gibi doğudan gelen Hanefî fakihlerin Irak, Şam ve sonrasında Mısır'da yürüttükleri faaliyetlerin tümüyle fıkıh içerikli olmadığı ortadadır. Özellikle fakih kimlikleriyle tanınmış olmakla birlikte pek çok ismin aynı zamanda kelim faaliyetlerde de bulunduğu ve Doğu Hanefî kelim geleneğini bölgeye taşıdıkları görülmektedir. Kaynaklara doğrudan kelim faaliyetleri içeren nakiller sınırlı düzeyde yansımış olsa da bu Hanefî fakihlerin, aynı zamanda bölgedeki kelim geleneğinin de taşıyıcı olduğu göz ardı edilmemelidir. Fıkıh eserlerinin içeriğine bu türden pek çok malzemenin yansıtıldığına şahit olunmaktadır (Kâsânî, 1986: I/20, III/9,15, VII/100).

Doğulu Hanefîler, Ebû Hanîfe'ye nispetle geliştirilen zengin kelim geleneği, V./XI. yüzyıldan itibaren batıya taşınmış, gerek üstlendikleri görevler gerekse de kaleme aldıkları eserlerle bu geleneğinin batıda kalıcılığını sağlamışlardır. Birbiri ardına bölgeye intikal eden Doğu Hanefîlerinin buraya tahsil için değil tedris için gelmiş olmaları ve bölge kökenli pek çok isme de hocalık yapmaları Doğu Hanefî fıkıh ve kelim geleneğinin etki alanını da genişletmiştir. Bu açıdan batıdaki Hanefî-Maturidi kelim faaliyetinin niteliği bölgedeki siyasî-sosyal atmosferin yanı sıra bu faaliyetlerin bizzat aktörleri olan fakihlerle de doğrudan ilişkilidir.

Maturidîliğin Batı Hanefîleriyle Teması

Hanefîlik Irak bölgesinde ortaya çıkmış olmakla birlikte süreç içerisinde mezhebin etkinliği büyük oranda Horasan ve Maveraünnehir gibi doğu bölgelerine kaymıştır (Bedir, 2011: 627). Şam ve Mısır gibi batı bölgelerinde ise Hanefîlik ilk dönemlerden itibaren kadılık gibi resmi görevlerle temsil edilmiş olmakla birlikte asla kalıcı ve etkili bir yayılım gerçekleştirilememiştir. Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin ömrünü geçirdiği Mısır'da Hanefîlik, Şu'ayb b. Süleymân el-Keysânî (ö.204/820), 'Ali b. Ma'bed er-Rakiy (ö.218/833), İsmâ'îl b. Elyesâ el-Kindî (ö.167/784'den sonra), Ebû Bekre Bekkâr b. Kuteybe el-Bekravî (ö.270/884), Ebû Ca'fer Ahmed b. Ebî İmrân el-Bağdâdî (ö.280/893) gibi kadı ve fakihler tarafından temsil edilmiş (Tsafrir, 2004: 95-99) olsa da genelde Bağdat bölgesindeki Hanefî gelenekten beslenmiştir. Ancak sistemli bir tedris geleneğinin

Mısır'da tesis edilememesi Hanefiliğin burada kalıcı olamamasına neden olmuştur. Hanefiliğin burada kalıcılaşmaması Ebû Hanîfe'den intikal eden itikadî görüşlerin de sınırlı kalmasına doğrudan tesir etmiştir. Ebû Hanîfe'ye nispet edilen *el-Fıkhü'l-Ekber*, *el-Fıkhü'l-Ebsat*, *el-Âlim ve'l-Müe'allim*, *er-Risâle ilâ 'Osmân el-Bettî* gibi metinler doğu Hanefî coğrafyasında cârî iken Şam ve Mısır bölgelerinde bu eserlere rastlanmamaktadır. Doğuda bu eserlere yaslanarak muazzam bir kelam geleneği teşekkül ederken batıda Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerini içeren yegane metin ancak Ebû Cafer et-Tahâvî tarafından IV./X. asrın başlarında kaleme alınabilmiştir. Doğuda Hanefiler özgün bir kelam geleneği ortaya koyarken, batıda Ebû Hanîfe'ye dayanan itikadî görüşler ancak muhtasar surette bir akîde formunda yaşılabilmektedir.

Hanefiliğin sınırlı düzeyde temsil imkanı bulduğu batı bölgesine Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerinin çok az intikal ettiği anlaşılmaktadır. Görüşlerinin bir araya getirilemeyip kelamî bir sistemin kurulamaması Irak, Şam ve Mısır gibi batı bölgelerinde Ebû Hanîfe takipçilerinin farklı itikadî eğilimlere sahip olmasına yol açmıştır. Bu sebepten olsa gerek bölge Hanefilerinden Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed es-Simnânî (ö.444/1052) (İbn Kutluboğâ, 256) ve torunu Ebû Müslim 'Abdurrahmân b. 'Ömer et-Teymî (ö.497/1104) (Kureşî, II/387) fıkhîta Hanefiyken itikatta Eşariydiler. Sonraki kuşaktan yine bölge kökenli Muhyiddin Muhammed b. Ya'kûb İbn Nehhas el-Halebî (ö.695/1296) ise fıkhîta Hanefî olmasına rağmen usulde Ahmed b. Hanbel'in mezhebi üzere olduğunu ifade etmekteydi (Nu'aymî, I/402). İbn Nehhas gibi İbn Ebî Hacele diye meşhur olan Şihabuddîn Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Yahyâ et-Tilimsânî (ö.776/1374) de Hanefî mezhebinden olduğu halde itikatta Hanbelidir (İbn Hacer, 1969: I/81). Eyyubi hanedanlığına mensup el-Meliku'l-Mu'azzam 'İsâ ise itikadının tümüyle Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin *el-Akîde*'sinden ibaret olduğunu söylemekteydi (İbnu'l-Esîr, XII/434; İbn Kesîr, 2003, XVII/168).

Bu türden farklı itikadî eğilimlere sahip olan Hanefilerin tamamının batı kökenli olması tesadüf olarak görülmemelidir. Batıdaki Hanefilerin bu türden farklı eğilimlere sahip olmasının Hanefiliğin buradaki ilk temsilcilerinin niteliği ve bölgeye aktarılan Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerinin sınırlılığıyla doğrudan ilişkilidir. Ayrıca bölgedeki Hanefilerin genellikle kelama mesafeli oldukları ve daha çok fıkıh tedrisi ve hadis rivayetiyle ilgilendikleri görülmektedir. Bu niteliğin gerek Hanefiliğin Mısır'daki ilk temsilcilerinde gerekse sonraki dönem bölge Hanefilerinde belirgin surette görüldüğüne şahit olunmaktadır. (Kalaycı, 2013: 192-194). Doğru Hanefilerinden bu yönüyle önemli ölçüde ayrışan Batı Hanefilerinin mezhebî mensubiyetlerinin delalet çerçevesi büyük ölçüde fikhî bir niteliği haizdir.

Maturidiliğin henüz batı bölgesinde yayılım aşamasında olduğu bu süreçte batıdaki Hanefilerin doğudan bölgeye zengin bir Hanefî kelam sistemiyle intikal

eden Maturidilerle ne türden bir ilişkiye girdikleri merak konusudur. Kaynaklar bu hususta herhangi bir nakilde bulunmamaktadırlar. Batı Hanefîlerinin doğudan gelen Hanefîleri bölgede mezhebi geleneği tesis etmeleri açısından olumlu karşıladıkları söylenebilir. Bölge kökenli pek çok ismin onlara talebe olması da bunu kanıtlamaktadır. Ancak birbirinden görece farklılık arz eden bu iki Hanefî kitlenin itikadî düzeyde nasıl bir ilişki kurdukları büyük oranda meçhuldür. Fakat Doğu ve Batı Hanefîlerinin karşılaştığı VI-VII./XII-XIII. yüzyılda *el-'Akîdetü't-Tahâviyye'*nin güçlü bir şekilde gündeme gelmesi, söz konusu ilişkinin özellikle bu metin üzerinden sağlandığını göstermektedir.

IV./X. yy başlarında, önce Şafii iken Hanefî olan Ebû Ca'fer et-Tahâvî (ö.321/933) tarafından kaleme alınmış olan *el-'Akîdetü't-Tahâviyye*, Ebû Hanîfe ve önde gelen iki talebesinin görüşlerini bir araya getiren muhtasar bir metindir. Bu yönüyle *el-'Akîde*, asla yeni bir kelimî sistem kurma iddiası taşımamıştır. Tahâvî'nin amacı Hanefî itikadının Ehl-i Sünnet'in temel kabulleriyle uyumlu olduğunu göstermekten ibarettir (Eyub Ali, 1990: 280-281). Metin, doğuda Ebû Hanîfe'nin ismi etrafında oluşan kelimî görüşlerle kıyaslandığında oldukça sınırlıdır. Horasan-Maveraünnehir bölgesinde Ebû Hanîfe'den nakledilen görüşler çerçevesinde III-IV./IX-X. yüzyılda kapsamlı bir literatür oluşurken Mısır'da Tahâvî'nin aynı dönemde kaleme almış olduğu metin, ancak doğu Hanefîlerinin başlangıçta sahip olduğu içerik düzeyine denk gelmektedir. Ancak bununla birlikte *el-'Akîde*'nin, kelamla sınırlı bir ilişkisi olan bölge Hanefîlerinin ihtiyacını karşıladığı söylenebilir. Metnin batı bölgesinde rivayet edildiğine ilişkin nakil (Kureşî, III/94-95) ve bölge Hanefîleri tarafında başka bir akide metninin de kaleme alınmamış olması bunu göstermektedir. Ancak buna rağmen *el-'Akîde*'nin batıda Hanefîlerin itikadını tümüyle şekillendiren ve sürekli gündemde olan bir metin olduğunu söylemek de mümkün değildir. *el-'Akîde*'nin etkili bir şekilde gündeme gelmesi ancak doğulu Hanefîlerin batıya seyahati ile gerçekleşmiştir.

Doğudaki Hanefîler *el-'Akîdetü't-Tahâviyye'*den erken dönemden itibaren haberdar olmakla birlikte (Kurânî, 1328: 90-91) onun kelimî metinlere yansımalarına ancak Ebu'l-Mu'în en-Nesefî'nin *Tabsıratu'l-Edille* eserinde rastlanmaktadır. Hanefî-Maturidi kelam eserlerinde *el-'Akîde*'ye yapılan bu en eski atıfta Nesefî, Maturidilerin mezhebi kimliklerini tanımlamada önemli bir yeri olan tekvin sıfatıyla ilişkili olarak *el-'Akîde*'ye atıfta bulunur. O, *el-'Akîdetü't-Tahâviyye'*yi delil getirmek suretiyle tekvinin Allah'ın ezelfî sıfatlarından biri olduğu görüşünün Ebû Hanîfe'ye dolayısıyla da selefe dayandığını, Eşarîlerin iddia ettiği gibi sonradan ortaya çıkmış bidat bir görüş olmadığını ispata çalışmaktadır (Nesefî, I/467-468). *el-'Akîdetü't-Tahâviyye* şerh literatürünün de ortaya çıkmasının asıl saiki olduğu anlaşılan söz konusu bu atıf, *el-'Akîde*'nin bundan sonraki serüvenine de doğrudan tesirde bulunmuştur. Nesefî'nin, tekvin meselesi gibi tümüyle Mâturidîliğe özgü bir kabul ile ilişkilendirdiği *el-'Akîde*,

doğudan batıya seyahat eden Hanefî-Maturidîler sayesinde Irak, Şam ve Mısır gibi batı bölgelerindeki Hanefîlerin Matûrîdî kelamıyla bütünleştirilmesinde bir vasıta işlevi görmüştür. Başka bir ifadeyle *el-'Akîde*, Maturidiliğin batıda yayılmasının en önemli köprü metinlerinden birine dönüşmüştür.

Maturidiliğin *el-'Akîdetü't-Tahâviyye* Üzerinden Yayılması

Doğudan batıya seyahat eden Horasan-Maveraünnehir kökenli Hanefîler batıda kendilerinden görece farklılık arz eden bir Hanefî kitleyle karşılaşmışlardır. Fıkhî olarak aynı geleneğe mensup olmakla birlikte itikadî olarak doğudaki zengin kelamî gelenekten yoksun olan bu Hanefîlerin zihin dünyası, Ebû Hanîfe'ye ait bir kısım itikadî kabullerle sınırlıdır. Bölge kökenli pek çok Hanefî'nin itikadî görüşlerine ilişkin herhangi bir naklin bulunmaması bunu teyit etmektedir.

Doğudan batıya intikal etmiş olan Hanefîlerin batıdaki Hanefîlerle karşılaşması mezhep içi itikadî bir farklılaşmanın gün yüzüne çıkmasını beraberinde getirmiştir. Bir yanda Ebû Hanîfe'ye nispetle teşekkül etmiş köklü bir kelam geleneği bulunurken öte yanda kelamla ilişkisi temel itikadî kabuller düzeyinde olan bir kitle bulunmaktadır. Söz konusu bu iki kitle arasındaki ilişkinin ise büyük oranda *el-'Akîdetü't-Tahâviyye* üzerinden sağlandığı görülmektedir (Kalaycı, 2012: 119). Doğu Hanefîlerinin Nesefî'nin atfıyla kendi gelenekleriyle ilişkilendirdiği *el-'Akîde*, batıdaki Hanefîler için Ebû Hanîfe'nin görüşlerini içeren güvenilir bir metindir. Hatta el-Melikul-Mu'azzam 'Îsâ gibi kimi batı kökenli Hanefîler nezdinde *el-'Akîde*, itikadi görüşlerin temel sabitesiydi. (İbnu'l-Esîr, XII/434; İbn Kesîr, XVII/168). Bu durum Doğu ve Batı Hanefîlerinin özellikle VI-VIII/XII-XIV. yüzyıllar arasında Irak ve Şam bölgelerindeki karşılaşma sürecinde iki kesim arasındaki ilişkinin de diyalog zeminini oluşturmuştur (Kalaycı, 2013: 199). Ancak bu zeminde daha fazla, hatta tümüyle etkin olan tarafın kesintisiz bir tedris geleneğine ve sistemli bir kelamî düşünceye sahip olan Doğu Hanefîleri olduğunu belirtmek gerekir. Öyle ki Doğu Hanefîlerinin tek taraflı, kapsamlı ve inşacı bir etkinliğinden söz etmek mümkündür. Doğulu Hanefîler vasıtasıyla *el-'Akîde*'ye aşılınmış Mâtûrîdî görüşlerle oluşturulan metinler (Kutlu, 2010: 25) ve Mâtûrîdî bakış açısıyla kaleme alınmış olan *el-'Akîde* şerhleri bunun en önemli kanıtlarıdır. Dolayısıyla söz konusu karşılaşma sürecini Maturidiliğin *el-'Akîdetü't-Tahâviyye* üzerinden batıda yayılması olarak tanımlanması mümkündür.

Tespitlerimize göre Cemâluddîn el-Gaznevî *el-'Akîde* metnine Mâtûrîdî görüşleri aşılılarak metin üreten ilk isimdir. O, *el-Hâvi'l-Kudsî* ve *Usûlu'd-Dîn* eserlerinde *el-'Akîde* üzerinden Doğu ve Batı Hanefîliğinin bir sentezini yapmaktadır. Gaznevî bu sentezde *el-'Akîde*'yi zemin metin olarak almakta, buna Mâtûrîdî kelam geleneğinin kabullerini eklemek suretiyle de iki Hanefî kesimi ortak bir

noktada buluşturan bir metin vücuda getirmektedir. İlk kısmında akaid, ikinci kısmında fıkıh usulü ve son kısmında da fürû fikhın yer aldığı bu kapsamlı eserin akaid kısmında verdiği bilgiler üzerinde durmayı gerektirmektedir. Onun Ebû Hanîfe ve mütekaddim Hanefilerden menkul olduğunu ifade ettiği bu metin (Gaznevî, vr. 1b) müstakil bir telif çalışması olmayıp *el-'Akîdetü't-Tahâviyye* üzerine Mâturîdî kabullerin eklenmesinden ibaret bir sentezdir. Gaznevî'nin, *el-'Akîde* metnini, bir kısım takdim ve tehirler dışında ifadelerine dokunmaksızın tümüyle koruduğu, aralarına da Mâturîdî kabulleri yerleştirmek suretiyle bu sentezi gerçekleştirdiği görülmektedir. Bu çerçevede o, *el-'Akîde*'de yer almayan ilim bahsi, tekvin sıfatı, isim ve müsemma tartışması, kelimelerin ses ve harflerden müteşekkil olmadığı, iman mahluk mu gayri mahluk mu olduğu, imanda asıl olanın tasdik olduğu ve ikrarın ahkâmın icrası için gerektiği, imanda artma ve eksilme olmadığı, istisna yapılamayacağı, iman ve İslâm'ın bir olduğu gibi Doğu Hanefilerine özgü olan ve onlara ait kelimelerin genişçe tartışılan meseleleri *el-'Akîde*'nin bahisleri arasında taşımış ve *el-'Akîde* ile Mâturîdî kelimelerini tam anlamıyla mezcetmiştir. (Gaznevî, vr. 1b-8a).

Gaznevî, *el-Hâvi'l-Kudsî* vasıtasıyla gerçekleştirmiş olduğu bu sentezi, bir diğer eseri olan *Usûlu'd-Dîn*'de de benzer şekilde tekrarlamaktadır. Bu eserde o, Mâturîdî kelimelerin literatürünün sistematik içeriğine sadık kalarak yine Mâturîdî kabullerle *el-'Akîde*'yi bir araya getirmektedir (Gaznevî, vr. 103b-135a). *el-'Akîde*'nin ifadelerinin büyük oranda korunduğu fakat takdim ve tehirlerin sıklıkla yapıldığı bu eserde Gaznevî, *el-Hâvi'l-Kudsî*'de olduğu gibi başta tekvin olmak üzere ilim bahsi, kelimelerin ses ve harf cinsinden olmadığı ve işitilemeyeceği, imanda artma ve eksilme olmadığı, istisna yapılamayacağı, iman mahluk fiili itibarıyla mahluk Allah'ın fiili itibarıyla gayri mahluk olduğu, iman ve İslâmın aynı olduğu gibi Mâturîdîliğin temel kabullerini *el-'Akîde*'yle sentezlemeye çalışmaktadır. *el-Hâvi'l-Kudsî*'de yer alan bütün başlıklar burada da büyük oranda aynı ifadelerle, ancak daha sistemli ve muhtasar bir kelimelerin formunda tekrarlanmaktadır.

Gaznevî'nin bu iki eserinde *el-'Akîde* metni ile Mâturîdî kelimelerin geleneğini bir araya getirdiği açıkça görülmektedir. Onun Maturidîlere ait başka özlü metinler varken özellikle *el-'Akîde*'yi tercih etmekteki amacının batıdaki Hanefî kitlelere bu eser üzerinden Mâturîdî görüşleri aktarmak olduğu muhakkaktır. *el-'Akîde*'nin doğuda Hanefîler tarafından üretilen kelimelerin literatürüyle kıyaslandığında kelimelerin görüşleri aktarmak için oldukça sınırlı bir içeriğe sahip olmasına rağmen Gaznevî tarafından tercihinin makul başka bir izahı görünmemektedir.

Gaznevî'nin *el-Hâvi'l-Kudsî* ve *Usûlu'd-Dîn* vasıtasıyla *el-'Akîde* üzerinden yapmış olduğu bu sentez, kendisinden sonra kaleme alınmış olan *el-'Akîde* şerhlerinde daha da ileri bir boyuta taşınmıştır. Hanefî-Maturidî alimlerce kaleme alınan söz konusu bu şerhler, hem Nesefî'nin *el-'Akîde*'yi Mâturîdî gele-

nekle ilişkilendirmesinden hem de Gaznevî'nin onu Maturidi kelim geleneğiyle sentezinden daha kapsamlı bir niteliğe sahiptir. Bu Mâturîdî şârihlerin eliyle *el-'Akîde*'nin, Mâturîdî geleneğe dahil edilmesi sağlanmıştır. Böylece *el-'Akîde*, şerhler vasıtasıyla kendi hususi niteliği ve üretilmiş olduğu bağlamdan tamamen farklılaşarak Mâturîdî kabullerin dile getirildiği bir metne dönüşmüştür.

Eserinin ismi bilinmeyen Ebû Hafs 'Ömer b. Ebî Bekr el-Gaznevî dışında Şerefuddîn İsmâ'îl b. İbrâhîm eş-Şeybânî (ö.629/1231), *Şerhu 'Akâ'idî't-Tahâvî*, Necmuddîn Ebû Şucâ' Menkûbers b. Yalınkılıç en-Nâsirî (ö.652/1254), *en-Nûru'l-Lâmi' ve'l-Burhânu's-Sâti'*, Şucâ'uddîn Hibetullah b. Ahmed et-Türkistânî (ö.733/1333), *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, Cemâluddîn Ebu's-Senâ Mahmûd b. Ahmed el-Konevî (ö.770/1369), *el-Kalâ'id fi Şerhi'l-'Akâ'id* ve Sirâcuddîn Ebû Hafs 'Ömer b. İshak el-Hindî, *Şerhu 'Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî* adlı şerhlerinde *el-'Akîde*'yi, Mâturîdî görüşlere uygun şekilde şerh etmişlerdir. Onlar, Maturidiliğin itikadî kabullerini olduğu gibi şerhlerine taşıyarak Maturidiliği *el-'Akîde* metni üzerinden başarılı bir şekilde batıya taşımışlardır.

Şerhlerde başta tekvin olmak üzere Yüce Allah'ın herhangi bir cihet ve mekanda olmadığı, kelimullahın niteliği ve işitilemeyeceği, imanın tasdik olduğu, imanda artma ve eksilmenin söz konusu olmadığı, istisna yapılamayacağı, herkesin imanının eşit olduğu, şaki ve saidin durumunun değişebileceği türünden Maturidiler tarafından dile getirilen bütün fikirler aktarılmış ve Tahâvî'nin de *el-'Akîde* metninde bütün bu kabullere işaret ettiği savunulmuştur. Şârihlerin bu kapsamlı faaliyeti sayesinde hem *el-'Akîdetü't-Tahâviyye* Mâturîdî gelenekle bütünleşmiş hem de Mâturîdî kelamın kabullerinin Mâturîdî olmayan Hanefilere aktarıldığı merkezi bir metne dönüşmüştür.

Hanefî-Mâturîdî şerhlerin tamamında görülen temel saik, *el-'Akîdetü't-Tahâviyye* ile Maturidi görüşlerin aynı kaynağa yani Ebû Hanîfe'ye dayandığının dile getirilmesi, böylelikle de Hanefiliğin itikadî boyutunun Maturidilikle özdeşleştirilmek istenmesidir. Şerhler vasıtasıyla *el-'Akîde*, Mâturîdî gelenekle bütünleşmiştir. Maturidilik, Irak, Şam ve Mısır gibi batı bölgelerinde söz konusu bu literatürün etkisiyle yayılımını ve nüfuz alanını genişletmeyi başarmıştır.

Sonuç

Batıya yönelik göçleri Maturidilerin, dağınık ve sistemli bir tedris geleneğinden yoksun olan az sayıdaki Batı Hanefileriyle karşılaşmasını beraberinde getirmiştir. . Bu karşılaşmanın etkisiyle gündeme gelen *el-'Akîdetü't-Tahâviyye* metni üzerinden iki Hanefî kesim arasında mezhep içi bir sentez gerçekleşmiştir. Kelama mesafeli ve daha çok fıkıh tedrisi ve hadis rivayetiyle ilgilenen batıdaki Hanefilerle zengin ve sistemli bir kelim geleneğine sahip olan Maturidilerin taraf olduğu bu senteze, büyük oranda doğudan gelen Maturidî alimler şekil

vermiştir. Bu alimler, güçlü gelenekleri ve zengin kelimâ literatürleriyle batıdaki Hanefî kitlelere nüfuz etmiş ve ellerindeki *el-'Akîde* metnini Mâturîdî görüşlerin dile getirildiği bir metne dönüştürerek Maturidîliği bu metin vasıtasıyla batıdaki Hanefî kitlelere aktarmışlardır. Sentez metinler ve *el-'Akîde* şerhleriyle kapsamlı bir nitelik kazanan bu aktarım Maturidîliğin de batı bölgesinde yayılmasını sağlamıştır.

Notlar

(*) Arş. Görv., Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

1 Bu makalede Doğu Hanefîlerinden kasıt Horasan ve Maverâünnehir gibi bölgelerdeki Hanefîlerdir. Bu Hanefîler Belh meşayihî, Buhara meşayihî gibi kimi farklı bölgesel eğilimlere sahip olmakla birlikte itikadi olarak zamanla Maturidî olarak anılmışlardır. Batı Hanefîlerinden kasıt ise Irak, Şam ve Mısır gibi bölgelerde bulunan Hanefîlerdir. Her iki kitle, kendilerini Ehlişünnet olarak tanımlayan Hanefîlerle sınırlı olup Mutezili eğilimli Hanefîleri içermemektedir.

Kaynaklar

Bedir, Murteza (2011). "Hanefî Mezhebinin Abbasi Bağdat'ında Yükselişi ve Zayıflaması", *İslam Medeniyetinde Bağdat Uluslararası Sempozyumu, 7-8-9 Kasım 2008*, ss. 621-632.

Ebû Hanîfe, Numân b. Sâabit (1368). *el-Âlim ve'l-Müte'allim*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kahire: Matba'atu'l-Envâr.

Eyub Ali, K. M. (1990). "Tahaviyye", çev. Ahmet Demirhan, *İslam Düşüncesi Tarihi*, İstanbul: İnsan Yay, I/279-293

el-Gaznevî, Cemâluddîn Ahmed b. Muhammed, *el-Hâvi'l-Kudsî*. Süleymaniye Kütüphanesi-Carullah Efendi, no. 626, vr. 1b-7a.

-----, *Usûlu'd-Dîn*, Süleymaniye Kütüphanesi-Bağdatlı Vehbi, no. 2028, vr. 103b-135a.

el-Hindî, Sirâcuddîn Ebû Hafs 'Ömer b. İshâk (2009). *Şerhu 'Akîdeti'l-İmâmî't-Tahâvî*, Kahire: Dâratu'l-Karaz.

İbn 'Asâkir, Ebu'l-Kâsım 'Ali b. Hasan (1995). *Târihu Medineti Dımaşk*, Beyrut: Dâru'l-Fikr.

İbn Hacer el-'Askalânî, Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn Ahmed b. 'Ali (1969). *İnbâ'u'l-Ğumr bi Enbâ'i'l-Umr*, Kahire: Lecnetü İhyâ'it-Türâsî'l-İslâmî.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâ'îl b. 'Ömer (2003). *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Kahire: Dâru Hecr.

İbn Kutluboğâ, Zeynuddîn Ebu'l-Fidâ Kâsım (1992). *Tâcu't-Terâcim fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, Dımaşk: Dâru'l-Kalem.

İbnu'l-Adîm, Kemâluddîn Ebu'l-Kâsım 'Ömer b. Ahmed (1996). *Zübdetü'l-Haleb min Târihi Haleb*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

-----, (tsz). *Buğyetu't-Taleb fî Tarihi Haleb*, Beyrut: Darul-Fikr.

İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Hasan 'İzzuddîn 'Ali b. Muhammed (1987). *İslam Tarihi: el-Kâmil fî't-Tarih Tercümesi*, çev. Abdülkerim Özyayın, İstanbul: Bahar Yay.

Kalaycı, Mehmet (2012). "Eşarilik ve Maturidîliği Uzlaştırma Girişimleri: Tacüddin es-Sübki ve Nuniyye Kasidesi", *Dini Araştırmalar Dergisi*, c.14, sayı: 40, ss. 112-131

-----, (2013). *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidîlik İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

-----, (2015). *Osmanlı Sünniliği*. Ankara: Otorite Yayınları.

- el-Kâsânî, 'Ala'uddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd (1986). *Bedâ'i'u's-Sanâ'i' fi Tertîbi's-Şerâ'i'*, Beyrut.
- el-Konevî, Cemâluddîn Ebu's-Senâ Mahmûd b. Ahmed, *el-Kalâ'id fi Şerhi'l-'Akâ'id*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi-Malatya Darende İlçe Halk Kütüphanesi no. 220, vr. 1b-109a.
- el-Kureşî, Muhyiddîn Ebû Muhammed 'Abdülkâdir İbn Ebi'l-Vefâ (1993). *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fi Tabakâti'l-Hanefiyye*, Kahire: Hecl li't-Tibâ'a ve'n-Neşr.
- Kutlu, Sönmez (2010). "Timur Dönemi ve Sonrası Kelami Edebiyatın Türkistan Sahası Kaynakları", e-Makalat Mezhep Araştırmaları, III/1 (Bahar 2010), ss. 7-41.
- , (2011). *Türkler ve İslam Tasavvuru*, İstanbul: İSAM Yayınları.
- el-Kürânî, Burhânuddîn Ebu'l-İrfân İbrâhîm b. Hasan (1328). *el-Emem li İhkâzi'l-Himem*, Haydarabad: Matba'atu Meclisi Dâ'ireti'l-Ma'ârifî'n-Nizâmîyye.
- el-Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed 'Abdülhay (1324). *el-Fevâ'idu'l-Behiyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye*, Kahire: Matba'atu's-Sa'âde.
- Madelung, Wilferd (1991). "Maturidiyya", *The Encyclopaedia of Islam: New Edition*, E. J. Brill, Leiden, VI/847.
- el-Makrîzî, Takiyuddîn Ahmed b. 'Ali (1998). *el-Mevâ'iz ve'l-l'tibâr bi Zikri'l-Hıttati ve'l-Âsâr*, Kahire: Mektebetü'l-Medbûlî.
- en-Nâsirî, Ebû Şuca'Necmuddîn Menkûbers b. Yalınkılıç, *en-Nûru'l-Lâmi' ve'l-Burhânu's-Sâti'*, Köprülü Kütüphanesi-Fazıl Ahmed Paşa, no. 848/2, vr. 16a-264a.
- en-Nesefî, Ebu'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed (1993). *Tabsıratu'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, Ankara: DİB Yay.
- en-Nu'aymî, Ebu'l-Mefâhir Muhyiddîn 'Abdülkâdir (1990). *ed-Dâris fi Târihi'l-Medâris*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Sıbt İbni'l-'Acemî, Ebu'l-Vefâ Burhânuddîn İbrâhîm b. Muhammed (1996). *Kunûzu'z-Zeheb fi Târihi Haleb*, Halep: Dâru'l-Kalemi'l-'Arabî.
- eş-Şeybânî, Şerefuddîn İsmâ'îl b. İbrâhîm b. Ahmed, *Şerhu 'Akâ'idi't-Tahâvî*, Köprülü Kütüphanesi-Fazıl Ahmed Paşa, no. 847/2, vr. 15b-45a.
- et-Temîmî, Takiyyuddîn b. 'Abdilkâdir (1983-1989). *et-Tabakâtu's-Seniyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye*, Riyad: Dâru'r-Rifâ'î.
- Tsafirir, Nurit (2004). *The History of an Islamic School of Law: The Early Spread of Hanafism*, Cambridge: Harvard University Press.
- et-Türkistânî, Şucâ'uddîn Hibetullah b. Ahmed b. Mu'allâ, *Şerhu'l-'Akâideti't-Tahâviyye*, Süleymaniye Kütüphanesi-Pertev Paşa, no. 650, vr. 7b-70a.
- ez-Zehebî, Şemsuddîn Ebû 'Abdillah Muhammed (1990). *Târihu'l-İslâm*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî.

Hacı ERMİŞ (*)

KIBRIS'TA MÜFTÜLÜK MAKAMI

öz

Bu makalede, Kıbrıs Türk toplumunda Osmanlı döneminden bu güne kadar müftülük makamının yeri önemi ve fonksiyonları hakkında bir değerlendirme yapılmaktadır. Müftülük makamının Osmanlı dönemindeki yapı ve işleyişi, İngiliz döneminde bu makamda meydana gelen değişiklikler incelenmiştir. Ayrıca Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyetinde müftülük makamının konumu, faaliyetleri, eksiklikleri ve yeniden yapılanma çalışmaları ele alınmıştır.

anahtar kelimeler

Şeyhülislam, Müftülük Makamı, Din İşleri Başkanlığı, Kıbrıs Türk Toplumunu.

abstract

Authority of Mufti in Cyprus

In this article, the place, importance and functions of the authority of mufti in Turkish Cypriot Community are evaluated from Ottoman administration until today. The structure and mechanism of the mufti in Ottoman administration and the chances of this outhority in British administration are researched. Also the position, activities, lacnesses and reconstruction of the authority of mufti in Turkish Republic of Northern Cyprus are dealt.

keywords

Sheikh'ul-Islam, authority of mufti, precidency of religion affairs, Turkish Cypriot Community.

Giriş

Din, şekli ve yapısı değişse de bütün toplumlarda tarih boyunca var olan bir kurumdur (Zuckerman, 2009: 12). Toplum hayatında zaman ve şartlara göre etkisi değişmekle birlikte bir dini inancın varlığı söz konusudur. Yine tarih boyunca dinler, bir takım din adamları ve dini önderlerle temsil edilmektedir. Bazı dinlerde bu din adamları ayrıcalıklı bir sınıflı oluştururken bazılarında ise durum daha farklıdır. İslam dininde temelde bir din adamları sınıfından (Günay, 1998: 419-422) ve bunların ayrıcalığından bahsetmek doğru olmamakla birlikte, Kur'an-ı Kerimde toplumun içinden insanları hayra çağıran bir topluluğun olması emredilmiştir (Al-i İmran 3/104). Toplumsal hayatta da zaman içinde bazı mezheplerde birtakım sınıflaşmalar görülmüş, birçok devlet yapısında da dini ibadet ve faaliyetlerin usulüne göre icra edilebilmeleri, din eğitimi ve dinin tebliği için dini bir idarenin varlığı zamanla ortaya çıkmıştır (Taş, 2002: 66). Osmanlı devletinde de şeyhülislamlık müessesesinin dini idare makamı olarak çıktığı bir vakıdır. Aynı şekilde bir kısım idari merkezlerde de halkın dini idarecisi ve temsilcisi olarak müftülükler kurulmuştur.

Osmanlılarda Müftülük

Osmanlı devletinde şeyhülislam unvanını ilk olarak kimin kullandığı ve bu makamın ilk olarak devlet müessesesi olarak ne zaman kurulduğu konusunda değişik görüşler bulunmaktadır (Aksu, 1989: 168). Önceleri fetva vermekle görevli ya da esas görevlerine ek olarak fetva da veren bir kısım kişiler olmasına rağmen fatih kanunnamesinde şeyhülislamın ulemanın reisi olarak zikredilmesinden hareketle bu makamın fatih döneminden önce resmi bir unvan olarak kullanıldığı söylenebilir (Taş, 2002: 68, 69).

Kaydu'ya göre bu makam, milletin sosyal ve dini ihtiyaçlarını karşılamak gerektiğinde iç ve dış politikada istifade edilmek üzere II. Murat tarafından kurulmuştur (Kaydu, 1977: 2009). Genel kabule göre şeyhülislamlık makamının başına ilk olarak Molla Fenari atanmıştır. Şeyhülislamlık önceleri devlet içinde daha alt bir makam iken Ebussuud Efendi döneminde ilmiye sınıfının en üst mertebesinde yer almaktaydı. Devlet protokolünde de sadrazamdan sonra gelmekte idi (Kaydu, 1977: 205). Görev olarak ta ilmiye sınıfını (kadı, müderris ve müftüleri) yönetme ve tayin terfi (Aydemir, 1993: 17) işlerini takip etme sayılabilmekte idi.

Fonksiyonel olarak ta siyasi otorite ve padişahlık makamının yaptıklarını meşrulaştırmak olarak ifade edilmektedir. Savaş ve barış kararları önemli kanunnameler gibi siyasi ve idari konularda şeyhülislamın alınan kararlarla ilgili fetvalar vermişlerdir (Taş, 2002: 70-72). Kıbrıs'ın fethi konusunda da Ebussuud efendiden fetva alınmış (Alasya, 1964: 48) ve bundan sonra hareket edilmiştir.

Kıbrıs'ta Osmanlı Döneminde Müftülük

Osmanlılarda genelde uygulandığı şekliyle müftü halk arasında bulunan âlimlerden birisinin seçilip aday gösterilmesi şeklinde atanmaktaydı. Kıbrıs fethe dildikten sonra da genelde aynı sistem uygulanmış müftü, halk arasından aday gösterilen kişiler arasından seçilmiştir. Seçimle iş başına geldiğinden gerektiğinde kendisini seçen cemaatin temsilcisi (Gazioğlu, 2000: 455) ve önderi vazifesini de görüyordu (Töre, 2009: 638). Müftülerin seçimi müftü adaylarını destekleyen kimseler Halifeye hitaben birer Arz-ı Mazhar imzalarlar, bunlar halife tarafından tetkik edildikten sonra en fazla destekçisi olan müftü tayin edilirdi. Müftünün maaşıda devlet tarafından karşılanırdı. İbadet vakitlerini tayin, sadaka ve zekâtların fukaraya dağıtımı, vaaz etme ve vaizlere icazet verme, adayı dolaşarak dert ve istekleri tespit etme, dini eserlerin inşası için vakıf yapana müsaade verme, vakıf mütevellilerine vakfiyede belirtilen meblağdan fazla para sarfı için salahiyet verme gibi yetki ve sorumlulukları vardı (Şanlı, 1967: 69, 70). Böylece müftüler, toplumda ciddi bir karşılığı olan ve dini olduğu kadar toplumsal bir öder olarak ta kabul edilmekteydi.

İngilizler döneminde, ilk zamanlar müftülük makamına tepki çekmemek için çok fazla müdahale etmemişler, seçimlerin kendi halinde devamına ses çıkarmamışlardır. 1927 yılında müftü olan hacı hafız efendi emekli olunca Türkiye'de halifelik kaldırıldığı için arzı mazhar gönderilememişti. Müftü ahali tarafından seçilecek yerde İngiliz vali tarafından tayin edilmiş daha sonra da 1931 yılında müftülük kaldırılarak(Maden, 2014: 124) Fetva Emmini adında bir makam kuruldu (Şanlı, 1967: 76, 77). Bu makam müftülüğün yetki ve otoritesinden arındırılmış, vakıflar idaresinde bir memuriyet konumuna getirilmişti. Böylece müftünü toplumun dini ve toplumsal alanda lider olması durumu ortadan kaldırılmış oldu. Böylece, birçok görev yerine getirilemez duruma gelmiş, başta dini ibadetlerin icrası olmak üzere eğitim ve toplumsal görevlerin birçoğu yerine getirilemez bir hale gelmiştir. Bu durum halkın gözünde dini otoriteye karşı ciddi bir güven ve itibar kaybını da beraberinde getirmiştir.

1952 yılında Türk halkının yoğun gayretleri Türk halkının müftüsünü seçmesi ile ilgili müftülük seçimi kanunu kabul edilmiştir. Ancak kaldırılmasından yeniden kurulmasına kadar aradan geçen zaman içinde müftülük, halkın gözünde önceden sahip olduğu birçok vasfını kaybetmişti. Yeni gelecek müftüden de beklentiler farklılıklar göstermekteydi. Kıbrıs Cumhuriyeti dönemi öncesi ve sonrasında seçilen müftüyü ve çalışmalarını dizayn çabalarına girilmiştir (Maden, 2014: 125). Önce Türkiye'den bir müftü getirilmiş, ancak bu şahıs birtakım sözde sebeplerle ve kişisel yaklaşım ve ön kabullerle birçok olumsuz tavırla karşılaşmış ve sonunda Türkiye'ye geri dönmüştür (Ateşin, 1996: 257-264). Bundan sonra da Kıbrıs'tan bir müftü seçimle iş başına getirilmiştir.

Kıbrıs Cumhuriyeti Dönemi ve KKTC’de Müftülük

Müftü seçimi kanunu kabul edilmesinden sonra beklenen toplumda beklenen fonksiyonları icra etmesi imkânı bulunamamıştır. Bazı kanaat önderleri, basın ve idarede etkin olan kişiler, müftünün nasıl davranması gerektiği, hangi alanlarda söz söylemesi, hangi tutumları benimseyip, buna göre rol ortaya koyması gerektiği hususları, sık sık dile getirmiştir (Ateşin, 1996: 262, 263). Bu dönemde müftülükle ilgili ciddi atılımlar ortaya konulamamıştır. Daha sonraki yıllarda bu makamda kaldırılarak vakıflar örgütü içerisinde konumlanan bu günkü Din İşleri Dairesi kuruldu (Ateşin, 1996: 373).

Bu daire, vakıflar örgütü yönetim kuruluna karşı sorumlu olan bir konumda yer almakta idi. 1993 yılında din işleri yasası kabul edilmiş başkan, kıdemli öğütmenler ve din görevlilerinin taşınması gereken vasıflar belirlenmiştir (Atalay, 2003: 216-218). Ancak gerek tahsil düzeyi yeterli eleman eksikliği gerekse diğer nedenlerle bu görevlere ya atama yapılmamış ya da başkanlık makamında olduğu gibi vekâleten yürütülmesi yoluna gidilmiştir. Bu kurum, gerek personel gerekse eğitilmiş eleman eksikliği nedeniyle toplumun dini ihtiyaçlarına cevap verme ve önderlik etme konumundan çok uzakta kaldı. Uzun yıllar vekâlet yoluyla idare edilen Din İşleri Dairesi personel alma ve yetiştirme imkânlarından da yoksun kalmıştır. Bu kurum 2000’li yılların başında sözleşmeli ve hiçbir iş güvencesi olmayan imam, müezzin ve kayyumlarla personel açığını kapatmaya çalışmıştır. Ancak görevlilerin alımında Din İşleri Dairesinin etkin olamayışı, siyasi ve diğer faktörlerin ön planda olması ve aslında yasada olmasına rağmen (Atalay, 2003: 218) liyakatle ilgili belirli kıstas konulmaması ve böylece din görevlisi alınması daha sonra ciddi sıkıntılara sebep olmuştur.

Bu personel sonraki yıllarda birçok hizmeti içi eğitimden geçirilmiş ve kalite artırılmaya çalışılmıştır. Ancak bu eğitimlerde çoğu zaman yetersiz kalmaktadır. Bundan sonra da bu güne kadar personel alımı yapılamamıştır. Sadece 2013 yılında İmam Hatip Lisesi İlahiyat Ön Lisans ve İlahiyat mezunlarından belirli bir grup Türkiye’de diyanet işleri Başkanlığının Bolu Eğitim Merkezinde 9 aylık ciddi bir eğitimden geçtikten sonra Kıbrıs’ta göreve başlamıştır. Ancak bu görevlilerde her hangi bir iş güvencesine ve yasal statüye sahip değillerdir.

2014 yılında ise İlahiyat Fakültesi Mezunu olan iki kişilik bir grup Türkiye’de Diyanet İşleri Başkanlığı Bünyesinde faaliyet gösteren otuz üç ay süreli ihtisas eğitimine başlamış ancak bu kişilerden görevli olanı istifa etmiş diğeri ile birlikte Türkiye’den sağlanan burslarla eğitimlerine başlamışlardır. KKTC’de son birkaç yılda İHL mezunu personelden birçoğu önce ön lisans sonra da Din İşleri Başkanlığı ve Türkiye’deki bazı üniversitelerin anlaşmaları sonucu sağlanan kontenjanla İlahiyat Fakültesini tamamlamış veya devam etmektedirler. Bu kontenjandan KKTC’de görev yapan Diyanet personeli de yararlanmaktadır.

Din işleri dairesi başkanlarının vekâleten atanmaları, merkezde hizmet oluşturacak kadrolardan yoksun olmaları bu kurumu toplumda sadece göstermelik bir konuma itmiş ve bu süreç uzun yıllar devam etmiştir. Öyle ki başkanlar sadece daireye gidip gelme dışında çok fazla bir fonksiyon icra edememiş toplumun önüne sahip oldukları sıfatı temsilen çıkamamışlardır.

Son yıllarda asaleten atanan başkanlar kurumun sağlam bir yapıya oturtulması sağlıklı bir personel rejimi ve hizmette kaliteyi artırma yolunda çabalar sarf etmektedirler. Ancak yasal dayanak olmaması, tek başına karar alma imkânının olmaması, kalifiye eleman yetersizliği vb. sebeplerle hızlı gelişme sağlanamamaktadır. Yasal dayanak konusunda da son yıllarda bir din işleri yasası çıkarılması konusunda çalışmalar yapılmış, bir yasa taslağı hazırlanarak KKTC meclisine sunulmuştur. Bu yasa, pek çok sözler verilmesine rağmen henüz kanunlaşma imkânına ulaşamamıştır. Bununla birlikte asaleten atanan ve dini yüksek öğrenimli başkanlar kurumun potansiyel ve asli konumunu temsil yönünde bir takım çalışmalara girişmiş, dini lider olma vazifesini daha görünür kılmak için çabalara girmişlerdir. Bunun için bir yandan halkın içinde ve devlet kurumları ile ilişkiye girilirken bir yandan da basın ve medya yoluyla kurumun tanıtımı ve mevcut eksiklikler dile getirilmeye başlanmıştır.

Bu çalışmalar çerçevesinde daha önceden Türkiye Din Hizmetleri Müşavirliği ve görevlilerinin de yoğun çabasıyla başlatılan ve Din İşleri Başkanlığı ile birlikte yürütülen Kutlu Doğum Programları başkanlığın toplumdaki imajını olumlu yönde etkilemiştir ve kurumsal varlığını daha görünür hale getirmiştir. Zira bu programlara halkın yoğun ilgisi olmakta ve birçok faaliyeti halk kendi finanse etmektedir. Yerel yönetimler ve devlet kademelerinden de önemli katılımlar gerçekleşmektedir. Aynı şekilde basın ve medya bu programlara yoğun ilgi göstermekte, dolayısıyla bütün bunlar din görevlileri ve Din İşleri Başkanlığının tanıtımına yardımcı olmaktadır.

Bütün bu çalışmalar, başkanlığın, bir kurum olarak toplum nezdinde varlığının daha biliniyor olması, kamuoyunda daha ön planda ve saygın bir duruş sergilenmeye çalışılması ilerisi için ümit verici gelişmeler olarak görülmektedir. Ayrıca toplum temsili anlamında, devlet kademelerinde ve uluslararası arena da etkin duruş ve kabul, kurum imajını daha etkin hale getirmektedir.

Son yıllarda Kıbrıs barış görüşmeleri çerçevesinde, Rum Ortodoks patriği ve diğer dini temsilcilerle KKTC Din İşleri Başkanının çeşitli temasları,¹ bunların neticesinde karşılıklı olarak her iki taraftaki dini mekânların ziyareti imkânın ortaya çıkması önem arz etmektedir. Özellikle Türk toplumu için büyük öneme sahip Hala Sultan tekkesinin Türkiye kökenli kişilerce de ziyaret edilmesi,² dini gün ve gecelerde buralarda değişik programlar yapılması, toplumda Din İşleri Dairesinin varlığı ve dini önderlik vasfını belirginleştirmektedir. Ayrıca barış

görüşmeleri kapsamında farklı devletlerin büyükelçi ve devlet adamlarının Din İşleri Başkanlığı ile temas kurmaları, ziyaretlerde bulunmaları ve dini liderlerle ortak programlar yapmaları kurumun önderlik vasfına katkı sağlamaktadır.

2011 yılından itibaren ilçelerde açılan temsilcilikler de fakto bir yapı olarak ortaya çıkmış, giderek daha kurumsal bir yapıya doğru evrilmektedirler. Bu yapılar, Türkiye'deki ilçe Müftülükleriyle imkân ve yasal statü olarak kıyaslanamayacak düzeyde olsalar da yine de belirli işlevleri yerine getirmeye çalışmakta, merkezin iş yükünü biraz hafifletmekte sonuçta Din İşleri Başkanlığı tepede merkez bir kurum, temsilciliklerde taşra teşkilatına doğru bir kurumsallaşmaya gitmektedirler. Bu temsilcilikler vasıtası ile topluma daha yakın olunmakta, bir yandan da taşrada ki görevlilerle daha yoğun ilişki ve iletişim kurulabilmektedir.

Din İşleri Başkanlığının Hizmet ve Faaliyetleri

Din işleri başkanlığı dini alanla ilgili birçok faaliyeti yürütmesi gereken bir kuruluştur. Bu faaliyetleri gözden geçirecek olursak uzun yıllar pek çok hizmetin birçok sebeple tam anlamıyla yürütülemediğini söylememiz gerekecektir. Bunlardan başta camiler ve din görevlilerinin yönetilmesi ve görevlerin yürütülmesi konusunda bu dairenin çok yetersiz kaldığını söyleyebiliriz. Zira bir tek merkezde toplanan, çok kit sayıda ve çoğunluğu kalifiye olmayan personelle bu hizmetlerin yürütülmeye çalışılması birçok sıkıntıları da beraberinde getirmekteydi. Bu gün de bu sıkıntıların tam anlamıyla çözümlenebildiğini söylemek zor olacaktır. Ancak eskiye oranla bazı iş ve işlemlerin taşrada yürütülebilmesi, personelin daha kalifiye hale gelmesi, başkanların, asaleten atanması ve özellikle son başkanın uzun süredir görevde bulunması, yapılan faaliyetlerin ve kurumsallaşmanın daha bir düzene girmesine zemin hazırlamaktadır diyebiliriz.

Temel hizmet ve faaliyetlere baktığımızda, en başta camilerde sunulan din hizmetini zikretmemiz gerekecektir. Buralarda imamlar vasıtasıyla, başta halka namaz kıldırma, dini konularda rehberlik etme, dini bilgiler verme, cenaze, mevlüt, kandil programları gibi alanlarda hizmetler verilmektedir.

Ramazan ayı ve kandillerde halka yönelik vaaz ve irşad faaliyetleri düzenlenmekte özellikle, kandil gecelerinde özel programlar yapılmakta, son yıllarda bu faaliyetler güney kesimdeki Hala Sultan Tekkesinde de yoğun katılımı yapılmaktadır (Kıbrıs Gazetesi, 14.07.2015).

Eğitim alanında da bir yandan din eğitimi ile ilgili kamu kurum ve kuruluşları ile görüşmeler yapılmakta, diğer taraftan da kamuoyunu bilinçlendirmek için basın ve medya yoluyla faaliyetler yürütülmektedir. Din eğitimi veren kuruluşlarla da işbirliğine girilmektedir. Ayrıca yaz döneminde KKTC Milli Eğitim Bakanlığı ile birlikte bir ay süreli dini bilgiler kursu düzenlenmekte ve gençlerin ve ço-

cukların dini bilgiler alanında bilinçlendirilmeleri amaçlanmaktadır. Bu faaliyetler yürütülürken de Türkiye'den giden Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri ve din görevlilerinden etkin olarak yararlanılmakta, KKTC din görevlileri de bu faaliyetlerde görev almaktadır. Bu kurslarda görev alan bütün personelin ek dersleri, Türkiye Büyükelçiliğince karşılanmakta, kitap ve diğer dokümanlarda Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığınca karşılanmaktadır.

Kutlu doğum haftası boyunca düzenlenen programlar bir diğer faaliyet alanıdır. Bu hafta boyunca, farklı merkezlerde, konferans, panel, açık hava toplantıları, kermesler, kan bağışısı kampanyaları, konserler vb. etkinlikler düzenlenmektedir. Bu faaliyetler çoğunlukla din görevlileri tarafından organize edilmekte, halk, belediyeler, özel sektör vb. kuruluşlarda finans desteği sağlamaktadır. Din işleri başkanlığı da merkez programın organizesi ve diğer programlarında koordinesini üstlenmekte, bütün programlarda da kendisini bir şekilde temsil etmektedir. Ancak 2006-2013 yılları arasında artarak devam eden bu faaliyetler, daha sonra düşüş eğilimine girmiş, özellikle 1974 öncesi yerleşik olan Kıbrıs Türklerinin yoğun yaşadığı yerlerde bu programlar, terk edilmeye başlanmıştır. 2016 Yılı kutlu doğum etkinlikleri KKTC Din İşleri Başkanlığı verilerine göre altı yerleşim yerinde düzenlenmiş, bunlardan Lefkoşa ve Girne programları dışında kalanları 1974 sonrası Türkiye'den göç edenlerin yoğun yaşadığı yerlerde düzenlenmiştir.³ Lefkoşa ve Girne'deki programlarda da yerli halkın katılımının ne düzeyde olduğu üzerinde düşünülmesi gereken bir durumdur.

Eksiklikler konusuna gelince ise, bu kurum henüz geçmişte olduğu gibi toplumu din konusunda temsil etme ve dini olarak önderlik vasfını tam anlamıyla yakalayamamıştır. Kurumsal olarak, başkanlık makamında görevleri idare edecek ve topluma yönelik projeler geliştirip uygulayacak sayı ve nitelikte personel bulmakta ciddi zorluklar bulunmaktadır. Bir başka eksiklikte yerli halkın içinden çıkarak din eğitimi almış ve topluma din hizmeti sunacak kalitede yetişmiş kişilerin yok denecek seviyede olmasıdır. Bu sebeple halka ulaşmakta zorluklar çekilmektedir. Diğer taraftan bu kurum dini irşad anlamında etkin görev alamamaktadır. Zira kendi yeterli personeli bulunmamakta Türkiye'den gelen din görevlileri de çoğunlukla cami hizmeti yapmaları dolayısıyla vaaz etme görevinde bulunamamaktadırlar. Bir kısmı kendi camilerinde vaaz etmektedirler. Türkiye'de yaygın olduğu şekliyle merkezi vaaz sistemi de kurulamamıştır. Aynı şekilde halkın dini sorularını cevaplayacak, fetva verecek, dini alanda karşılaşılan sorunları çözebilecek bir kurulda oluşturulamamıştır. Bu husus ciddi bir eksiklik olarak durmaktadır. İnsanlar dinle ilgili sorularını aile çevresi yahut köy imamlarına sorarak cevaplamaya çalışmaktadır. Bunlarda birtakım yanlış anlamalara sebep olmaktadır.

Görevlilerin kadro ve iş güvencelerinin olmaması, kurumsal bütçenin son derece kısıtlı olması, idari kadroların çok sınırlı olması, kendi başına karar ver-

me imkânlarının çok kısıtlı olması dolayısıyla, bağımsız karar verilememesi eksikliklerden bazıları olarak zikredilebilir.

Kıbrıs'ta Camiler

Cami İslam toplumlarında dini ibadet ve uygulamaların gerçekleştirildiği, insanların birtakım işlerini hallettikleri, bir araya geldikleri ve farklı yerlerde şekil ve fonksiyon olarak birçok özelliği kendisinde barındırmakla birlikte, temel fonksiyonu ibadet merkezi olan bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır (Yavuzer, 2008: 176-182). Bundan dolayı da Müslümanların hayatlarında önemli yer tutmaktadır. Kuşkusuz Kıbrıs Türk toplumu için de cami aynı özellikleri taşımaktadır. Kıbrıs'ın İslam'la tanışmasından bu yana camiler Müslümanların ortak mekânı olmuş, özellikle Osmanlıların fethini müteakip birçok cami yapılmıştır.

1870 yılında yapılan bir sayıma göre Kıbrıs'ta 195 Cami, 13 Tekke, bulunmaktaydı (Şanlı, 1967: 75). Yani her yerleşim yerinde bir cami bulunuyordu diyebiliriz. Ancak 1974 sonrasında birçok Kıbrıslı Türk eski yaşadıkları yerleri terk etmek zorunda kalmış ve birçok cami güneyde kalmıştır (Alasya, 1964: 174-208). Yeni geldikleri yerlerden birçoğu da Rumlardan kaldığı için camileri, olmamıştır, ancak buna da bir çözüm üretilmiş, ya Rumlardan kalan kiliseler cami olarak kullanılmış, ya da her hangi bir bina mescid olarak işlev görmüştür. Ancak gerek, eski yurtlarını terk etme, gerekse İngilizler zamanında uygulanan politikalar sonucu cami ile arada belirli bir mesafe oluşmuştur. Bazı yerleşim yerlerinde cami olarak kullanılan mekânlar oluşturulamamış cami veya mescid bulunsa bile çoğu yerde imam ve müezzin bulunmamış (Suiçmez, 1998: 250), bu durum yıllarca sürmüştür. Böylece insanlar camiden ezandan ve din eğitiminden uzak olarak yaşamışlar, yeni nesillerde bunlardan habersiz yaşamak durumunda kalmışlardır. Bütün bu durumlar, cami ile ilişkilere de yansımıştır. İnsanlar camiye olumsuz bakmamakta, ancak çoğunlukla yakın ilişkiye de girememektedirler. Sadece cenaze için ve bazı yerlerde mevlüt dinlemek için camiye gidilmektedir. Mevlüde gelenlerinde büyük çoğunluğunu kadınlar oluşturmaktadır. Bizim gözlemlerimize göre de kadınların cami ile ilişkileri erkeklere nazaran daha fazla olduğu yönündedir.

1990'lı yılların başlarında KKTC'de 192 yerleşim merkezi bulunmasına rağmen bunların 149 tanesinde cami bulunmaktaydı (Atalay T., 2003: 220). Ancak 1990'lı yılların ortalarından başlayarak Türkiye Cumhuriyeti Lefkoşa Büyükelçiliği Yardım Heyeti kanalıyla yeni camiler inşasına başlanmış ve her geçen yıl artarak devam etmiştir. Halen de bu şekilde cami inşaatları devam etmektedir. Bunun yanın da Türkiye Diyanet Vakfının da yaptırdığı camiler bulunmaktadır. Bu yolla bir yandan camisi olmayan köylere yeni cami yapılmakta, bir yandan da eskiden kilise olan mekânlarda ibadetlerini yapan yerlere cami inşa edil-

mektedir. Günümüzde camisi olmayan yerleşim yeri yok denecek kadardır. Ancak halen mevcut camilerin bir kısmı kiliseden çevrilmedir.

Sonuç

Osmanlı devletinde önemli bir kurum olan şeyhülislamlık kurumu, Kıbrıs'ta Osmanlı döneminde toplumun önemli kurumlarından bir tanesi olarak yer almış, müftülük olarak, toplumun dini alanda önderliği konumunda bulunmuştur. Bu kurum, toplumun dini olarak eğitimi, camilerin idaresi, vakıfların teşekkülü ve idaresi konularında faaliyet göstermekte idi. İngiliz döneminde de başsız kalan toplumun, hem dini alanda hem de cemiyet alanında önderliğini yapma pozisyonunda olmuştur. Ancak bu kurumun toplumsal plandaki rollerinden rahatsız olan İngiliz yönetimi önceleri müdahale etmediği müftülük kurumuna zaman içinde müdahaleye başlamış önce kendi seçtiği kişileri işbaşına getirmiş, akabinde de bu kurumu sahip olduğu yetki ve sorumluluklardan arındırarak küçük bir memuriyet seviyesine indirerek fetva eminliği adında bir makam kurulmuştur.

İngiliz yönetiminin son zamanlarında müftü seçimine müsaade edilmiş, ancak müftüler üzerinden yürütülen kampanyalarla, bu kurum içten ve dıştan yıpratılmış, halkın gözündeki itibarı zedelenmiştir. 1974 sonrasında da müftülük yerine Din İşleri Dairesi adında vakıflar örgütüne bağlı bir kurum kurulmuştur. Ancak bu kurumun başına da uzun yıllar asaleten atama yapılmamış, bu daire, uzun yıllar adeta askıda bir kurum gibi kalmış toplumdaki etki ve etkinliği de çok sınırlı olmuştur. Son yıllarda bu kurumda asaleten atanan başkanlar ve bunların çabaları ile belirgin bir gelişme ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu süreçte kurumsal kimlik daha belirgin hale gelmiş, toplumda tanınırlık artmıştır. Halkın önüne saygın bir kurum olarak çıkma çabaları olumlu neticeler vermiştir. Barış görüşmeleri sırasında dini liderlerin karşılıklı görüşmeleri ve yabancı ülke temsilcilerinin din işleri başkanlığı ile kurdukları temaslarda toplumda bu kurumun varlığı ve önemine dair olumlu katkılar sağlamaktadır. Diğer taraftan din görevlilerinin gerek hizmet içi eğitimler gerekse tahsil düzeyindeki artışlar olumlu gelişmeler olarak ortaya çıkmıştır. Ancak henüz tam olarak kurumun toplumda öncü bir yapıya geldiğini ve özellikle personel sayısı ve nitelik açısından yeterli olduğunu söylemek güçtür.

Notlar

(*) Dr., Kayseri İl Müftülüğü Uzman Vaizi
haciermis@hotmail.com

1 www.haberport.com/m/gundem/ kibris-ta-dini-liderler-bulusmasi-h126104.html, 10 Şubat 2016; www.brtk.net/eide-dini-liderler-bulusmasi/ 10 Şubat 2016.

- 2 www.kktcdinişleri.com/yeni/?p=7217, 23.12.2015
- 3 www.kktcdinişleri.com/yeni/?p=7695, 15.04.2016.

Kaynaklar

- Aksu, Z. (1989). *“Şeyhülislam İbn Kemal ve Osmanlı İdaresindeki Yeri”*. Şeyhülislam İbn Kemal Sempozyumu. İkinci baskı. (ss. 166-174) Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Alasya, H. F. (1964). *Kıbrıs Tarihi ve Kıbrıs'ta Türk Eserleri*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Atalay, T. (2003). *Geçmişten Günümüze Kıbrıs, İdari Yapılanma ve Din Eğitimi*. Konya: Mehir Vakfı Yayınları.
- Ateşin, H. M. (1996). *Kıbrıs'ta İslami Kimlik Davası*. İstanbul: Marifet Yayınları.
- Aydemir, A. (1993) *Ebussuud Efendi ve Tefsirdeki Metodu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Gazioğlu, A. C. (2000) *Kıbrıs'ta Türkler (1570-1878)*, Lefkoşa: Kıbrıs Araştırma ve Yayın Merkezi (cyrep) Yayınları.
- Günay, Ü. (1998). *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Kaydu, E. (1977). “Osmanlı Devletinde Şeyhülislamlık Müessesesinin Ortaya Çıkışı”, *Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 2: 201-210.
- Maden, R. (2014). *Dr. Fadıl Küçük ve Kıbrıs*. İstanbul: Tarihiçi Kitabevi.
- Suiçmez, Y. (1998) “Kıbrıs'ta Din.” *Türk Dünyasının Dini Meseleleri*. Kutlu Doğum Haftası 1997 (ss. 243-254) içinde. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Şanlı, H. (1967). *Kıbrıs, Siyasal Toplumsal Değişimler*. Ankara: Güneş Matbaacılık.
- Taş, K. (2002). *Türk Halkının Gözüyle Diyanet*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Töre, E. (2009), “Kıbrıs Türk Toplumunda Sosyo-Kültürel Yapının Taşınmasında Öğretmenlerin Rolü”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2/6: 634-641.
- Yavuzer, H. (2008), “Diyanet İşleri Başkanlığının Kurumsal yapılanması İçinde Cami Hizmetlerine Sosyolojik Bir Bakış”, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 12: 175-199.
- Zuckerman, P. (2009). *Din Sosyolojisine Giriş*. Çeviri ve Notlar: İhsan Çapcıoğlu - Halil Aydınalp, Ankara: Birleşik Yayınları.
- Kıbrıs Gazetesi, 14 Temmuz 2015.
- www.kktcdinişleri.com/yeni/?p=7217, 23.12.2015.
- www.kktcdinişleri.com/yeni/?p=7695, 15.04.2016.
- www.haberport.com/m/gundem/kibris-ta-dini-liderler-bulusmasi-h126104.html, 10 Şubat 2016.
- www.brtek.net/eide-dini-liderler-bulusmasi/ 10 Şubat 2016.

Adem AKARSU (*)

SOSYAL MEDYANIN TOPLUM ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

öz

Bu çalışmanın amacı, sosyal medyanın toplum üzerindeki etkisini araştırmaktır. Sosyal medyanın toplum üzerinde birçok etkisinin olmasından ötürü çalışma kapsamında şiddete eğilim ve depresyon boyutları ele alınmıştır. Araştırmada anket yöntemi kullanılmıştır. Sosyal medya kullanıcıları ve kullanmayanlar arasındaki farkı belirlemek için aynı sayıda kullanıcı olan ve kullanıcı olmayan iki hedef kitle belirlenmiştir. Çalışmanın analiz bölümünde öncelikle beck-depresyon ölçeği ve şiddete eğilim ölçeği puanları her iki grup için de hesaplanarak karşılaştırma yapılmıştır. Bu analizi takiben, sosyal medya kullanıcılarının günlük ortalama kullanım süreleri ile beck-depresyon ve şiddete eğilim puanları arasındaki ilişkiyi belirlemek amacıyla korelasyon analizi yapılmıştır. Sonuçlara göre sosyal medya kullanıcılarının hem depresyon puanları hem de şiddet eğilimi puanları kullanmayanlara göre oldukça yüksektir. Günde ortalama sosyal medya kullanım süresi ile beck-depresyon ölçeği arasında istatistiksel anlamlı ve pozitif yönlü bir ilişki bulunmaktadır. Benzer bir şekilde günde ortalama sosyal medya kullanım süresi ile şiddete eğilim ölçeği arasında da istatistiksel anlamlı ve pozitif yönlü bir ilişki bulunmuştur. Bu sonuçlardan yola çıkarak sosyal medyanın toplum sağlığını kötü etkilediği ve toplumdaki şiddet eğilimini ciddi şekilde artırdığı söylenebilecektir.

anahtar kelimeler

Sosyal Medya, Sosyal Medyanın Toplum Üzerindeki Etkisi, Depresyon, Şiddet Eğilimi.

abstract

Effect of Social Media on Society

The ultimate objective of this study is to examine the effect of social media on the society. Among the many effects, in this study effect of social media on depression and tendency for violence were chosen. Survey method was used in this study. Accordingly, in order to understand the differences exist between the social media users and not users, same amount of two different groups were targeted (users and not users). In the analysis first, points allocated to Beck's Depression Scale and Scale of Violence Tendency were compared and contrasted between the users and not users of social media. Following to this, correlation analysis was used to determine the possible relationship exist between the hours spend in social media and depression and violence tendency. Results indicated that social media usage increases the depression and violence tendency. Hours spend in social media also has a positive relation with depression and violence tendency. Therefore, it can be said that social media usage heavily effect the society's psychological health and increases the violence among the society.

keywords

Social Media, Effect of Social Media on Society, Depression, Violence Tendency.

Giriş

Sosyal medya kavramı, internet ağı üzerinden bilgisayar, televizyon ve cep telefonlarıyla iletişimin gerçekleştirildiği bir medya türü şeklinde tanımlanmaktadır. Söz konusu iletişim, iletilerin veya mesajların bireyler tarafından anında eş zamanlı olarak paylaşılmasıyla gerçekleştirilmektedir (Alav, 2014). Twitter, Facebook, MSN, Blogger, Myspace ve Youtube, sosyal medya denilen bu iletişim ağlarının en önde gelenleri arasında yer almaktadır. Sosyal ağ olarak da adlandırılan bu yazılım ağları vasıtasıyla eşzamanlı olarak milyonlarca kişiye ulaşmaktadır. Bu ağlar internet Web yazılım destekli olarak çalışmakta; benzer ve farklı sınıflardan pek çok insanın kendi platformlarında bir araya getirilmesine aracılık etmektedir. Her ne kadar sosyal ağlar ilk kurulduklarında masum birer arkadaşlık sitesi olarak kurulmuş olsalar da, günümüzde birey ve toplumları örgütlü ya da örgütsüz olarak etkisi altına almıştır (Alav, 2014).

Bu noktadan hareketle bu çalışmanın amacı sosyal medyanın toplum üzerindeki etkisini araştırmak olarak belirlenmiştir. Sosyal medyanın toplum üzerinde birçok etkisi bulunmaktadır. Yapılan araştırmalar bu etkilerin politika, terörizm, şiddet eğilimi, psikolojik bozukluk, depresyon, ticaret, sosyalleşme,

üretkenlik, mahremiyet, yasadışı faaliyetlerin artması, kalkışma hareketleri ve benzeri birçok konuda olduğunu tespit etmişlerdir. Bu araştırma kapsamında sosyal medyanın toplumun psikolojik sağlığına (depresyon) ve toplumdaki şiddet eğilimine etkisi incelenecektir.

Sosyal Medya

Temel olarak sosyal medya, insanların istedikleri diğer kişiler ve yeni edindikleri arkadaşlar ile bilgi paylaşımlarını sağlayan çevrimiçi bir sistemdir (Malik, 2014). Oxford Online İngilizce Sözlük (2010, akt. Dickson ve Holey, 2010) sosyal paylaşımı; sosyal ağların ve bağlantıların kullanımı ve kurulması, kullanıcılarının birbirleri ile iletişim kurmaları, ortak ilgi alanları olan kişileri bulmaları ve onlarla iletişime geçmeleri gibi olanaklar sağlayan web sitelerinin kullanımı şeklinde tanımlamaktadır. O'Reilly'e (2005) göre sosyal paylaşım siteleri profil tabanlı kullanıcı hesapları üzerinden sosyal etkileşimi teşvik eden web siteleridir. Sosyal paylaşım siteleri genel olarak Web 2.0 olarak tanımlanmakta, yani masaüstü uygulamalarını taklit etmektedir.

Sosyal medya, Boyd ve Ellison (2007) tarafından kişilerin sınırlı bir sistem içinde ya herkese açık ya da yarı açık bir profil oluşturmalarını, bağlantı içerisinde oldukları diğer kullanıcıların bir listesine sahip olmalarını ve bağlantılar listesinde yer alanlar ile birlikte sistemde yer alan diğer kişiler tarafından hazırlanan profilleri ziyaret etmelerini sağlayan web-tabanlı hizmetler olarak tanımlanmaktadır. Sosyal medya; bir kullanıcılar topluluğu içerisinde katılım, sohbet, açıklık, yaratım ve sosyalleşmeyi sağlayan ve teşvik eden işbirliğine dayalı çevrimiçi uygulamalar ve teknolojilerdir (Panahi vd., 2012).

Sosyal medya ayrıca, erişilebilirliği yüksek ve ölçeklenebilir iletişim tekniklerini kullanan sosyal etkileşim ortamı olarak da tanımlanabilmektedir. Sosyal medya, iletişimi etkileşimli diyaloga dönüştürmek için web tabanlı ve mobil teknolojilerin kullanılmasıdır. Çeşitli sosyal paylaşım araçlarının birçok yaşta insan tarafından kullanımı artmaktadır, ancak özellikle gençler ve üniversite öğrencileri arasında çok daha fazla popülerdir (Dickson ve Holley, 2010). Facebook, MySpace, Twitter, Second Life, Delicious, Bloglar, Wikiler, günümüzde internette mevcut sosyal paylaşım seçeneklerinin sadece birkaçıdır. Bunların her biri kişisel profiller üzerine kurulu olup insanlar ile içerik arasındaki bağları ön plana çıkartmakta ve insanların görselleştirmelerine, etkileşim kurmalarına, mevcut kişisel ve profesyonel ağları kullanmalarına ve coğrafi kısıtlamalar olmaksızın yeni kişiler ile bağlantılar kurmalarına olanak sağlamaktadır (Greenhow, 2011).

Sosyal ağ, kullanıcılarına sosyalleşme ve etkileşim imkânı sağlayan web sitelerini veya web hizmetlerini ifade etmektedir. Online olarak sosyalleşme-

nin önemi ve etkisindeki artışa rağmen, internet üzerinde sosyalleşebilenin değerlendirilmesi için kabul edilmiş bir çerçeve bulunmamaktadır. Ancak bu süreç kapsamında çeşitli girişimler gerçekleştirilmiştir. Örneğin Preece ve Maloney-Krichmar (2003) katılımcı çevrimiçi toplulukları ve sosyalleşebilmeyi değerlendirmek için 3 temel ilkeyi kullanarak (amaç, insan ve sosyalleşebilme) bir çerçeve geliştirmeye çalışmışlardır. Keenan ve Shiri (2009) ise, amaçlarına göre sosyal ağda bulunan iki temel site grubu tespit etmişlerdir; bunlar insan odaklı ve faaliyet odaklı sitelerdir. İnsan odaklı sosyal paylaşım siteleri, kullanıcı tarafından sağlanan kişisel içerikler yoluyla sosyal etkileşimi ön plana çıkartmaktadır. Bu içerik kullanıcıların profilleri veya ana sayfaları etrafında toplanmaktadır. Topluluk içerisindeki her üyenin kişisel bilgilerinin bulunduğu bir profil sayfası bulunmaktadır. Sağlanan bilginin miktarına kullanıcı karar vermektedir.

Facebook ve MySpace en popüler insan odaklı sosyal paylaşım siteleri olup, Facebook son zamanlarda en çok ziyaret edilen sosyal paylaşım sitesi haline gelmektedir (Keenan ve Shiri, 2009). Faaliyet odaklı sosyal paylaşım siteleri, sosyal etkileşimi siteye özel içerikler yoluyla ön plana çıkartmaktadırlar. Siteye özel içerikler, genellikle bir web sitesi için belirli bir konuya odaklı olup, kullanıcılar bu konuya kendi katkılarına yapmaktadırlar. Film yapımından partner aramaya kadar birçok faaliyet odaklı sosyal paylaşım sitesi bulunmaktadır. Kullanıcılar topluluğa katkı sağlayan içeriklerini buralarda paylaşmaktadırlar. Ayrıca bu siteler, daha kullanıcı odaklı olabilmekte ve insan odaklı sosyal paylaşım sitelerinden belirli unsurları da içerisinde barındırabilmektedir. Ancak burada genel farklılık siteye özel tema veya içerik olmaktadır. Keenan ve Shiri (2009), Flickr (fotoğraflar), del.icio.us (yer imleri), Lavalife (arkadaşlık siteleri), Youtube (video) ve Soundlick (müzik) sitelerini aktivite odaklı sosyal paylaşım siteleri olarak sınıflandırmıştır. Chan (2012) ise sosyal medya araçlarını aşağıda şekilde kategorize etmiştir:

a. *Sosyal ağlar ve bloglar*: Sosyal paylaşım siteleri, insanların içerik paylaşımını ve diğer insanlarla iletişimlerini zenginleştirmek için kendi kişisel sayfalarını düzenlemelerini sağlayan siteleri ifade etmektedir (örn. Facebook). Bloglar ise, içerik ve alakalı güncel bilgilerin paylaşımında kullanılan çevrimiçi dergiler veya tartışma siteleridir (örn. The Huffington Post).

b. *Yer imi siteleri*: Bu siteler folksonomi teknikleri (sosyal ağlar üzerinde kullanıcıların belirlediği sınıflandırma biçimi) kullanarak insanlara linkleri aramaya, paylaşmaya, sınıflandırmaya ve saklamaya yardımcı olan siteleri ifade etmektedir (örn. delicious.com, digg.com ve reddit.com). İnsanlar yer imi sitelerinde bir içeriği etiketleyip paylaştıklarında, paylaşılan içeriğin görünürlüğü genellikle artmaktadır.

c. *Ortak Projeler*: Ortak projeler, kullanıcılar tarafından oluşturulan içerikler yoluyla yaratılan herkese açık veri tabanlarıdır (örn. Wikipedia).

d. *İçerik toplulukları*: İçerik toplulukları, insanların fotoğraf, ses ve video gibi birçok farklı türde içeriği paylaştıkları çevrimiçi topluluklardır (örn. Youtube, Flickr).

e. *Sosyal yorumlar*: Bu başlık insanların bilgi aramalarını, bu bilgileri puanlamalarını, paylaşımlarını ve önerilerde bulunmalarını sağlayan web sitelerini ifade etmektedir (örn. Google Places). Sosyal yorumları kullanarak insanlar kişisel ilgi, eğilim ve algılanan alakaya dayanan içerikler üzerinde oy kullanabilmektedir.

Genellikle erişim açısından kısıtlı ve faaliyet yeri ile sınırlı olan geleneksel medya türlerine zıt olarak, sosyal medya araçları kendisini diğer medya türlerinden ayıran beş özellekle bu engelleri aşabilmektedir (Chan, 2012). Bu özellikler aşağıda yer almaktadır:

a. *Kolektiflik*: Sosyal medyanın kolektif doğası, insanların ortak platformlar aracılığı ile coğrafi sınırları ve zaman dilimlerini aşarak birbirine bağlanmasını sağlamakta ve benzer ilgi alanlarına sahip çevrimiçi toplulukların büyümesini teşvik etmektedir.

b. *Bağlanabilirlik*: Diğer medya ve iletişim türlerinin aksine sosyal medya, kullanıcılarını web bağlantıları kullanarak diğer kaynaklara bağlayabilmektedir.

c. *Eksiksizlik*: Sosyal medya paylaşımları almakta ve diğer insanların da görüp paylaşabilmeleri için aynı şekilde saklayıp sunmaktadır.

d. *Açıklık*: Sosyal medya web sitelerindeki içeriğin görünürlüğü genellikle oldukça yüksek olup, katılımcıların birbirlerinin faaliyetlerinden ve paylaşılan içeriklerden haberi bulunmaktadır.

e. *İşbirliği*: İlgilendikleri alanlarda insanların bilgi toplayarak ve geri bildirim sağlayarak paylaşım ve katkı yapmaları teşvik edilmektedir.

Çalışmalar sosyal paylaşım sitelerinin; mesajlaşma, bilgi paylaşımı ve insanların birbirleri ile iletişim halinde olmaları için kullanıldığını ifade etmektedir (Agarwal ve Mital, 2009). Sosyal paylaşım sitelerinde çok fazla miktarda bilgi verilmekte olup, bu bilgilerin nasıl kullanıldığı hakkında hemen hemen hiçbir kontrol bulunmamaktadır. Ancak kaynak ve bilgi paylaşma fırsatı bir sosyal topluluğun avantajlarından en fazla göze çarpanı olarak görülmektedir. Birçok çalışma belirli bir topluluk içerisinde bilgilerin hangi ölçüde paylaşıldığını etkileyen faktörleri araştırmıştır (Mital vd., 2010). Kullanıcılar kişisel tercihlerine, hoşlandıkları ve hoşlanmadıkları şeylere, fotoğraflara ve kişisel bilgilere dayanarak ayrıntı açısından zengin bir profil oluşturmaktadırlar.

Katılımcılar bir sosyal paylaşım sitesinin bilgi paylaşımı üzerine kurulu olduğunun ve kendileri ve diğer topluluk üyelerine faydalı olması için gerekli bilgilerin paylaşılmasının sosyal ağ için önemli olduğunun tamamen farkındadırlar.

Ayrıca aynı araştırma içerisinde, gizlilik kaygısının yüksek olduğu fakat gizlilik kaygısının paylaşılan bilgilerin derecesinden bağımsız olduğuna da yer verilmiştir. Bunun nedeni olarak ise katılımcıların, sosyal paylaşım sitelerinin onlara paylaşılan bilgilerin derecesini kontrol etme olanağı sağladığını hissetmeleri gösterilmiştir (Mital vd., 2010).

Mital vd.'ne (2010) göre aşağıdakiler bilgi alışverişidir:

1. Yeni arkadaşlar/bağlantılar edinme
2. Çok fazla görüşülen aile/arkadaşlar/bağlantılar ile haberleşme
3. Çok az görüşülen aile/arkadaşlar/bağlantılar ile haberleşme
4. Arkadaşlar/bağlantılar ile planlar yapma
5. Fikirleri paylaşma
6. Fikir kurma
7. Dünya genelinden benzer düşünce yapısındaki kişilerle tanışma
8. İnsanlardan yardım isteme
9. Çalışma ortamını anlama
10. Gerçek hayattaki topluluktan farklı biri için bir kimlik ve aidiyet duygusu yaratma
11. İş bulma şansını iyileştirme
12. Güncel olaylardan haberdar olma
13. Resmi bir tartışma forumunun bir parçası olma

Sosyal medyanın, yapısı ve işlevinden dolayı geleneksel medyaya oranla çok farklı bir işlev ve görünüme sahip olduğunun söylenmesi mümkündür. Klasik anlamdaki medyaya göre kolay ulaşılabilirlik özelliğine sahip olan sosyal medyanın, aynı zamanda daha fonksiyonel bir gündem ve kamuoyu oluşturma gibi bir gücü de bulunmaktadır. İletilerin veya mesajların kullanıcılar tarafından üretildiği sosyal medya, masrafsız ve herkese açık fonksiyonel bir yapı niteliğindedir. İletinin veya mesajın güncelliği, çekiciliği, erişim hızı, erişilebilirliği, kullanılabilir olması, yenilikçi ve kalıcı olması gibi özellikleri sosyal medyayı çekici hale getiren faktörler arasında saymak mümkündür. Sosyal medya ile kullanımı ön plana çıkan görsel işitsel teknoloji ile sosyal medya ağlarındaki fotoğraf, metin, video vb. dosyaların yayınlanmasında farklı yolların izlenebildiği bilinmektedir. Ayrıca sosyal medya katılımcıları ve kullanıcılarının katılım ve paylaşımında farklı gizli yollar da kullanabilmeleri mümkündür. Bu noktada sosyal medyanın ileti ve amacını sağlıklı olması önemlidir (Alav, 2014).

İlişkiler Teorisi

Sosyal değişim için iletişimin önemli bir kısmında ilişkiler teorisi yer almaktadır. Sosyolojide zayıf ilişkiler, yaratıcı fikirler üretmeye, iş bulmaya ve bilgi paylaşmaya yardımcı olan uzaktan tanıdıklardır. Güçlü ilişkiler ise kişinin duygusal sağlığını etkileyebilen ve kriz durumlarında sıklıkla organizasyonları yönetmek için bir araya gelen güvenilir arkadaşlar ve aile bireyleridir. Zayıf ilişkiler iş arama ve referanslar için tanıdık kişi miktarına bel bağlayan iş arayan kişilere yardımcı olabilmektedir. Örneğin, geçmişinde birçok işte çalışmış bir kişinin yeni iş bulması, sadece bir işte uzun süre boyunca çalışmış bir kişiden daha kolay olabilmektedir, çünkü birinci kişinin her ne kadar yüzeysel de olsa dayanabileceği birçok bağlantısı bulunmaktadır. Zayıf ilişkiler insanlara sosyal değişim yaratmada yardımcı olmamaktadır. Eğer güçlü bağlar sosyal değişim yaratmak için gerekli ise ve sosyal medya güçlü bağlar yaratmıyorsa, belki de insanların eskisinden daha az sayıda güçlü bağlara sahip olabilecekleri ihtimaline dikkat çekilmelidir (Sheedy, 2011).

Bilgisayar teknolojileri bir ağı coğrafi alan üzerinde yayılmasını sağlamakta ve hatta ev dışındaki bağlantıları zenginleştirirken (örn. bir restoran veya kafede bir toplantı ayarlamak), buna karşın aile bireyleri, komşular veya bir kişinin evindeki arkadaşları ile yüz yüze görüşme olasılığını azaltmaktadır (Sheedy, 2011). Hatta internet kullanımı ev içerisindeki iletişime bile engel olarak, evdeki aile bireylerinin birçok bilgisayar ile zaman geçirdikleri bir aile-ötesi ailenin oluşmasına neden olabilmektedir (Hazer vd., 2011). Bu durum, bilgisayar teknolojisinin güçlü ve birbirine sıkı sıkıya bağlı ilişkiler yerine, daha yaygın ve daha az lokalize olan zayıf bağlar kurulmasına yardımcı olabileceğine işaret etmektedir (Sheedy, 2011).

Sosyal Medyanın Toplum Üzerindeki Etkisi

Kitle iletişim araçlarının çok çeşitli konulardaki enformasyon sayesinde, kişiler üzerinde etkili olabildikleri bir gerçektir (Ünsal ve Ramazanoğlu, 2013). Bilgi edinmek ve bilhassa da boş vakitleri değerlendirmek adına kitle iletişim araçlarına yönelenlerin, yoğun bir yönlendirmeyle karşı karşıya kaldıkları görülmektedir. Kitle iletişim araçları eğitim, kültür, coğrafya, ekonomik durum ya da başka unsurların etkisi altında, çoğunlukla alternatifsiz bir reaktif araç haline gelmektedir. Bu da insanlar üzerindeki etkisinin daha da artmasına yol açmaktadır (Çolakoğlu, 2000).

Medya kavramı; bireyin ulaştığı güçlü nokta itibarıyla okul döneminde olduğundan da daha fazla bir biçimde yaşamı boyunca ve çoğunlukla farkında olmadan yoğun bir şekilde etkilendiği önemli bir kitle iletişim aracı şeklinde ifade edilmektedir (Karaküçük ve Yenel, 1997). Kitle iletişim araçlarının ve bilhassa

televizyonun, ailenin ve çocukların boş vakit, spor programları, sosyal ve kültürel etkilerinden dolayı en önemli sosyalleştirme kurumlarından biri olduğunun söylenmesi mümkündür (Batmaz ve Aksoy, 1995).

Sosyal medyanın toplumsal gücünün ise; gönderilen iletilerin güncel ve geri dönüşümlerinin anlık olmasına ek olarak, medya iletilerine verilen kişisel ve kitlesel tepkilerin kısıtlanmadan, sansürlü özgürce iletilmesi ve ayrıca zaman ve mekân kavramlarının olmaması nedeniyle sosyal medyanın günümüzde ve gelecekte önemli bir yer tutacağına inanılmaktadır (Thompson, 2008). Öte yandan sosyal medyanın toplumsal yaşamın hızını artırdığı da görülmektedir. Toplumsal yaşamda zaman kavramının önemli bir faktörü olarak sosyal medyanın zaman kavramını ortadan kaldırdığı ya da zamanı en aza indirmek suretiyle kişinin ve toplumun yaşam hızını artırdığı ise bir gerçektir (Alav, 2014).

Politika Üzerindeki Etkisi

Sosyal medya web siteleri ABD, İran ve Hindistan seçimleri de dâhil olmak üzere, dünyadaki pek çok seçimde önemli rol oynamıştır. Ayrıca söz konusu web siteleri insanları belirli bir sebepten dolayı bir araya getirmeye yardımcı da olmuş, pek çok ülkede kitlesel hareketlere ve siyasi çalkantılara ilham vermiştir (Ta, 2014). Örnek olarak, yakın dönemde meydana gelen “Arap baharı” halk devrimlerinin medyanın toplumsal gücünü ifade etmektedir. Arap baharı devrimlerinde örgütsüz halk, sosyal medya önderlerinin etrafında örgütlenerek sosyal yapıyı siyasal anlamda kökünden değiştirmiştir.

Ticaret Üzerindeki Etkisi

İnterneti yoğun olarak kullanan şirketler, sosyal medyayı ürünlerinin reklamını yapmak, müşteri sadakati oluşturmak ve pek çok diğer işlevi yerine getirmek için kullanmaktadırlar. Müşterilerle kurulan etkileşimler ve onların sağladıkları geri bildirimler, işletmelere piyasayı anlamaları ve ürünleri ile stratejileri için en iyi tonu belirlemeleri için yardımcı olmaktadır. Pek çok firma, kendi sosyal medya web sitelerini daha sık ziyaret etmeleri için müşterileri teşvik etmek üzere yarışmalar düzenlemekte ve hediyeler dağıtmaktadır. Televizyon reklamları ve diğer pahalı pazarlama biçimlerine kıyasla, sosyal medyada varlık göstermek marka imajı ve popülerliğini geliştirmenin ucuz ve etkili bir yoludur (Ta, 2014).

Sosyalleşme Üzerindeki Etkisi

Sosyal ağlar insanlara arkadaş ve tanıdıkları ile yeniden bağ kurmak, yeni arkadaşlar edinmek, fikir alışverişi yapmak, içerik ve resim paylaşmak ve pek çok diğer faaliyet gerçekleştirmek için fırsat sunmaktadır. Kullanıcılar küresel ve yerel

gelişmeleri takip edebilmekte, kendi seçtikleri kampanya ve faaliyetlere katılabilmektedirler. Çalışan bireyler LinkedIn benzeri sosyal medya sitelerini kariyer ve iş hedeflerini geliştirmek için kullanmaktadırlar (Göker, 2015). Öğrenciler akademik uzmanlıklarını ve iletişim becerilerini arttırmak için akranları ile iş birliği yapabilmektedirler. Farklı ülkelerde bulunan kişilerle bağlantı kurarak, diğer kültürler ve toplumlar hakkında bilgi edinebilmektedirler (Ta, 2014).

Yasadışı Faaliyetler Üzerindeki Etkisi

Sosyal medyanın kullanımının artışı ile kötü niyetli ve sorumsuz insanlar sosyal medyanın özgürlüğü sayesinde yalan söyleyerek, aldatarak ve insanlara birçok şekilde zarar vererek kendilerine fayda sağlamaktadırlar (Amedie, 2015). Birçok suçlu, kimliklerini gizlemek ve siber zorbalık, siber terörizm, insan kaçakçılığı, uyuşturucu ticareti ve benzeri suçları işlemek için sosyal medyadan faydalanmaktadır (Amedie, 2015).

Kişisel bilgileri sosyal medya sitelerinde açıklamak kullanıcıları kimlik hırsızlığı ve takipçi tacizi (stalking) gibi suçlara karşı savunmasız hale getirebilmektedir. Çoğu şirket, bir çalışanı işe almadan önce internet üzerinden bir özgeçmiş kontrolü yapmaktadır. Eğer bir aday çalışan, internette utanç verici bir paylaşımda bulunmuş ise, bu onun işe alınma şansını büyük oranda etkileyebilmektedir. Aynı durum yaşanan ikili ilişkiler için de geçerlidir; sosyal ağlarda istenmeyen bir paylaşımda bulunulduğunda bireyin çevresi bu paylaşımları kolay bir şekilde öğrenebilmektedirler (Ta, 2014).

Şiddete Eğilim Üzerindeki Etkisi

Sosyal medyanın toplum üzerindeki bir diğer etkisi ise şiddet eğilimini artırmasıdır. Bu noktada özellikle zorbalık ve terörist faaliyetler üzerindeki etkisinden bahsedilebilir.

Akran zorbalığı, bir kişi veya grup tarafından kendisini kolaylıkla koruyamayan bir kurbanı yönelik olarak, uzun bir süre zarfında devamlı gerçekleştirilen saldırgan bir harekettir. İnternet ve mobil telefonların kullanımı ile yeni bir akran zorbalığı türü, sanal zorbalık, ortaya çıkmıştır. Sanal zorbalık, kişilerin kurban hakkında bilgileri akranları önünde paylaşarak, kurbanı küçük düşürmeye olanak sağladığı için gençler arasında son 20 yıl içerisinde büyük bir problem haline gelmiştir. Sanal zorbalıkta saldırganlık, elektronik yöntemle internet ve özellikle sosyal medya aracılığı ile gerçekleşmektedir (Bannink vd., 2014). Kişiler sosyal sitelerde sanal zorbalık ve internet üzerinden taciz amaçlı olarak birçok kişiyi hedef alabilmektedirler (Ta, 2014). Okul çağındaki çocuklar, genç kızlar ve kadınlar çevrimiçi saldırıların tuzağına düşebilmekte, bu durum da gerginlik ve

huzursuzluk yaratabilmektedir. Sanal zorbalıkta bulunan kişiler başka birisinin kimliği ile paylaşımlar yaparak, kendi kimliklerini saklayabilmekte ve kurbanlarını korkutabilmektedirler. Yeni çalışmalar gençlerin yaklaşık %20-35'inin zorba veya kurban olarak akran zorbalığında yer aldığını belirtmektedir (Bannink vd., 2014). Sanal zorbalık ile karşılaşılması durumunda, saldırgana karşı uygun yasal yollara başvurulması gerekmektedir (Ta, 2014).

Sosyal medyanın bir diğer tehlikeli yönü ise bu ortamın terörist gruplar tarafından hızla benimsenmesidir. Terörizm, bilgi toplama, üye kazanma, kaynak toplama ve propaganda yapmak için kendi yararına sosyal medyayı kullanmaktadır (Çınar, 2012). Birçok araştırmacı, psikososyal sıkıntılardan bağımsız depresif belirtilerin şiddet yanlısı protestolar ve teröre karşı sempati duyma ile ilişkili olduğunu göstermiştir. İngiltere'de gerçekleştirilen yeni bir çalışma ise depresyon ve radikalleşme arasında bir bağ ortaya çıkarmıştır (Amedie, 2015).

Facebook Depresyonu

Birkaç araştırmacı, 'Facebook Depresyonu' adında yeni bir fenomen öne sürmüştür. Bu fenomen bir kişinin Facebook gibi sosyal medya sayfalarında çok fazla zaman harcaması ve ardından depresyonun bilinen belirtilerini göstermesi olarak tanımlanmaktadır (Ulusoy ve Bostancı, 2014). Diğerleri tarafından kabul görmek istemek ve akranlar ile iletişim içerisinde olmak, sosyal hayatın önemli unsurlarından birisidir. Ancak sürekli olarak etkileşim kurmayı gerektiren online (çevrimiçi) dünyanın yoğunluğu, bazı insanlarda depresyona yol açabilen bir öz-farkındalık etkeni oluşturmaktadır. Offline (Çevrimdışı) depresyonda da olduğu gibi, Facebook depresyonunu yaşayan kişiler de sosyal dışlanma riski altındadırlar. Bu kişiler bazen yardım almak amacıyla madde kullanımına, güvenli olmayan cinsel ilişkilere, saldırgan ve kendilerine zarar verdiren davranışları teşvik edebilen riskli internet sitelerine ve bloglara başvurabilmektedirler (O'keeffe ve Clarke-Pearson, 2011). Depresyon, aşırı miktarda sosyal medya kullanımının istenmeyen sonuçlarından birisidir. Ayrıca, Facebook depresyonu sadece Facebook ile kısıtlı olmayıp, genel anlamda sosyal paylaşım sitelerinin psikolojik problemlere neden oluşunu ifade etmektedir. Facebook, en büyük ve en çok kullanılan sosyal medya aracı olduğu için sosyal medyanın neden olduğu depresyon fenomeni onun adını almıştır. Depresyon ile sosyal medya arasındaki bağı kanıtlayan bir araştırma, içerisinde ergenlik çağındaki bir grup genç kızın bulunduğu bir örneklem grubunda aşırı miktarda Facebook kullanımının, bu grubun daha yüksek depresyon ve anksiyete riskine sahip olmasına neden olduğunu ortaya çıkarmaktadır (Amedie, 2015). Aynı çalışmada araştırmacılar, bir yıl sonra depresyon ve anksiyete belirtileri için aynı grubu tekrar değerlendirmişlerdir. Araştırmanın bulguları, problemlerini sosyal medya üzerinden ar-

kadaşları ile sık sık paylaşan kişilerin diğer kişilere oranla daha yüksek seviyede depresyon ve anksiyete yaşadıklarını kanıtlamıştır. SMS, anlık mesajlar ve sosyal paylaşımlar, gençlerin ileride depresyona yol açabilen tedirginliklerinin artışı kolaylaştırmaktadır. Açıkça görülmektedir ki, sosyal medya gençleri istemeden daha utangaç (içine kapanık), tedirgin ve sonuç olarak depresif hale getirmektedir (Dinç, 2015). Sosyal medya gitgide bu tür tekrarlanan tartışmaların tercih edilen ortamı haline gelmektedir. Bu ortam kişilerin “problemleri” hakkındaki tartışmalarının sürekli olarak tekrarlanmasına ve bu kişilerin “problemi” bir saplantı haline getirmelerine neden olarak, onların hayatlarına kaldıkları yerden devam etmelerini engellemektedir.

Çoğunlukla bu “problemler”, kişinin dış görünüşü hakkında fazla farkında olması, akranları arasında kabul görme endişesi veya aşkının karşılığı olup olmadığının merakı gibi küçük sorunlar olmaktadır. Geçmişte genç kızlar, hayatlarındaki “problemler” ile başa çıkabilmek için günlük tutmakta veya arkadaşları ile telefonda konuşmaktaydılar. Ancak şimdi sosyal medya, gençlerin hayatlarındaki problemleri dışarı aktarmaları için temel yol haline almaktadır. Bu nedenle bir genç, internette bir problemini paylaştığında hem olumlu hem de olumsuz yorumlar almakta ve bu “sorunlu paylaşım” hakkında saplantı oluşmasına neden olmaktadır. Herhangi bir şey internette bir kez paylaşıldığında bir daha asla geri alınamamakta; paylaşım silinse bile internette başka bir yerde bulunabilmekte veya başka bir alet ile görüntüsü kaydedilerek paylaşım sahibinin daha fazla depresyon ve anksiyete hissetmesine neden olabilmektedir (Amedie, 2015).

Bir diğer araştırma sosyal medya kullanan, oyun oynayan, mesajlaşan, telefonla görüşen ve benzeri faaliyetlerde bulunan kişilerin depresyon ve anksiyeteye sahip olma olasılıklarının daha fazla olduğunu ortaya çıkarmıştır. Araştırma, sosyal medya kullanan grup içerisinde kişilerin kendilerinin bildirdikleri depresyon belirtilerinde %70’lik ve sosyal anksiyetede %42’lik bir artış olduğunu göstermiştir (Becker vd., 2013). Açıkça görülmektedir ki, sosyal medya kullanımı kişilerin depresyona, anksiyeteye ve sonuç olarak strese daha yatkın olmasına neden olmaktadır.

Sosyal Medya ve Anksiyete

Depresyon ve anksiyete kaynağı olmasının yanı sıra, sosyal medya aynı zamanda kullanıcıları için ortak bir stres kaynağıdır. 7.000 annenin katılımı ile gerçekleştirilen bir diğer anket, fotoğraf paylaşım sitesi Pinterest’i kullanan annelerin %42’sinin ara sıra Pinterest Stresine yakalandıklarını göstermektedir (O’keeffe ve Clarke-Pearson, 2011). Sosyal medyanın anksiyeteye yol açışı iki şekilde gerçekleşmektedir. Kronik stres depresyon anksiyetesine neden olmaktadır. Yeni

sosyal medya mesajları için sürekli tetikte olmak, kişinin savaş-veya-kaç limbik sistemi için yırtıcılar gibi sürekli tetikte olmakla aynıdır ve bu durum stres hormonu olan kortizolün salınmasına neden olmaktadır (Amedie, 2015).

Sosyal medyanın depresyon anksiyetesine yol açmasının diğer yolu ise, kişinin sosyal ağı içerisinde devamlı olarak gerçekçi olmayan ve erişilemez bir mükemmeliyetin yansıtılmaya çalışılmasının yarattığı strestir. Sosyal anksiyete kaynaklı stres, kişinin kendisini karşı tarafa daima mükemmel olarak yansıtmaya çabası ile ilişkilidir. Sürekli olarak bir mükemmeliyet resmi (mükemmel kariyer, mükemmel evlilik vb.) yansıtmaya çalışmanın getirdiği devamlı stres, stres hormonu kortizolün sürekli olarak salgılanmasına yol açmakta ve aynı sosyal medya kullanımında olduğu gibi depresyon anksiyetesine neden olmaktadır. Fazla oranda sosyal medya kullanımından dolayı bu hormonun devamlı olarak salınımı, bir süre sonra insanlarda sindirim yollarının zarar görmesine yol açarak vücutta ve beyinde bir immüno-enflamatuar tepkiye ve depresyon anksiyetesine neden olmaktadır (Amedie, 2015).

Sosyal medyanın depresyona yol açmasının bir diğer yan etkisi ise, sahte samimiyet hissidir. Temel olarak sosyal medya çok sevilen eğlence ve başarıyı ön plana çıkartan aldatıcı bir görünüm sunmayı teşvik etmekte; ancak günlük yaşantıda çekilen sıkıntılar hakkında çok bir şey göstermemektedir. Bu nedenle diğerlerine uymak adına bireyler, tıpkı diğerlerinin de yaptığı gibi, profillerinde tamamen mutlu ve modaya uygun görünmeye çalışmaktadırlar. Bunun sonucunda ise profiller, bireylerin gerçekten nasıl biri olduklarını göstermek yerine nasıl karşılanmak istediklerini yansıtmaktadır (Hazar, 2011). Yapılan birkaç araştırma bu yüzeysel ilişkilerin uzun vadede duygusal ve psikolojik problemlere yol açabileceğini göstermiştir. Facebook ve Twitter gibi sosyal paylaşım siteleri, eski lise arkadaşlarından çalışma arkadaşlarına ve komşulara kadar birçok farklı insanla bağlantı kurulmasını sağlamaktadır (Onat ve Aşman Alıkcılı, 2008). Bireyler için, uzun süredir görüşmedikleri biriyle bağlantı sağlamak en azından ilk başta çok heyecan verici olabilmektedir. Fakat bunun olumsuz tarafı zayıf bağlarımız (kişiye iyi bir dışçı önermede veya iş bulmada yardımcı olabilecek kişiler) ve güçlü bağlarımız (çok yakın olduğumuz kişiler) arasındaki gittikçe büyüyen kafa karışıklığıdır. Hakiki arkadaşlar ile tanıdıklar arasındaki ayırım bulanık hale gelmektedir. Kullanıcılar gerçekten umursamadıkları kişiler ile ilişkilerini sürdürmek için her geçen gün daha fazla zaman harcıyorlar.

Sosyal Medya ve Sahte Hesaplar

İnsanlar sosyal medya ağlarına çok fazla odaklandıklarında gerçek hayatlarındaki ilişkiler zarar görmeye başlamaktadır. Bu durumda kişiler sosyal medya illüzyonu için daha fazla zaman ve çaba harcadıkları için sevilen kişiler ve aile

bireyleri arasındaki daha önemli ilişkiler zarar görmektedir. MTV kanalında yayınlanan ve bir belgesele dayanan “Catfish” adlı şov, sosyal medya bağlantılarının illüzyonunu ön plana çıkaran iyi bir örnektir. Burada “Catfish” kelimesi sahte sosyal medya profilleri yapan kişileri, “Catfishing” kelimesi ise sahte veya çalıntı bir hesap kullanarak internette yabancılar ile arkadaşlık kurma sürecini ifade etmektedir.

Bu durumun yanıltıcı bir hareket olup birçok insanın evliliğine, arkadaşlıklarına ve duygusal sağlığına zarar verdiği görülmektedir. Aşırı sosyal medya kullanımının kişisel maliyeti oldukça yüksek olup, insanları anksiyete, depresyon, stres ve sahte bağlantılara karşı savunmasız bırakmaktadır (Korkmaz vd., 2015). Sürekli olarak etkileşim kurmayı gerektiren online (çevrimiçi) dünyanın yoğunluğu yüzünden kullanıcılar, genellikle depresyona yol açabilen bir öz-farkındalık etkenini deneyimlemektedirler (Amedie, 2015).

Ayrıca sosyal medya, kişinin mükemmel halini yansıtmayı teşvik etmektedir ki bu depresyon ve anksiyeteye neden olmaktadır. Sosyal medya ayrıca uzun dönemde duygusal ve psikolojik sorunlara yol açabilecek yüzeysel ilişkileri ve selfie fotoğrafı ve catfish örneklerinde görüldüğü üzere hem kasti hem de kasti olmayan sahte yakınlıkları teşvik etmektedir. Sosyal medyanın bu olumsuz kişisel etkileri kabullenilmediği sürece de hem psikolojik hem de duygusal zararlar artmaya devam edecektir (Amedie, 2015).

Üretkenlik Üzerindeki Etki

Pek çok şirket ofisteki internet ağlarında sosyal ağları engellemiş durumdadırlar, zira bu sitelere bağımlı olan çalışanlar işe odaklanmak yerine bu sayfalar girerek dikkatlerini dağıtabilmektedirler. Esasında, yapılan çalışmalar Britanya şirketlerinin çalışanlar arasındaki sosyal medya bağımlılığı nedeniyle üretkenlik açısından yılda milyarlarca dolar kaybettiğini göstermektedir (Ta, 2014).

Yöntem

Bu çalışmanın amacı, sosyal medyanın toplum üzerindeki etkisini araştırmaktır. Sosyal medyanın toplum üzerinde birçok etkisinin olmasından ötürü çalışma kapsamında şiddete eğilim ve depresyon boyutları ele alınmıştır. Araştırmada anket yöntemi kullanılmıştır. Sosyal medya kullanıcıları ve kullanmayanlar arasındaki farkı belirlemek için aynı sayıda kullanıcı olan ve kullanıcı olmayan iki hedef kitle belirlenmiştir. Hedef kitlelerin karşılaştırılması için 75'er kişilik katılımcı sayısı (toplamda 150 kişi) araştırmacı tarafından uygun bulunmuştur. Katılımcılara sosyo-demografik karakterlerini belirlemek amacıyla sorulan bilgi formu dışında, sosyal medya kullanıcısı olup olmadıklarını belirleyen bir soru

ve sadece sosyal medya kullanıcılarına yönelik olan günlük ortalama kullanım süresi olmak üzere iki ayrı soru yöneltilmiştir. Bu soruları takiben katılımcılardan, öncelikle “Beck-depresyon Ölçeği” ve sonrasında “Şiddete Eğilim Ölçeği” olmak üzere iki ölçeğin doldurulması istenmiştir.

Beck depresyon ölçeği, 1961 yılında Beck ve arkadaşları tarafından adole-san ve yetişkinlerde depresyonun davranışsal bulgularını ölçmek amacıyla yönelik olarak geliştirilmiştir (Kılınç ve Torun, 2011). Sağlıklı ve psikiyatrik hasta gruplarına uygulanan bir kendini değerlendirme ölçeği niteliğinde olan beck-depresyon ölçeğinin amacı; depresyon açısından riski belirlemek, depresif belirtilerin şiddet ve seviyesini ölçmektir. Toplam 21 adet kendini değerlendirme ölçeğinden oluşan form, dörtlü Likert ile ölçüm yapmaktadır. Formda yer alan her bir madde 0 ile 3 arasında puanlanmakta ve toplam puan bu maddelere verilen cevapların toplanması ile elde edilmektedir. Ölçekten sonuçta çıkan toplam puan ne kadar yüksek ise, depresyon seviyesinin de o kadar yüksek olduğu anlaşılmaktadır (Aksoy vd., 2012).

Şiddete Eğilim Ölçeği, Göka ve arkadaşları tarafından 1995 yılında Milli Eğitim Bakanlığı adına yürütülen bir araştırma için geliştirilmiştir. T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumuna ait “Aile İçinde ve Toplumsal Alanda Şiddet” (1998) konu başlıklı çalışmada, 7 ile 14 yaş arası çocukların şiddet eğilimlerini ölçmek amacıyla ana yapısı değiştirilmeden yeniden şekillendirilmiş ve geçerliliği sağlanmıştır. Ölçek toplam 20 adet sorudan oluşmakta olup, dörtlü Likert tipi (1=hiç uygun değil, 4=çok uygun) puanlama ile ölçüm yapılmaktadır. Ölçekten elde edilecek en düşük puan 1, en yüksek puan ise 80’dir. Yüksek puan, saldırganlık ve şiddet eğiliminin de yüksek olduğu anlamına gelmektedir (Çetinkaya, 2013).

Çalışmanın analiz bölümünde öncelikle beck-depresyon ölçeği ve şiddete eğilim ölçeği puanları her iki grup için de hesaplanarak karşılaştırma yapılmıştır. Bu analizi takiben, sosyal medya kullanıcılarının günlük ortalama kullanım süreleri ile beck-depresyon ve şiddete eğilim puanları arasındaki ilişkiyi belirlemek amacıyla korelasyon analizi yapılmıştır. Araştırmaya katılanların sosyo-demografik karakterlerine ilişkin bilgiler aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Katılımcıların Sosyo-Demografik Karakterleri

Sosyo-demografik Karakterler	%	Sosyo-demografik Karakterler	%
Cinsiyet		Eğitim durumu	
Kadın	%41	İlkokul	%3
Erkek	%59	Ortaokul	%4
Yaş		Lise	%25
18-20	%19	Üniversite	%53
21-30	%41	Yüksek lisans	%10
31-40	%21	Doktora	%5
41-50	%14	Çalışma durumu	
51-60	%5	Öğrenci	%36
Medeni durum		Part-time çalışan	%10
Bekar	%36	Full-time çalışan	%51
Evli	%56	Emekli	%3
Boşanmış/dul	%8		

Bulgular

Ölçeklerin Güvenilirlik Sonuçları

Ölçeklerin güvenilirlik analizleri sonucunda, beck-depresyon ölçeğinin Cronbach Alpha değeri 0.93, şiddet eğilimi ölçeğinin Cronbach Alpha değeri ise 0.87 olarak belirlenmiştir.

Sosyal Medya Kullananlar ve Kullanmayan Arasındaki Depresyon ve Şiddet Eğilimi Farkları

	Beck Depresyon Puanı	Şiddet Eğilimi Puanı
Sosyal Medya Kullananlar	41.77	53.98
Sosyal Medya Kullanmayanlar	29.76	40.35

Yukarıdaki tablodan da anlaşılacağı üzere sosyal medya kullanıcılarının hem depresyon puanları hem de şiddet eğilimi puanları kullanmayanlara göre oldukça yüksektir.

Sosyal Medya Kullanıcılarının Günde Ortalama Sosyal Medya Kullanım Süreleri

Günde ortalama sosyal medya kullanım süresi				
	Sıklık	Yüzde (%)	Geçerli Yüzde	Birikimli Yüzde
1 saatten az	9	12.0	12.0	12.0
1-2 saat	18	24.0	24.0	36.0
3-5 saat	20	26.7	26.7	62.7
6-8 saat	20	26.7	26.7	89.3
8 saatten fazla	8	10.7	10.7	100.0
Toplam	75	100.0	100.0	

Yukarıdaki tablodan, sosyal medya kullanıcılarının büyük bir kısmının günde ortalama 3 ile 8 saat arasında sosyal medyada zaman harcadıkları anlaşılmaktadır.

Günde Ortalama Sosyal Medya Kullanım Süreleri ile Depresyon Arasındaki İlişki

		Günde ortalama sosyal medya kullanım süresi	Beck-depresyon puanı
Günde ortalama sosyal medya kullanım süresi	Pearson Korelasyon	1	
	N	75	
Beck-depresyon puanı	Pearson Korelasyon	.932**	1
	p	.000	
		N	75

** . Korelasyon 0.05 değerinde istatistiksel olarak anlamlıdır.

Yukarıda yer alan korelasyon tablosuna göre, günde ortalama sosyal medya kullanım süresi ile beck-depresyon ölçeği arasında istatistiksel anlamlı ve pozitif yönlü bir ilişki bulunmaktadır ($p = .000, < 0.05$; Pearson $r = .932$).

Günde Ortalama Sosyal Medya Kullanım Süreleri ile Şiddet Eğilimi Arasındaki İlişki

		Günde ortalama sosyal medya kullanım süresi	Şiddete eğilim puanı
Günde ortalama sosyal medya kullanım süresi	Pearson Korelasyon	1	
	p		
	N	75	
Şiddete eğilim puanı	Pearson Korelasyon	.954**	1
	p	.000	
	N	75	75

** . Korelasyon 0.05 değerinde istatistiksel olarak anlamlıdır.

Yukarıda yer alan korelasyon tablosuna göre, günde ortalama sosyal medya kullanım süresi ile şiddete eğilim ölçeği arasında istatistiksel anlamlı ve pozitif yönlü bir ilişki bulunmaktadır ($p = .000$, < 0.05 ; Pearson $r = .954$).

Sonuç

Bu çalışmanın amacı, sosyal medyanın toplum üzerindeki etkisini araştırmaktır. Sosyal medyanın toplum üzerinde birçok etkisinin olmasından ötürü çalışma kapsamında şiddete eğilim ve depresyon boyutları ele alınmıştır. Araştırmada anket yöntemi kullanılmıştır. Sosyal medya kullanıcıları ve kullanmayanlar arasındaki farkı belirlemek için aynı sayıda kullanıcı olan ve kullanıcı olmayan iki hedef kitle belirlenmiştir. Çalışmanın analiz bölümünde öncelikle beck-depresyon ölçeği ve şiddete eğilim ölçeği puanları her iki grup için de hesaplanarak karşılaştırma yapılmıştır. Bu analizi takiben, sosyal medya kullanıcılarının günlük ortalama kullanım süreleri ile beck-depresyon ve şiddete eğilim puanları arasındaki ilişkiyi belirlemek amacıyla korelasyon analizi yapılmıştır. Sonuçlara göre sosyal medya kullanıcılarının hem depresyon puanları hem de şiddet eğilimi puanları kullanmayanlara göre oldukça yüksektir. Günde ortalama sosyal medya kullanım süresi ile beck-depresyon ölçeği arasında istatistiksel anlamlı ve pozitif yönlü bir ilişki bulunmaktadır. Benzer bir şekilde günde ortalama sosyal medya kullanım süresi ile şiddete eğilim ölçeği arasında da istatistiksel anlamlı ve pozitif yönlü bir ilişki bulunmuştur. Bu sonuçlar literatür ile de benzerlik göstermektedir. Örneğin Becker vd. (2013) sosyal medya kullanan, oyun oynayan, mesajlaşan, telefonla görüşen ve benzeri faaliyetlerde bulunan kişilerin depresyon ve anksiyeteye sahip olma olasılıklarının daha fazla olduğunu ortaya çıkarmıştır. Bu araştırma, sosyal medya kullanan grup içerisinde kişilerin

kendilerinin bildirdikleri depresyon belirtilerinde %70'lik ve sosyal anksiyetede %42'lik bir artış olduğunu göstermiştir. Yine 7.000 annenin katılımı ile gerçekleştirilen bir diğer anket, fotoğraf paylaşım sitesi Pinterest'i kullanan annelerin %42'sinin ara sıra Pinterest Stresine yakalandıklarını göstermektedir (O'keeffe ve Clarke-Pearson, 2011).

Şiddet eğilimi açısından da bu çalışmanın sonuçları literatürü desteklemektedir. Örneğin Bannink vd. (2014) gençlerin yaklaşık %20-35 gibi büyük bir kısmının sosyal medyada ya zorba ya da kurban olarak bulduklarını belirtmiştir. Bu sonuçlardan yola çıkarak sosyal medyanın toplum sağlığını kötü etkilediği ve toplumdaki şiddet eğilimini ciddi şekilde artırdığı söylenebilecektir. Bu noktada yapılması gereken sosyal medya kullanımının bireysel özgürlükleri kısıtlamadan denetlenmesi ve belirli yasalar çerçevesinde şiddet eğilimini artıran ve/veya depresyona sebep olan faktörlerin kısıtlanması gerekmektedir. Cezai yaptırımlar geliştirilerek sosyal medya üzerinde oluşan terörist aktiviteler ve zorbalıklarda caydırıcılık artırılabilir.

Notlar

(*) Dr., Din Sosyolojisi, drademakarsu@gmail.com

Kaynaklar

- Agarwal, S. & Mital, M. (2009) An exploratory study of Indian university students' use of social networking web sites: implications for the workplace. *Business Communication Quarterly*, 72, 105-110.
- Aksoy, M., Özkorumak, E., Bahadır, S., Yaylı, S. & Arıca, D.A. (2012) Seboreik dermatit hastalarında yaşam kalitesi, anksiyete ve depresyon düzeyleri. *Türkderm*, 46, 39-43.
- Alav, O. (2014) Sosyal medyanın birey ve toplumsal yapıya etkileri. *Elektronik Sosyal Bilgiler Eğitimi Dergisi*, 1 (1), 1-22.
- Amedie, J. (2015) The impact of social media on society. English 176 Intensive Writing Paper 2. Santa Clara University.
- Bannink, R., Broeren, S., van de Looij-Jansen, P.M. (2014) Cyber and traditional bullying victimization as a risk factor for mental health problems and suicidal ideation in adolescents. *PLoS ONE*. 9 (4), 1-7.
- Batmaz, V. & Aksoy, A. (1995) *Türkiye'de Televizyon ve Aile*. Ankara: Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu.
- Becker, M.W., Alzhabi, R. & Hopwood, C.J. (2013) Media multitasking is associated with symptoms of depression and social anxiety. *Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking*, 16 (2), 132-135.
- Boyd, D.M. & Ellison, N.B. (2007) Social network sites: definition, history, and scholarship. *Journal of Computer Mediated Communication*, 13, 210-230.
- Chan, J.C. (2012) The role of social media in crisis preparedness, response and recovery.
- Çetinkaya, K. S. (2013). Üniversite öğrencilerinin şiddet eğilimlerinin ve toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin tutumlarının incelenmesi. *Nesne*, 1 (2), 21-43.

- Çınar, B. (2012) 'Sosyal' Medyanın Örgütlü Suç İşlemede Rolü. *Journal of Business Economics and Political Science*, 1 (2) 79-102
- Çolakoğlu, T. (2000) Sporun topluma yaygınlaştırılmasında medyanın etkisi (güreş örneği), Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Ankara.
- Dickson, A. & Holley, R.P. (2010) Social networking in academic libraries: the possibilities and the concerns. *New Library World*, 111 (11/12), 468-479.
- Dinç, M. (2015) Teknoloji Bağımlılığı ve Gençlik. *Gençlik Araştırmaları Dergisi*, 3 (3), 31-65.
- Göker, G. (2015) İletişimin Mcdonaldlaşması: sosyal medya üzerine bir inceleme. *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 10 (2), 389-410.
- Greenhow, C. (2011) Online social networks and learning. *On the Horizon*, 19 (1), 4-12.
- Hazar, M. (2011) Sosyal Medya Bağımlılığı-Bir Alan Çalışması. *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi*, (32), 151-176.
- Hazer, O., Gül, A. & Buğday, E.B. (2011) Bilgisayar Kullanımının Evde Zaman Kullanımı Üzerindeki Etkisinin İncelenmesi: Hacettepe Üniversitesi Örneği. *Hacettepe Üniversitesi Sosyolojik Araştırmalar E-Dergisi*. 1-12.
- Karaküçük, S. & Yenel, F. (1997) Türk sporunun gelişmesi ve topluma yaygınlaştırılması bakımından basının etkinliği. *Gazi Üniv. Besyo Dergisi*, 2 (2), 56-66.
- Keenan, A. & Shiri, A. (2009) Sociability and social interaction on social networking websites. *Library Review*, 58 (6), 438-450.
- Kılınc, S. & Torun, F. (2011) Türkiye'de klinikte kullanılan depresyon değerlendirme Ölçekleri. *Dirim Tıp Gazetesi*, 86 (1), 39-47.
- Korkmaz, M., Kılıç, B., Demiray, E., Hablemitoğlu, Ş., Gürkan, A., Yücel, A.S. & Kırık, A.M. (2015) Hemşirelerin Sosyal Medya Kullanımı Ve Yaptıkları İşe Karşı Algı Düzeyinin Uygulamalı Bir Örneği. *Uluslararası Hakemli Beşeri Ve Akademik Bilimler Dergisi*, 4 (13), 59-84.
- Malik, N. (2014) The effect of social media on individual voters in India. Master Thesis, Dublin Business School.
- Mital, M., Israel, D. & Agarwal, S. (2010) Information exchange and information disclosure in social networking web sites: Mediating role of trust. *The Learning Organization*, 17 (6), 479-490.
- O'keeffe, G.S. & Clarke-Pearson, K. (2011) The impact of social media on children, adolescents, and families. *Pediatrics*, 127 (4), 800-804.
- O'Reilly, T. (2005) What Is Web 2.0: Design patterns and business models for the next generation of software. *Communications & Strategies*, 65, 17-37.
- Onat, F. & Aşman Alikılıç, Ö. (2008) Sosyal ağ sitelerinin reklam ve halkla ilişkiler ortamları olarak değerlendirilmesi. *Journal of Yasar University*, 3 (9), 1111-1143.
- Panahi, S., Watson, J. & Partridge, H. (2012) Social media and tacit knowledge sharing: developing a conceptual model. *International Journal of Social, Behavioral, Educational, Economic, Business and Industrial Engineering*, 6 (4), 648-655.
- Preece, J. & Maloney-Krichmar, D. (2003) Online communities. In Jacko, J. & Sears, A. (Eds) *Handbook of Human-Computer Interaction*. pp.596-620. Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates.
- Sheedy, C.S. (2011) Social media for social change: a case study of social media use in the 2011 Egyptian revolution. Master Thesis.

- Ta, J.Q. (2014) What impact has social media truly had on society. Business2Community. <<http://www.business2community.com/social-media/impact-social-media-truly-society-0974685#i0qHWwDLCU2yFvXF.97>>
- Thompson, J.B. (2008) *Medya ve Modernite*. Çev. Serdar Öztürk. İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Ulusoy, A. & Bostancı, M. (2014) Çocuklarda Sosyal Medya Kullanımı ve Ebeveyn Rolü. *International Journal of Social Science*, 28, 559-572.
- Ünsal, B. & Ramazanoğlu, F. (2013) Spor medyasının toplum üzerindeki sosyolojik etkisi. *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi*, 2 (1), 36-46.

Mehmet AKIN (*)

KUR'AN'I ANLAMADA MÜŞKİLATIN GİDERİLMESİ

öz

Çalışmamızda Kur'an'ı Kerim'in doğru anlaşılmasında önemli bir rolü olan müşkilü'l Kur'an ilmi Ebu'l Berakât en-Neseffî'nin Medârikut-Tenzil ve Hakâikut-Te'vil'i çerçevesinde incelenmektedir. Kur'an'ın ilk muhatapları vahyi en doğru şekilde anlayan ve hayatına tatbik edenlerdir. Kaynak toplum diyebileceğimiz vahyin ilk muhatapları, vahyi anlama ve uygulama düzeyinde problem yaşamamışlardır. Ancak evrensel ve son olma özelliği taşıyan Kur'an'ın sonraki asırlarda anlaşılmasında zorluklarla karşılaşmaktadır. Sonraki asırlarda ayetlerin anlaşılmasında ortaya çıkan bu zorluklar sosyal, tarihsel ve dilbilimsel değişim olgusunun tezahürüdür. Bu sebeple çalışmamızda müşkile sebep olan ayetlerin tespitiyle birlikte, müşkili gidermede kullanılan bağlamsal, dilbilimsel ve tarihsel yöntemler ele alınmaktadır.

anahtar kelimeler

Müşkil, Bağlamsal, Dilbilimsel, Tarihsel, Yöntem.

abstract

Eliminating the Difficulties in Understanding the Qur'an

Müşkilü'l Kur'an İlmî, which is important in understanding the Holy Qur'an correctly, is analysed in this study within the framework of Ebu'l Berakat en-Nesefî. Those who were first exposed to Qur'an were the people who understood the revelation most correctly and applied the principles to their lives accordingly. The first people to be exposed to revelation did not have difficulty in understanding and implementing the principles. Yet, there are difficulties in understanding the divine knowledge which is considered to be the last and universal in the following centuries. Those difficulties in understanding the verses of the Qur'an arising in the following centuries are the manifestation of the phenomenon of social, historical and linguistic change. For this reason, contextual, linguistic and historical methods to eliminate the difficulties in addition to determining the verses causing difficulty in understanding are considered in this study.

keywords

Difficulty, Contextual, Linguistic, Historical, Method.

Giriş

Kur'an-ı Kerim bundan on dört asır önce yaşayan bir topluma Allah'ın muradı doğrultusunda indirilmiş ilahî bir kitaptır. Yirmi üç yıl gibi uzun bir süreçte indirilen ilahi mesajın içeriği insanların değişken yaşam biçimlerine göre şekillenmiştir. İlk muhatapların içinde bulunduğu sosyal ve tarihsel hazırbulunuşluk düzeylerine göre belirli bir karşılığı olan bu mesajlar sonraki nesillere aktarılmıştır.

Müslüman gelenekte son olma özelliği taşıyan Kur'an vahyi mütevâtiren aktarılırken, muhatapların ilmî, siyasî, felsefî perspektifleri ve sosyo ekonomik düzeyleri sürekli değişmektedir. Bu değişimle birlikte insanların ilahi olana karşı durağan bir refleksle hareket etmeleri mesajın pratikte zaman zaman muhatapsız kalmasına sebep olmaktadır. "Bunun iki temel sebebi olduğunu söylemek mümkündür. Bunlardan birincisi zaman içinde dilde ve kavramların delaletlerinde meydana gelen değişikliklerin Kur'an'a yüklenmesi. İkincisi ise sosyal değişim olgusunu göz ardı ederek tarihsel süreç içinde herhangi bir toplumun yaşadığı değişim ve dönüşümü Kur'an'a onaylatma çabasıdır" (Özsoy, 2004: 129). Bu çabanın yanında tarihsel koşulların bilgisinden mahrum, Kur'an'ın bütünlüğünü haiz olmayan salt meal okumaları da zihinlerde çelişkilere yol açmaktadır. Bu çelişkiler Kur'an'ın ilahiliğini sorgulayanların sık sık başvurdukları bir gerekçe olmuştur. İşte bunun içindir ki Kur'an'ın en iyi anlayanlar tarafından

izah edilip açıklanmasına ve “ilk muhatapların yaşam tecrübelerindeki değişken ve hareketli yapıya paralel olarak inen” (Albayrak, 2011: 9) Kur'an ayetlerinin indiği tarihteki anlamlarını ortaya çıkarmaya ihtiyaç vardır (Öztürk, 2013: 30).

Tarihsel süreçte sosyal değişim olgusunun göz ardı edilmesi ve Kur'an'ın bütüncül bakış açısıyla değerlendirilmemesiyle ortaya çıkan çelişkilerin bertaraf edilmesi için Kur'an'ın farklı tarihsel koşullar dikkate alınarak gelenekten kopmadan günümüz şartlarıyla değerlendirilmesi gerekmektedir. Bunu yapabilmek için Kur'an'ın indiği dönemdeki dilin çok iyi anlaşılması gerekmektedir. Dil, toplumsal dolayısıyla tarihsel bir nitelik taşıdığı için, dilde ortaya çıkan her metin ister istemez toplumsal ve tarihsel değişimlerden etkilenir. Değişim sürecini izlemeye, bu süreci ve bu süreç içerisinde olup bitenleri anlamaya çalışanlar, mecburen tarihsel bir zeminin üzerinde hareket etmek zorunda kalırlar. Çünkü dildeki değişim, özü itibarıyla tarihte, tarihin belli bir evresinde gerçekleşir. Bu nedenle de anlam, metnin ait olduğu o tarihsel zeminde tutukludur (Cündioğlu, 2011: 31-32; Topyay, 2016: 1). Anlamın tarihsel zemindeki karşılığını kavrayabilmek için dil ne kadar önemli ise ayetler arasındaki bağlamsal bütünlük aynı derecede önem arz etmektedir. Aynı konudaki farklı surelerde geçen ayetlerin anlamsal çağrışımları ancak birlikte değerlendirildiğinde anlatılmak istenen verilebilir. Bu değerlendirmelerin yetersiz kaldığı durumlarda ayetlerin inmesine sebep olan olayların ve durumların bilinmesi vazgeçilmez bir unsurdur.

Kur'an'ın sağlıklı bir şekilde anlaşılabilmesi için ilahi mesajın ilk muhataplarının yaşam şekilleri sosyo ekonomik düzeyleri değerlendirmeye dahil edilmelidir. Çünkü sosyal yaşam olgusu çerçevesinde vahiy, tek seferde inmemiş insanların yapıp etmelerine göre uzun bir eğitsel süreçte tamamlanmıştır. Bu süreçte insanların gelenek göreneklerine ve karşılaştıkları farklı yaşam şekillerine vahiy faaliyetin devam etmesiyle müdahale edilmiştir. Bu faaliyetin sona ermesiyle birlikte ilahi mesajın sonraki yüzyıllarda anlaşılabilir ve uygulanabilir olması ilk muhatapların dilsel, sosyal ve tarihsel açıdan anlaşılmasıyla mümkündür. İşte bunun içindir ki Kur'an'ın ilk muhataplarının kullandıkları dilin özellikleri iyi bilinmeli, sosyal değişim olgusu çerçevesinde tarihsel farklılıklardan kaynaklanan zorluklar ortadan kaldırılmalıdır. Ayetler anlaşılmaya çalışılırken Kur'an'ın bütünlüğü ilkesi çerçevesinde değerlendirmeler yapılmalıdır.

Müşkil

Sözlükte “zihnî karışıklığa yol açmak, karışık olmak” gibi anlamlara gelen işkâl mastarından ism-i fâil olan “مشکل” kelimesi, terim olarak değişik ilim dallarında farklı şekillerde tanımlanmıştır. Ulûmü'l-Kur'ân'da “Kur'an âyetleri arasında ilk bakışta var olduğu sanılan ihtilâf ve tenâkuz durumuna” müşkil; bu durumları inceleyen ilme de “müşkilü'l-Kur'ân” denmiştir (Cerrahoğlu, 2003:

179; Yerinde, 2007: 31; Koca, TDV: 32/164). Müşkil; dinleyenin üzerinde bir süre düşünmeden gerçek manasını anlayamayacağı kelimedir (Çiçek, 1995: 81). Kendisinden kastedilen mana, kapalı ve gizli olan lafza denir (Demirci, 2005: 19). Yine kendisinin şekline girene ve neticede ona benzeyene, tanımında güçlük çıkardığı için müşkil ismi verilmiştir (İbn Manzur, 1956: 11/356).

Müşkilin lügat ve kavram olarak yapılan tanımlarını değerlendirildiğinde müşkilde bir anlam karışıklığı ve kapalılığı olduğu sonucuna ulaşılır. Bu sonuca göre müşkile; “lafızdan kaynaklanan bir nedenden ötürü ancak bir karine veya kapsamlı bir düşünce ile anlaşılabilen lafızdır” (Candan, 2014: 22) denebilir. Kur’an tefsiri usulü açısından değerlendirildiğinde müşkil, Kur’an’daki herhangi bir lafzın yapısı veya ayet içerisindeki konumundan dolayı ciddi bir çalışma veya araştırma neticesinde anlaşılabilen kelimeler ve ayetlerdir.

Müşkilü’l Kur’an alanında ilk müstakil eser yazarı İbn Kuteybe (ö. 276/889) müteşabih ve müşkil kavramları arasında bir benzerlik kurmaktadır. O, manaları farklı olan iki lafzın zahirde birbirine benzemesine müteşabih demektedir. İbn Kuteybe, bu tanımdan lafzî müteşâbihleri anlamakla birlikte, manasında kapalılık ve belirsizlik bulunan her lafzı da müteşabih olarak kabul etmektedir. Dolayısıyla O, müşkil ile müteşabih ifade yapıları arasındaki kapalılıktan kaynaklanan bir benzerlik kurmaktadır. Ve sebebi ne olursa olsun anlamında kapalılık olan her lafzı “müşkil” olarak tanımlamaktadır (İbn Kuteybe, 1973: 102; Aydın, 2001: 25). Müşkilin bu kısa tanımından sonra Kur’an kelimeleri ve ayetlerinin gerek anlamsal kapalılık gerekse tezat oluşturan yönlerinin tespitinde araştırmalara konu olan farklı yöntemler incelenecektir. Bu yöntemler üç başlık altında ele alınacaktır.

1- Bağlamsal Yöntem

Kur’an-ı Kerim’de müşkil ayetler incelendiğinde bütüncül bir bakış açısı zaman zaman müşkilin bizzat sebebi iken zaman zaman da çözümü olarak karşımıza çıkmaktadır. Müşkilin sebebi gibi gözükten ayetler bir arada değerlendirildiğinde anlamsal zıtlıkların ortadan kalktığı görülmektedir. Kelimelerin, farklı cümleler içerisindeki mana çerçevesi ve lügavî anlamlarının tespiti, Kur’ânî sistem içerisinde kazandıkları yeni manaların kavranması Kur’an’ın bütünlüğü içinde mümkündür (Albayrak, 2009: 48). İlahi mesajın bütünlüğü ilkesine dayanan bu yöntemi ilk dile getiren İbn Tevmiye’dir (Öztürk, 2011: 11). İbn Tevmiye’nin deyişiyle “Kur’an’ın Kur’an’la tefsiri” aslında herhangi bir müşkil ayetle ilgili değerlendirme yaparken kelimelerin anlamlarını, cümleyi doğru anlama noktasında başka ayetlerden kıyaslamalar ve çözümlemeler yaparak tespit etmeye çalışmaktır. Kur’an’ın bütünlüğü ilkesine dayanarak çözümlenen ayetleri şu şekilde örneklendirebiliriz:

Bakara suresi 2/6. ayetteki kalplerin mühürlenmesi meselesi tefsir edilirken kulakların gözlerde olduğu gibi perdelenme hükmüne mi, yoksa mühürlenme hükmüne mi tabi olduklarıyla ilgili Casiye suresi 45/23. ayetteki “وَحَتَمَ عَلَٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ” “kulağını ve kalbini mühürledi” ifadeyi dikkate alarak kulakların da mühürlenme hükmüne tabi olduğu ve ayetin bu bağlamda değerlendirildiği görülmektedir. Ve bu mühürlenme olayının kulun günaha ısrar etmesi sonucunda gerçekleştiği ayetler birlikte ele alındığında ortaya çıkmaktadır. Mühürlenmeyle kulun iradesi elinden alınmamakta, kul günaha ısrar edip inkar durumuna geldiğinde mühürlenme olayı gerçekleşmektedir. Bir diğer örnek; iyilik ya da kötülüğün yaratıcısı meselesinde Bakara suresi 2/178. ayeti, kısasın hür olana karşılık hür, köle olana karşılık köle, kadına karşılık kadın şeklindeki anlamını Kur'an'ın bütünlüğü çerçevesinde “أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ” “Can karşı can” Maide suresi 5/45. ayeti dikkate alarak, kadın- erkek, köle- hür fark etmeden gerçekleştirilebileceği sonucuna varılmaktadır (Neseфі, 2011: 1/155).

Bağlamla ilgili kelâmi tartışmalara konu olan Allah'ın cennette görülüp görülmeyeceği ile ilgili Kıyamet suresi 75/23 “Onlar Rablerine bakacaklar” anlamındaki ayet rü'yetin varlığına delil olarak görülmüş ve bu görüşü Yûnus suresi 10/26. ayette geçen “وَزِيَادَةٌ” kelimesiyle desteklenmiştir. “Güzel davrananlara daha güzel karşılık, bir de fazlası vardır.” Bu fazla ise ayette geçen “زِيَادَةٌ” kelimesiyle Aziz ve Celil olan yüce Allah'ı görme ödülü (Neseфі, 2011: 2/18). rü'yetullahtır.

Bir başka tartışma konusu olan cehennem azabının ebediliği konusunda Hûd suresi 11/107. ayeti Kur'an'ın bütünlüğü açısından yorumlanmaktadır. “Sadece Rabbinin diledikleri dışında onlar, gökler ve yer durdukça orada (cehennem ateşinde) ebedi olarak kalacaklar.” Gökler ve yer yani öte dünyadaki gökler ve yer var olduğu müddetçe cehennem azabı devam edecektir (Neseфі, 2011: 2/85). Bu ayetteki göklerin ve yerin öte dünyadaki gökler ve yer olduğuna yüce Allah'ın İbrahim Suresi 14/48. ayetteki şu sözünü delil olarak gösterilmektedir: “O gün yer bir başka yere, gökler de başka bir göğe getirilecek.” O gün kıyamet gününde cehennem ateşinin devamı yer ve göğün varlığına bağlı kabul edilmekte ve ayetler bir arada düşünüldüğünde ahiret hayatındaki göklerin ve yerin yaratılmış olmasıyla birlikte sonsuza kadar var olacağı vurgulanmaktadır.

Allah'a ortak koşanların tevbe etmeleri halinde bağışlanabilecekleri ve cennete girebilecekleriyle ilgili ayetler Nisa Suresi 4/48. ayette “Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını, günahları dilediği kimse için bağışlar. Allah'a ortak koşan kimse büyük bir günah ile iftira etmiş olur.” “لِمَنْ يَشَاءُ” yani “dilediği kimseler için” ifadesiyle anlatılmış olması, Allah'ın adaletinin sorgulanmasına yol açabilmektedir (Neseфі, 2011: 1/364). Ancak bu tıpkı şu ayette olduğu gibi; “Allah kullarına karşı lütfkardır, dilediğine rızık ve-

rir” (Şura 42/19), “İnkâr edenlere söyle: Eğer vazgeçerlerse, geçmişte işledikleri günahları bağışlanır.” (Enfal 8/38) Bunun dışında kalanların ise tevbe ile bağışlanmaları olabilir (Neseî, 2011: 1/364). Rızkın verilme şartının çalışmak olduğu gibi, bağışlanma şartının inkâr ve düşmanlıktan vazgeçmek ve daha sonra tevbe etmek olduğu ayetler birlikte değerlendirildiğinde anlaşılmaktadır.

Konuyla ilgili bir diğer örneğimiz kafirlerin ahirette sorguya çekilirken vermiş olduğu cevapların ne anlama geldiği ve ayetler arasındaki tezatlığın nasıl çözüldüğü meselesidir. Mürselat suresi 77/35-36. ayetlerde kâfirlerin konuşamayacağı ve onlara söz hakkı verilmeyeceğinden bahsedilirken En’am suresi 6/23.ayette ise; şu şekilde buyrulmaktadır: “Sonra ortak koşanların ileri sürecekleri mazeretleri, Rabbimiz Allah adına yemin ederiz ki, biz ortak koşanlardan olmadık, demekten başka bir şey olmayacaktır.” Kafirlerin konuşamayacağından bahsedilirken başka ayette onlara söz hakkı verilmesinin gerekçesi Zümer suresi 39/31.ayetle açıklanmaktadır. “Sonra siz, kıyamet günü Rabbinizin divanında davalasacaksınız.” O günde çeşitli duraklar vardır. Birinde davalasırlar, diğerinde konuşamazlar. Ya da kendilerine fayda verecek şeyleri konuşamazlar (Neseî, 2011: 3/587). Davalaşma sürecinde çeşitli duraklardan bahsedilmektedir. Kâfirlerin bu durakların bazılarında konuşabilirken bazılarında susmaları ayetler birlikte değerlendirildiğinde tezatlık oluşturmamaktadır.

Kur’an’ı Kerim’de geçen mecâzi ifadelerin anlamlarını netleştirmek için de aynı yöntem kullanılmaktadır. Ayetlerde geçen “Allah’ın eli” ifadesindeki kastın ne olduğuyla ilgili farklı ayetleri de göz önünde bulundurarak çözümlenmeler yapılmaktadır. Maide suresi 5/64 te “Yahudiler Allah’ın eli bağlıdır dediler.” Buradaki “el” den kastın ne olduğuyla ilgili İsrâ suresi 17/29. ayeti “ elini boynuna bağlayan gibi tamamen yardımdan elini kesme” (Neseî, 2011: 1/459). örnek gösterilerek bu ayetlerde geçen “ el” ifadesinin mecâzi bir ifade olduğu cimrilik yada cömertlik anlamında kullanılabileceği ifade edilmektedir.

Başka bir örnekte, Nisa suresi 4/159 “kitap ehlinde hiçbir kişi yoktur ki O’na (Hz. İsa)’ya iman etmesin” ayetini ehli kitâbın ölmeden önce Hz. İsa’ya iman edeceği şeklinde yorumlanmakta ve bunun benzeri “Bizim her birimiz için bilinen bir makam vardır.” Saffat suresi 37/164. ayetiyle izah edilmektedir. “Yahudilerden ve Hıristiyanlardan hiç biri yoktur ki, ölümünden önce Hz. İsa’ya inanmamış olsun. Hepsisi de O’nun Allah’ın kulu ve Resulü olduğuna iman edeceklerdir. Yani ölüm anı gelip çattığında imanının kendisine fayda vermediği son anda gerçeği göreceklerdir (Neseî, 2011: 1/414).

“Kur’an-ı Kerim en küçük parçasından en büyük parçasına kadar fikrî bir uyumluluğa ve bütünlüğe sahiptir. Kur’an’ın en küçük parçası olan kelimeden başlayarak terkipler, cümleler, belli konulardaki ayet grupları ve kıssalar gibi Kur’an pasajlarının hepsinin birbirine son derece bağlı olduğu görülmektedir”

(Albayrak, 2009: 47-48). Kur'an içerisindeki bu bütünlük ve uyum işkâli giderme noktasında başvurulan en önemli unsurlardan olmaktadır. Hatta birçok müşkil ayetin Kur'an'ın bütünlüğü açısından değerlendirildiğinde kendiliğinden çözüldüğü görülmektedir.

2- Dilbilimsel Yöntem

Kur'an-ı Kerim bundan on dört asır önce belirli bir coğrafyaya indirilmiş ilahi bir kitaptır. Kur'an-ın ilk muhataplarının sosyal yaşam içerisindeki filleri ve aralarında iletişim araçları O'nu anlama açısından önem arz etmektedir. Ayetlerdeki hitabın ilk muhatapla filolojik ilişkisinin anlaşılabilmesi için bazen harfi cerlerin cümle içindeki durumları, tekillik çoğulluk, zamirlerin isnâdı ve mecâzi ifadelerin tespiti kaçınılmaz bir durumdur. İlahi mesajı doğru anlamayı sağlayan dilbilimsel yöntem, müşkillerin çözümünde kullanılarak ayetler arası tezatlıklar giderilmeye çalışılmaktadır. Nitekim yaratılışa ilgili ayetlerde;

İnsanın yaratılışındaki ilk özün mahiyeti ilgili ayetlerde geçen farklı ifadelerin anlaşılmasında harf-i cer-in önemli bir yeri vardır. İnsanı “مِنْ تُرَابٍ” “topraktan” (Â-i İmran, 3/59; Kehf, 18/37, Hacc, 22/5, Rûm, 30/ 20, Fâtır, 35/11, Mu'min, 40/67), “مِنْ طِينٍ” “yapışkan bir çamurdan” (Hicr, 15/26-28, Saffat 37/11, Sad 38/71), “مِنْ صَلْصَالٍ” “pişmiş çamurdan” (Rahman, 55/14, Hicr, 15/33), “مِنْ سُلَالَةٍ” “çamurdan bir özden” (Mu'minûn, 23/12) yarattık.

Yukarıdaki ayetlerde yer alan “مِنْ” cer edatı ilk yaratılışa işaret etmektedir. Hz. Adem'in yaratılışı yani ilk yaratılış olarak değerlendirilmektedir (Nesefî, 2011: 1/490). “مِنْ” cer edatının yaratılışa ilgili tüm ayetlerde geçmesi başlangıcın ifadesidir. Bu başlangıçla Allah ilk insanı topraktan yarattı, sonra toprak nevinden yapışkan bir çamur, sonra bu cıvık balçık halinden tıngır tıngır ses çıkaran kuru çamur haline getirdi. Bu şekilde insanın yaratılışındaki ilk özün toprak türünden olması ayetlerin hepsinin ilk yaratılışa işaret etmesi konuyla ilgili anlamsal karmaşayı çözmemize yardımcı olmaktadır.

Dilbilimsel yönetime örnek olarak verebileceğimiz bir diğer husus zamir ve sıfatların isnadını belirleyerek ayetlerdeki tezatlığın ortadan kaldırılmasıdır. “Hâlbuki biz onlara öyle (okuyup) ders alacakları kitaplar vermediğimiz gibi, senden önce onlara bir uyarıcı (peygamber) da göndermemiştik.” (Sebe 34/44) “Biz seni hak ile müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik. Her millet için de mutlaka bir uyarıcı (peygamber) bulunmuştur.” (Fâtır35/24) ayetleri arasında anlamsal çelişki şu şekilde çözülmektedir. Ayette geçen “بِالْحَقِّ” kelimesi iki zamirden biri için haldir. Yani hakkı gerçekleştirici olarak ya da hakkı gerçekleştirenler olarak peygamber gönderdik, anlamına gelmektedir. Ya da gizli bir mastarın “

”إِرْسَالًا” sıfatıdır. Yani, “Biz seni hak olan bir gönderişle gönderdik”, demektir. Vaadle müjdeleyici, vaidle uyarıcı olarak gönderdik. Senin ümmetinden önce hiçbir ümmet yoktur ki, onlara, sapkınlığın ve inkarın kötü sonucuyla uyaran bir uyarıcı gelmesin (Nesefî, 2011: 3/85). Bu ayetteki ifadeden müşriklere karşı bir meydan okuma ve uyarı anlamı çıkmaktadır. Ve daha önce böyle bir kitap ve uyarıcı gönderilmediği meydan okurcasına zikredilmektedir. Buna benzer bir yöntemi Hz. Adem’in cennetten kovulmasına rağmen halife olarak vasıflandırılmasıyla ilgili müşkilin çözümünde görmekteyiz.

“Ey ademoğulları! Şeytan, babanız Adem ve Havva’yı tuzağa düşürüp nasıl her ikisine de avret yerlerini göstermek için cennetten çıkardıysa, sizi Allah’a iman etmekten ve taattan saptırmasın.” (Â’raf 7/27). “Hani Rabbin meleklere, ben yeryüzünde bir halife yaratacağım demişti” (Bakara 2/30). Cennetten kovulan cezalandırılmış bir kimsenin niçin halife olarak görevlendirildiği meselesi ayette geçen “خَلِيفَةً” kelimesinin anlaşılmasıyla çözülmektedir. Taberî bu ayette geçen halifeyi gidenin yerine gelen şeklinde yorumlamaktadır (Taberî, 1988: 199). Ancak bu kelimenin sonuna yuvarlak “ة” harfinin eklenmesiyle aslında mübalağalı bir anlatım yapılmıştır. Manası , “sizden olan bir halife” demektir. Halife kelimesinin sonuna yuvarlak “ة” harfinin eklenmesiyle mübalağa yapılmıştır. Manası , “sizden olan bir halife” demektir. Yüce Allah insanlara örnek olabilmesi ve yol gösterebilmesi için yeryüzüne Hz. Adem’i halife olarak görevlendirmiştir (Nesefî, 2011: 1/77-78).

Bir diğer örnekte Süleyman (a.s.)’la ilgili Enbiya suresi 21/81, Sâ’d suresi 38/36. ayetler arasında gözüken tezatlık irâbi bir çalışma yapılarak giderilmiştir. “Süleyman’a da kasırga gibi esen rüzgarı (boyun eğdirdi) ki, O’nun emriyle bereketler yarattığımız yere doğru eserdi.” (Enbiya 21/81). Bu ayette geçen “عَاصِفَةً” haldir. Yani şiddetle estiği halde anlamındadır. (Nesefî, 2011: 2/415). Konuyla ilgili diğer ayette; “ İsteddiği yere O’nun emriyle kolayca esen rüzgarı verdik.” (Sad 38/36). Ayette geçen “رُحَاء” kelimesi ise yumuşak esen, kolay esen anlamındadır (Nesefî, 2011: 3/156).Yani rüzgar, zaman zaman şiddetli esebilirken zaman zaman da yumuşak esebilmektedir. Rüzgarın farklı zaman dilimlerinde esme şiddetinin tasviri yapılarak müşkil durum ortadan kaldırılmaktadır.

Kur’an-ı Kerim’de ilk bakışta tenakuz varmış gibi gözüken ayetleri doğru anlayabilmek için O’nun ilk muhataplarının kullandığı dilin her yönüyle bilinmesi ve çözümlemesinin yapılması gerekmektedir. İlahi mesajı en iyi anlayan ve hayatına tatbik eden asırlar sonra insanlığa örnek teşkil eden fiillerin ve davranışların yaşandığı toplumun o günkü dilini anlamak müşkil ayetlerin çözümünde vazgeçilmez bir ölçüdür.

3- Tarihsel Yöntem

Tarihsel süreçte insanların yapıp etmeleri ve sosyo ekonomik durumları sürekli değişmektedir. Bu değişim insanlar arası ilişkiler toplumsal ve bireysel davranışlar üzerinde durmadan yenilenen ve aynı zamanda da geçmişten kopamayan bir geleneği ortaya çıkarmaktadır. İşte tam bu noktada Kur'an'ı Kerim'in son ilahi kitap oluşu uzun diyebileceğimiz bu tarihsel serüvende insanlara yol gösteriyor olması, farklı yorumlar ve davranış modellerini kaçınılmaz kılmaktadır. Dolayısıyla Kur'an'ın birey algısında tarihin ve toplumun ihtiyacına göre yorumlanması ihtiyacının yanında kendi içinde anlatılan tarihi bilgilerin de netliğe kavuşturulması, tezatlıkların ortadan kaldırılması gerekmektedir. Nitekim tarihi bilgilerin eksikliğinden ya da yanlış yorumlanmasından kaynaklanan ayetler arasındaki tutarsızlık, o çağın sosyal ve kültürel yapısını da değerlendirmeye katarak çözülmektedir. Bu bakış açısı Kur'an-ı Kerim'de daha çok kıssalarla ilgili müşkil ayetlerin değerlendirilmesinde önemli bir kriter olarak kabul edilmektedir. Konuyla ilgili örneklerde;

Allah'tan başkasına secde edilmesi ile ilgili müşkil ayetler ele alınırken, "Hz. Yusuf, ana babasını tahtının üzerine çıkartıp oturttu. Ve hepsi O'na kavuştukları için secdeye kapandılar (Yusuf 12/100). Hz. Yusuf'a secde etmek Allah'tan başkasına secde edilmemesini emreden ayetlerde tezat oluşturmaktadır. Bu sebeple yaşanan hadisenin toplumsal arka planı dikkate alınarak müşkil giderilmelidir.

Mısır'a girdiklerinde Hz. Yusuf tahtına oturdu ve daha sonra anne babasına gerekli ikramda bulunarak onları tahta oturttu. On bir kardeşi ve anne babası Hz. Yusuf'a kavuşmanın verdiği mutlulukla secdeye kapandılar. O dönemlerde yere kapanmak, eğilmek saygı gösterme ve selam verme sayılmaktaydı. Mesela birine karşı ayağa kalkmak, el öpmek ya da musafaha etmek gibi bir şeydi (Nesefti, 2011: 2/135). Bu ayette geçen secde el öpmek, ayağa kalkmak gibi toplumdaki topluma, çağdan çağa değişebilen tarihsel ve örfi bir durum olarak yorumlanmaktadır. Dolayısıyla buradaki secdenin Allah'a ortak koşma anlamında bir eylem olmadığına tarihi bilgiler ışığında ulaşılmaktadır.

Müşkil ayetler ele alınırken " bir veya birden fazla ayetin (tazammun etmek cevap vermek ve açıklamak üzere) inmesine teşkil eden olayların ve vahyin geldiği ortamın" bilinmesi gerekmektedir (Yıldırım, 1983: 89; Serinsu, 2012: 55). Ayetlerin muhatapları arasında geçen ve nüzulüne sebep olan olayların bilinmesi de tarihsel bir bakış açısına sahip olmayı kaçınılmaz kılmaktadır. Bu bakış açısına müşkil olarak kabul edilen; "Allah'tan başka taptıklarınız ve siz cehennem odunusunuz." (Enbiya suresi 21/98) ayetinin tefsirinde rastlamaktayız.

Resülullah (s.a.v.) Kureyşlilere bu ayeti okuyunca Zebâri: Yahudiler Üzeyr'e, Hıristiyanlar İsa'ya, ibadet etmiyorlar mı? Dedi. Ancak " وَمَا تَعْبُدُونَ " "taptıkları"

sözü onlar için söylenmemiştir. Bu sebeple açıklama genişletildi. Onlar; Uzeyr, İsa ve melekler cehennemden uzaktırlar denildi. Çünkü onlar hiçbir zaman kendilerine ibadet edilmesine razı olmadılar (Nesefî, 2011: 2/421-422). Zebârî'nin yukarıdaki sorusu Enbiya suresi 21/101. ayetin nüzul sebebi olmuştur.

“ Tarafımızdan kendilerine güzel akıbet takdir edilmiş olanlara gelince, işte onlar cehennemden uzak tutulur” (Enbiya 21/101) işte bu cehennemden uzak tutulanlarla ilgili “Hz. Ali (r.a.) Enbiya suresi 21/101. ayeti okudu ve sonra şöyle dedi: Ben onlardanım. Ebu Bekir, Ömer, Osman, Talha, Zübeyr, Sad ve Abdurrahman b. Avf da onlardandır.” (Nesefî, 2011: 2/421-422). Hz. Ali'den rivayetle cennetle müjdelenmiş sahabeler sayılarak ayetin muhatapları belirli bir çerçeveye oturtulmaya çalışılmaktadır. Bu şekilde ayetin nüzul sebebinin tespit edilmesi ayetler arasındaki işkalin giderilmesini ve ayetlerin doğru anlaşılmasını sağlamıştır.

Kur'an'ın muhatabı olan okuyucu nazil olan bir ayetin hangi tarihte hangi ortama ve topluma hitap ettiğini bilmeli ve toplumun sosyal yapısını dikkate alarak ayetleri değerlendirmelidir. Çünkü “Kur'an'ın indirilişi sona erdikten sonra farklı bir sürece girilmiştir. Bu dönemde Allah ve Peygamber, vahiy olgusu çerçevesinde faal değillerdir” (Albayrak, 2011: 53). Eğer bu faaliyet devam etmiş olsaydı toplumların ve çağların ihtiyaçlarına göre ayetleri yorumlama ihtiyacı kalmayacak bizzat Allah bu ihtiyacı vahiy yoluyla karşılayacaktı. Oysa ayetlerin muhatapları tarihin akışı içerisinde sürekli değişirken ayetlerin anlamsal çağrışımları belirli bir zaman aralığı ve coğrafyayla sınırlandırılmaz. Bu açıdan baktığımızda müşkil ayetler ele alınırken gerektiğinde tarihi bilgilerin ışığında yorumlamalarda bulunmak ayetlerin çözümünde vazgeçilmez bir prensip olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sonuç

Kur'an-ı Kerim asırlar önce belirli coğrafyada yaşayan insanlara indirilmiş ilahi bir kitaptır. İlahi mesaj ilk muhatapların kullandığı dil, yaşam şekilleri, gelenek göreneklere ve değişken yaşam biçimlerine göre şekillenmiştir. Yirmi üç yıl gibi uzun süren bu eğitsel sürecin sonunda yeni bir evreye geçilmiştir. Vahiy faaliyetinin sona ermesiyle geçilen bu evreyle birlikte son ve evrensel olma özelliği taşıyan Kur'an sonraki nesillere aktarılmaktadır. Sonraki nesillere aktarılan Kur'an'ın anlaşılmasında gerek dilsel gerekse tarihsel farklılıklardan kaynaklanan zorluklarla karşılaşmaktadır. Bu durumda Kur'an'ın muhataplarına her asırda rehberlik edecek olması yeni karşılaşılan durumlarla ilgili özgün tefsirleri zorunlu kılmaktadır. İşte bunun içidir ki yeni karşılaşılan durumlarla ilgili tefsir yapılırken ilk muhatapların kullandığı dilin özellikleri iyi bilinmelidir. Dilde ve kavramlarda ortaya çıkan değişimler tespit edilerek ayetler anlaşılmaya çalışılır.

şılmalıdır. Aynı zamanda kaynak toplumun ayetlerden ne anladığı zemininden hareketle konuyu ele almak ve tarihsel akış içerisindeki varyasyonlara ulaşmak hususiyet arz etmektedir. Bu itibarla naklin bağlayıcılığından kopmadan ve akli delilleri etkili bir şekilde kullanarak tarihsel farklardan kaynaklanan anlama zorlukları ortadan kaldırılmalıdır.

Kur'an-ı Kerim ayetleri birbirini tasdik ve teyid edici olup O'nun ihtiva ettiği anlamlar asırlardır insanların zihin dünyalarına hitap etmektedir. Ayetlerle ilgili anlaşılmayan durumlarla karşılaştığında Kur'an'ın bütünlüğü ilkesi çerçevesinde konunun ele alınması zorunludur. Zira bir konu ile ilgili bilgilere farklı ayetlerde rastlamak mümkündür. Bunun içindir ki herhangi bir konuda sağlıklı bilgiye sahip olmak için ilgili ayetlerin hepsine ulaşmak gerekmektedir.

Sonuç olarak Kur'an'ı Kerim'in son ve tüm insanlığa hitap eden ilahi bir kitap olması, muhatapların O'nunla bağının sürekli ve güncel olması sayesinde vuku bulmaktadır. Bunu gerçekleştirebilmek ve Kur'an'ı anlamadaki zorlukları ortadan kaldırmak için ilk muhatapların yaşadığı tarihsel düzlemde kullandığı dil iyi anlaşılmalıdır. Tarihsel farklardan kaynaklanan anlama zorlukları sosyal değişim olgusu çerçevesinde yorumlanmalı ve Kur'an ayetleri yorumlanırken bütüncül bakış açısıyla ele alınmalıdır.

Notlar

- (*) Dr., Ankara İlahiyat İlahiyat Fakültesi
E-posta: akinmehmet55@hotmail.com

Kaynaklar

- Albayrak, Halis (2011), *Tarihin İçinden Kur'an'ı Algılamak*, İstanbul: Şule Yayınları.
Albayrak, Halis (2009), *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, İstanbul: Şule Yayınları.
Aydın, Muhammed (2001), *Kur'an'da Benzer Ayetlerdeki Anlatım Farklılıkları*, Adapazarı: Değişim Yayınları.
Candan, Abdulcelil (2014), *Kur'an Okurken Zihne Takılan Ayetler*, İstanbul: Düşün Yayınları.
Cerrahoğlu, İsmail (2003), *Tefsir Usûlu*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
Cündioğlu, Düccane (2011), *Kur'an Çevirilerinin Dünyası*, İstanbul: Kapı Yayınları.
Çiçek, Yakup (1995), "Müşkilü'l Kur'an," *MÜİFD*, sayı 13.
Demirci, Sabri (2005), *Kur'an'da Müşkül Ayetler*, İstanbul: Nesil Yayınları.
en-Neseffî, Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd (2011), *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, tah. Yusuf Bideyvi, Beyrut, Dâr-u İbn-i Kesir.
et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî (1988), *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l Fikr.
İbn Kuteybe (1973), *Te'vîlü Müşkili'l Kur'an*, Kahire.
İbn Manzur, Cemalu'd-Din Muhammed b. Mukerrem (1956), *Lisanu'l-Arab*, Beyrut.
Koca, Ferhat "müşkil", *İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları.

Topyay, Yusuf (2016), *Kutsal Kitap'ta ve Kur'an'ı Kerim'de "Nefs" ve "Ruh" Sözcüklerinin Artsüremli (diachronic) Semantik İncelemesi*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara.

Özsoy, Ömer (2004), *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Ankara: Kitabiyât Yayınları.

Öztürk, Mustafa (2011), *Kur'an, Tefsir ve Usul Üzerine, Problemler, Tespitler, Teklifler*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Öztürk, Mustafa (2013), *Tefsirin Halleri*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Serinsu, Ahmet Nedim (2012), *Kur'ân ve Bağlam*, İstanbul: Şule Yayınları.

Yerinde, Adem (2007), "Müşkil Ayetler ve Etrafında Oluşan Bilimsel Edebiyat," *SÜİFD*, sayı 16.

Yıldırım, Suat (1983), *Kur'ân-ı Kerim ve Kur'an İlimlerine Giriş*, İstanbul: Ensar Yayınları.

Talip DEMİR (*)

İLAHİYAT FAKÜLTELERİNİN AKADEMİK YAYIN PERFORMANSI

öz

Türkiye’de İlahiyat Fakültelerinin, özellikle son on yılda, gerek öğrenci sayısı gerekse akademisyen sayısı bakımından oldukça hızlı bir şekilde büyüyerek neredeyse her üniversitede faaliyet gösterdiği gözlenmektedir. Böylesine yaygınlaşan ve bir bakıma yıldızı parlayan bu kurumların akademik yayın performansını ortaya koymak ve bilimsel yayın açısından gelinen noktayı tespit etmek son derece önemlidir. Bu nedenle bu çalışmamızda Türkiye’deki devlet üniversiteleri bünyesinde faaliyet gösteren İlahiyat Fakültelerinin akademik yayın profili, İlahiyat Fakültesi dergileri ve Akademik Teşvik Ödeneği temelinde analiz edilmeye çalışılacaktır.

anahtar kelimeler

İlahiyat Fakültesi, bilimsel yayın, akademik teşvik ödeneği, akademik yayın performansı.

abstract

Akademic Publication Performance of the Divinity Faculties

It has been observed that Faculties of Theology in Turkey, especially in the last decade, have virtually operated in every university by growing larger and larger in terms of either the number of students or academics. It is extremely

important to reveal the academic publishing performance of such institutions which are wide spreading and in a sense in the ascendant and to determine the present situation with regards to scientific publications. Consequently, in this study, the academic publication profile of the Faculties of Theology operating within state universities in Turkey will be analyzed on the basis of journals of the Faculty of Theology and Academic Incentive Allowance.

keywords

Faculty of Theology, scientific publication, academic incentive allowance, academic publishing performance.

Giriş

Eğitim sistemi içerisinde üniversitelerin ayrıcalıklı bir yerinin ve öneminin olduğu bilinen bir gerçektir. Onu ayrıcalıklı kılan şey ise, gerek yöneticilerin gerekse de toplumun ona yüklediği görevlerle ilgilidir. Buna göre üniversitelerin en temel amacı, bilgi üretmek ve bu bilgiyi toplum menfaati adına sonraki kuşaklara eğitim yoluyla aktarmaktır. Nitekim 2547 sayılı Yükseköğretim Kanunu'nda üniversiteler, "Bilimsel özerkliğe ve kamu tüzelkişiliğine sahip yüksek düzeyde eğitim - öğretim, bilimsel araştırma, yayın ve danışmanlık yapan..." bir kurum olarak tanımlanmıştır. Dolayısıyla bilimsel araştırma ve yayın yapma, üniversitelerin en temel görevleri arasındadır.

Bilimsel bilginin- doğası gereği- her geçen gün artan birikiminden ötürü uzmanlık alanlarının sayısında artış yaşanmış, buna paralel olarak üniversiteler de farklı bölüm ve programlar altında kurumsallaşmışlardır. Fakülte, bölüm, anabilim dalı, bilim dalı şeklinde örgütlenen üniversiteler, bu birimler bünyesinde istihdam ettikleri akademisyenler vasıtasıyla bilimsel çalışmalarını yürütmektedirler.

Öte yandan dünya genelindeki üniversiteleri, belirli kıstaslara göre uluslararası düzeyde sıralayan kuruluşlar bulunmaktadır. Örneğin *The World University Rankings*¹ ve *QS World University Rankings*², oldukça kapsamlı ölçütler koyarak uluslararası düzeyde sıralamalar yapmaktadır. Zira dünya genelindeki üniversiteleri eğitim-öğretimin yapıldığı fiziksel çevre; yapılan bilimsel araştırmaların sayısı, bütçesi ve tanınırlığı; bu araştırmaların ulaşılmış olduğu atıf düzeyi, akademisyen başına düşen öğrenci sayıları, üretilen bilimsel bilginin günlük hayata aktarımı (endüstriyel üretime katkısı) gibi son derece geniş kapsamlı bir değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Benzer şekilde, ülkemizde Orta Doğu Teknik Üniversitesi Enformatik Enstitüsü bünyesinde 2009 yılında kurulan URAP3 (University Ranking by Academic Performance), Türkiye ve dünyadaki üniversiteleri çeşitli ölçütleri (makale sayısı, atıflar, makale ve atıfların etki düzeyi gibi) esas olarak sıralandırmaktadır. Bir üniversitenin ulaştığı seviyeyi tespit etmek

adına böylesi çalışmalar kuşkusuz çok önemlidir. Ancak buradaki sıralamalar üniversiteler ekseninde yapıldığından oldukça geneldir. Bu nedenle her bir bilim alanını kendi içinde değerlendirip sıralamaya tabi tutmak, daha ayrıntılı değerlendirmeler yapılmasına imkân verecektir.

Bu bağlamda ülkemizde belirli bilim alanlarının akademik yayın performanslarıyla ilgili çalışmalar yapılmıştır. Örneğin Örer (2011), Tıp Fakültelerinde biyomedikal alanla ilgili yapılan bilimsel çalışmaları hem nicelik (atf indekslerine giren yayın sayısı) hem de nitelik (atıfların etki faktörü) açısından analiz etmektedir. Bu noktada ülkemizdeki yayınların sayısının yıllara göre artış gösterdiği (nicelik), ancak etki faktörü (nitelik) açısından istenilen düzeyde olmadığı vurgulanmıştır. Al (2009)'ın yapmış olduğu çalışmada ise, Türkiye'nin Mühendislik alanıyla ilgili bilimsel çalışmaların ve bu çalışmaların almış oldukları atf sayıları incelenerek her iki noktada da belirgin bir artışın olduğu vurgulanmıştır. Yine benzer şekilde, Yavan (2005)'in Coğrafya bilim dalının uluslararası yayın performansının karşılaştırmalı analizini yaptığı çalışma ile Doğan ve Yuret (2013)'ün İktisat bölümlerinin yayın performansını ve öğrenci kalitesini ele aldıkları çalışmaları da bu noktada zikredebiliriz.

Ülkemizde son yıllarda gerek fakülte ve öğrenci sayısı, gerekse akademik personel sayısı bakımından yıldızı parlayan İlahiyat ya da İslamî İlimler Fakültelerinin başlı başına bir incelemeyi hak ettiği kanaatindeyiz. Zira bugün neredeyse her devlet üniversitesinin bünyesinde bu fakültelerin kurulmuş olduğunu ve %100'lere varan öğrenci doluluk oranlarıyla faaliyetlerine devam ettiklerini görmekteyiz. Bu nedenle, hem toplum hem de öğrenciler tarafından oldukça rağbet gören İlahiyat fakültelerinin “akademik yayın profili”, bu çalışmanın temel problemini oluşturmaktadır.

1.1. Amaç ve Önem

Türkiye’de din denilince akla gelen ilk kurumlardan biri olan İlahiyat Fakülteleri, bu konumu nedeniyle öteden beri siyasetçilerin ve devletin öncelikli meseleleri arasında yer almıştır. Zira onlara göre dini, toplumun en hassas damarı olduğundan özellikle yüksek din öğretimini *kontrolsüz* ve denetimsiz bırakmak oldukça riskli bir durumdur. Bu nedenle bu Fakülteler, kimi zaman öğrenci sayıları, kimi zaman akademik yapılanması ve kimi zaman da müfredatındaki ders içeriklerine müdahale yoluyla kontrol altında tutulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda son on yılda ülkemizdeki İlahiyat Fakültelerinin sayısındaki muazzam artışa koşut olarak söz konusu *kontrol* gereksinimi had safhaya ulaşmış, bu doğrultuda kısa bir süre önce müfredattaki derslerin içeriğini düzenleyen bir karar alınmıştır⁴. Ancak bu karara birçok akademisyen tarafından itiraz edilmiş, söz konusu tartışmalar gerek yazılı gerek görsel medyada uzun süre gündemden

düşmemiştir⁵. Hatta söz konusu müfredatta yer alan bazı derslerle ilgili öğrencilerin bakış açısını ortaya koymak amacıyla bilimsel araştırmalar da yapılmıştır (Bkz. Taşkiran, 2013).

Kuşkusuz, bu noktada amacımız bu tür tartışmaları yeniden gündeme getirmek *değildir*. Bilakis konuyu böylesi bir tartışma zemininden çıkararak bilimsel alana kaydırmaktır. Dolayısıyla çalışmamızın *temel amacı, İlahiyat Fakültelerinde görev yapmakta olan akademisyenlerin bilimsel yayın üretim performanslarını ortaya koyarak 'akademik yayın profilini' çıkarmaktır*. Zira bir akademisyenin en temel görevi bilimsel bilgi üretmek olduğundan böylesi bir analiz, bilgi üretme adına gelinen noktayı tespit etmek açısından oldukça önemli veriler sağlayacaktır.

Öte yandan bu konuyla ilgili daha önce yapılan çalışmalar oldukça dar kapsamlı olup İlahiyat Fakültelerindeki bazı bölümleri ya da Anabilim dallarını esas almıştır. Örneğin Kaymakcan ve Ünsal'ın (2004) yapmış olduğu çalışma, İlahiyat Fakültesi dergilerinde yayımlanan Din Eğitimi ile ilgili makaleleri konu edinen bir bibliyografya çalışmasıdır. Söz konusu çalışma, konuyla ilgili çok değerli veriler ortaya koymuş olsa da, kapsamı daha geniş olan başka araştırmalara duyulan ihtiyacı da dile getirmiştir. Bu nedenle çalışmamız, daha genel ve karşılaştırmalı analizler yapılmasına imkân verebilecektir. Ancak bu tür bir karşılaştırma, herhangi bir bölümü ya da Anabilim dalını ön plana çıkartarak kutuplaşmaya neden olmamalıdır.

1.2. Yöntem, Kapsam ve Sınırlılıklar

Nicel araştırma metodolojisi çerçevesinde yapılan bu çalışmada, aşağıda belirtilecek olan bilimsel hakemli dergilerde yayımlanan makaleler ve akademik teşvik ödeneği almaya hak kazanan öğretim elemanı listeleri incelenerek *istatistiksel analiz* yöntemi kullanılmıştır. Böyle bir analiz yapılırken, kamuoyuna açıklanan akademik teşvik ödeneği listelerine ve örnekleme dâhil edilen bilimsel dergilerin belirtilen tarih aralığında yayımlanan tüm sayılarına ulaşılmıştır. Bu iki veri kaynağından elde edilen rakamlar, tamamen objektif bir şekilde tasnif edilerek karşılaştırmalar yapılmıştır. Aşağıda, çalışmamızın kapsamı ve sınırlılıkları her bir veri kaynağı için ayrı ayrı belirtilmiştir.

1.2.1. İlahiyat Fakültesi Dergileri

Kitle iletişim araçlarının hızla yaygınlaştığı bu günlerde bilimsel faaliyetlerin de geniş bir yelpazede yürütüldüğü görülmektedir. Özellikle internetin bir çeşit salgın gibi çabucak yayılmasının, bilimsel faaliyetlerin çeşitliliğini artırdığı ve hatta doğasını bile değiştirdiği söylenebilir. Bugün gelinen noktada artık birçok bilimsel dergi elektronik ortamda (da) yayımlanmakta, araştırmacılar kendi bilimsel çalışmalarını bu tür dergilerde yayımlamayı tercih etmektedir. Bu neden-

le bilimsel dergilerin sayısının arttığı ve yayın yapmanın görece daha bir kolay hale geldiği söylenebilir.

İlahiyat Fakülteleri özelinde düşünüldüğünde, son on yılda İlahiyat Fakültesi dergilerinin sayısının hızla arttığı**, bu nedenle İlahiyat Fakültelerinde görev yapan akademisyenlerin, diğer yayın organlarının yanında, bilimsel çalışmalarının ekseriyetini bu dergilerde yayımlamayı tercih ettikleri gözlenmektedir. Dolayısıyla çalışmamızda, İlahiyat Fakülteleri tarafından çıkarılan bazı dergiler örneklem olarak belirlenmiş ve bu örneklemin çalışma evrenini temsil ettiği varsayılmıştır. Çalışmamızın İlahiyat Fakültesi dergilerinden oluşturulan örneklemi ile ilgili sınırlılıkları aşağıda sıralanmıştır.

ü Çalışmada 2005 ile 2015 yılları arasında yayımlanan İlahiyat Fakültesi dergilerinin (Ankara, Atatürk, Çukurova, Dokuz Eylül, İstanbul, Marmara, Necmettin Erbakan, Samsun 19 Mayıs, Sakarya, Kahramanmaraş Sütçü İmam ve Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergileri) tüm sayıları ile İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinin 2009-2014; Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinin 2010-2015 ve Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinin 2009-2015 yılları arasında yayımlanan sayılarının tamamı incelenmiş ve belirli sınırlılıklar dâhilinde toplam 1469 makale değerlendirmeye alınmış, makale dışındaki bilimsel yayınlar kapsam dışında tutulmuştur. Dolayısıyla çalışmamız, anılan bilimsel dergilerdeki *makalelerle* sınırlıdır.

Bu makaleleri değerlendirirken aşağıda belirtilen ilkelere riayet edilmiştir:

- ✓ Makalelerin yazıldığı tarih itibariyle İlahiyat Fakültelerinde görev yapmakta olan Öğretim üyelerinin (Profesör, Doçent ve Yardımcı Doçent) yayınları esas alınmıştır.
- ✓ Yabancı uyruklu yazarların makaleleri dikkate alınmamıştır.
- ✓ Sayıca az olduğu için Türkçe dışında yazılan makaleler (İngilizce, Arapça vb.) dikkate alınmamıştır.
- ✓ Birden çok yazarı bulunan makalelerin ilk yazarları dikkate alınmıştır.
- ✓ Konu ve içerik açısından birden fazla alanla ilgili eserlerde, yazarın görev yapmakta olduğu Anabilim dalı dikkate alınmıştır.

Anabilim dalı ve Öğretim üyeleri ile ilgili ilkeleri ise şu şekilde belirtebiliriz:

- ✓ Öğretim üyesi sayılarının Anabilim dallarına göre dağılımında 3 Mayıs 2016 tarihi itibariyle YÖKSİS veri tabanında⁶ kayıtlı bulunan veriler esas alınmıştır.
- ✓ Akademisyen sayıları tespit edilirken yalnızca İlahiyat Fakülteleri değil, İslami İlimler ve İlahiyat Bilimleri Fakültelerinde görev yapan öğretim üyeleri de dikkate alınmıştır. Ancak çalışma boyunca (bu üç tür fakülte-

yi ifade etmek kaydıyla) “İlahiyat Fakülteleri” kavramı kullanılmıştır.

- ✓ Anabilim dalı bazında öğretim üyeleri sayıları tespit edilirken, yakın zamanda ihdas edilen ve birçok Anabilim dalını kapsayan Din Bilimleri Anabilim dalında görev yapmakta olan akademisyenler (87 kişi) doktora yaptıkları uzmanlık alanlarına göre tasnif edilip ilgili anabilim dalına dâhil edilmiştir.
- ✓ Kuran Okuma ve Kıraat Anabilim dalında görevli akademisyenlerin makaleleri Tefsir Anabilim dalı bünyesinde değerlendirilmiştir.
- ✓ Kelam ve İslam Mezhepler Tarihi alanları, bugün faaliyette olan İlahiyat Fakültelerinin 39’unda tek bir birim altında bulunduğundan, tek bir Anabilim dalı olarak kabul edilmiştir.
- ✓ Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi bölümünün hukuki statüsü öteden beri belirsiz ve değişken olduğu bilinen bir gerçektir. Nitekim İlk olarak 1997-1998 akademik yılında İlahiyat Fakültesi bünyesinde kurulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü 2005-2006 akademik yılından itibaren –öğretmen yetiştiren bölümlerin Eğitim Fakültesi bünyesinde toplanması kararının ardından- Eğitim Fakülteleri bünyesine aktarılmıştır. 2011’de alınan ani bir kararla söz konusu bölüm İlahiyat Fakülteleri bünyesinde tekrar açılmış, nihayet 5 Mayıs 2014 tarihinde alınan son kararla söz konusu bölüme yeni öğrenci alımı durdurulmuştur. Bugün itibarıyla bu bölüm 25 İlahiyat Fakültesi bünyesinde bulunmakta ve toplam 90 akademisyen ile faaliyetlerine devam etmektedir. Ancak çalışmamız son on yılın makalelerini kapsadığından söz konusu bölümlerde görev yapan akademisyenlerin makaleleri kapsam dışında tutulmuştur.

1.2.2. Akademik Teşvik Ödeneği

Akademik Teşvik Ödeneği⁷, akademisyenlerin bilimsel yayın performansını artırarak üniversitelerin niteliğini yükseltmek amacıyla hazırlanmış ve 28 Aralık 2015’te çıkarılan bir yönetmelikle yürürlüğe konulmuştur. Bu yönetmelikte yer alan dokuz faaliyet türünde (proje, araştırma, yayın, tasarım, sergi, patent, atıf, tebliğ ve ödül) yapılan bilimsel etkinliklere çeşitli puanlar verilerek söz konusu ödeneğin hesaplanacağı belirtilmiştir. Bu bağlamda birçok üniversite, ilgili komisyonlar aracılığıyla gerekli incelemeleri yapmış ve teşvik almaya hak kazanan akademisyenlerin listelerini yayınlamıştır.

Bu listelerde yer alan puanlar, yukarıda sayılan dokuz faaliyet türünde yapılan bilimsel etkinlikleri içerdiğinden oldukça kapsamlı bir veri oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu verilerden elde edilecek sonuçlar, bilimsel yayın konusun-

da gelinen noktayı tespit etmek açısından oldukça sağlıklı bilgiler sunacaktır. Ancak çalışmamız, sadece İlahiyat Fakülteleriyle ilgili veriler ele alınarak analiz edildiğinden, İlahiyat Fakültelerinde görev yapmakta olan akademisyenlerle8 sınırlıdır.

Çalışmamızda, 71 üniversitenin 2016 yılına ait teşvik listelerine9 ulaşılmıştır. Ancak bünyesinde İlahiyat Fakültesi bulunmayanlar ile teşvik almaya hak kazanan akademik personelin isimleri yerine yalnızca kurum sicil numaralarının yer aldığı listeler değerlendirmeye alınmamıştır. Bu bağlamda 44 üniversiteden10 elde ettiğimiz veriler esas alınarak analiz edilmeye çalışılmıştır.

Akademik teşvik uygulaması yalnızca yayımlanan makaleleri değil, neredeyse her türlü bilimsel faaliyeti kapsadığından, öğretim üyesi dışındaki unvanlarda (Araştırma Görevlisi, Öğretim Görevlisi, Okutman) görev yapan akademisyenler de toplam sayıya dâhil edilmiştir. Öte yandan akademik personel sayılarının Anabilim dallarına ve unvanlara göre dağılımda ise, 3 Mayıs 2016 tarihli YÖKSİS verileri esas alınmış olup bu sayılara vakıf üniversitelerinde görev yapan akademisyenler dâhil edilmemiştir. Son olarak Din Bilimleri Anabilim dalında *öğretim üyesi dışındaki unvanlarda* görev yapan akademik personel (63 akademisyen) toplam sayıya dâhil edilmemiş11 ancak Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi bölümünde görev yapanlar (90 akademisyen) dâhil edilmiştir.

2. Bulgular

2.1. İlahiyat Fakültesi Dergilerinden Elde Edilen Bulgular

Çalışmanın örneklemini olarak belirlediğimiz mezkûr bilimsel dergilerin sayılarına, söz konusu dergilerin kendi internet veri tabanları ve tarandıkları indeksler yardımıyla ulaşılmıştır. Ardından toplam 1469 makale tek tek incelenip titiz bir şekilde tasnif edilerek elde edilen veriler tablolar halinde aşağıda gösterilmiştir.

Tablo 1: Genel dağılım

İlahiyat Fakültesi sayısı	Öğretim üyesi sayısı	Toplam makale sayısı	Öğretim üyesi başına düşen ortalama makale sayısı	Kurum başına düşen öğretim üyesi sayısı
79	1761	1469	0,83	22,29

Tablo 1’de görüldüğü üzere bugün itibarıyla (03.05.2016) Türkiye’de faaliyet gösteren ve belirli sayıda akademik personeli bünyesinde barındıran toplam 79 İlahiyat Fakültesi bulunmaktadır. Bunlardan 61’i İlahiyat, 17’si İslami İlimler

ve 1'i de İlahiyat Bilimleri (?) Fakültesi olarak faaliyet göstermektedir. Ayrıca bu fakültelerde görev yapan toplam 1761 öğretim üyesi bulunmaktadır. Belirtilen kıstaslara göre değerlendirmeye aldığımız 1469 makale göz önüne alındığında, öğretim üyesi başına düşen ortalama makale sayısı 0,83'tür.

Tablo 2: Ana Bilim Dallarına Göre Öğretim Üyesi Sayıları

Anabilim Dalı	Profesör	Doçent	Yardımcı Doçent	Toplam
Tefsir	82	33	149	264
Arap Dili ve Belagatı	32	26	131	189
İslam Hukuku	49	17	120	186
Kelam ve İslam Mezhepler Tarihi	66	28	92	186
Hadis	52	30	82	164
İslam Tarihi	45	20	76	141
Din Eğitimi	22	11	60	93
Tasavvuf	28	12	44	84
İslam Felsefesi	16	12	50	78
Dinler Tarihi	30	11	29	70
Din Sosyolojisi	24	13	32	69
Din Felsefesi	18	6	32	56
Din Psikolojisi	17	8	29	54
Türk İslam Edebiyatı	9	8	37	54
Türk İslam Sanatları Tarihi	7	7	9	23
Felsefe Tarihi	7	4	11	22
Mantık	9	3	4	16
Türk Din Musikisi	2	4	6	12
Toplam	515	253	993	1761

Tablo 2'de Anabilim dallarına göre öğretim üyesi sayıları gösterilmiş olup, en çok akademisyenin görev yaptığı alanların Tefsir (264) ile Arap Dili ve Belâgatı (189), en az olanının ise Türk Din Musikisi (12) ve Mantık (16) olduğu görülmektedir. Kuşkusuz böylesi bir dağılımın ortaya çıkmasında, hâlihazırda İlahiyat Fakültelerinde okutulmakta olan müfredatta yer alan haftalık ders saatleri belirleyici olmuştur. Ayrıca Arap Dili ve Belâgatı alanında görev yapmakta olan akademisyenlerin görece yüksek sayıda olması, İlahiyat Fakülteleri bünyesinde oluşturulan Arapça hazırlık sınıflarının doğal bir sonucu olarak görülebilir.

Tablo 3: Bölümlere Göre Öğretim Üyesi Başına Düşen Ortalama Makale Sayıları

Bölüm	Anabilim Dalı	Öğretim Üyesi Sayısı	Makale sayısı	Toplam makale sayısına göre oran (%)	Öğretim Üyesi başına düşen makale sayısı	Bölüm geneli Öğretim Üyesi başına düşen makale sayısı
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ	Tefsir	264	239	16,27	0,91	0,77
	Hadis	164	145	9,87	0,88	
	İslam Hukuku	186	110	7,49	0,59	
	Kelam ve İslam Mezhepler Tarihi	186	172	11,71	0,92	
	Tasavvuf	84	54	3,68	0,64	
	Arap Dili ve Belagatı	189	113	7,69	0,60	
	Bölüm Toplam	1073	833	56,71		
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ	İslam Felsefesi	78	42	2,86	0,54	0,99
	Felsefe Tarihi	22	12	0,82	0,55	
	Mantık	16	10	0,68	0,63	
	Din Felsefesi	56	69	4,70	1,23	
	Din Sosyolojisi	69	84	5,72	1,22	
	Din Psikolojisi	54	62	4,22	1,15	
	Din Eğitimi	93	108	7,35	1,16	
	Dinler Tarihi	70	69	4,70	0,99	
	Bölüm Toplam	458	456	31,04		
İSLAM TARİHİ VE SANATLARI	İslam Tarihi	141	121	8,24	0,86	0,78
	Türk İslam Sanatları Tarihi	23	27	1,84	1,17	
	Türk İslam Edebiyatı	54	18	1,23	0,33	
	Türk Din Musikisi	12	14	0,95	1,17	
	Bölüm Toplam	230	180	12,25		
	GENEL TOPLAM	1761	1469	0,83		

Tablo 3'te görüldüğü üzere Temel İslam Bilimleri bölümünde toplam 1073 akademisyene karşılık 833 makale yayımlanmış ve öğretim üyesi başına düşen ortalama makale sayısı 0,77 olarak hesaplanmıştır. Felsefe ve Din Bilimleri Bölümünde ise toplam 458 akademisyene karşılık 456 makale yayımlanmış ve öğretim üyesi başına düşen ortalama makale sayısı 0,99 olarak hesaplanmıştır.

Son olarak İslam Tarihi ve Sanatları bölümünde 230 akademisyene karşılık 180 makale yayımlanmış ve öğretim üyesi başına düşen ortalama makale sayısı 0,78 olarak hesaplanmıştır. Buna göre bölümlerin, öğretim üyesi başına düşen ortalama makale sayısına göre, Felsefe ve Din Bilimleri (0,99), İslam Tarihi ve Sanatları (0,78) ve Temel İslam Bilimleri (0,77) şeklinde sıralandıkları görülmektedir.

Tablo 4: Anabilim Dallarına Göre Öğretim Üyesi Başına Düşen Ortalama Makale Sayıları

Sıra	Anabilim Dalı	Öğretim Üyesi Sayısı	Yayımlanan Makale sayısı	Öğretim Üyesi başına düşen makale sayısı
1	Din Felsefesi	56	69	1,23
2	Din Sosyolojisi	69	84	1,22
3	Türk İslam Sanatları Tarihi	23	27	1,17
4	Türk Din Musikisi	12	14	1,17
5	Din Eğitimi	93	108	1,16
6	Din Psikolojisi	54	62	1,15
7	Dinler Tarihi	70	69	0,99
8	Kelam ve İslam Mezhepler Tarihi	186	172	0,92
9	Tefsir	264	239	0,91
10	Hadis	164	145	0,88
11	İslam Tarihi	141	121	0,86
12	Tasavvuf	84	54	0,64
13	Mantık	16	10	0,63
14	Arap Dili ve Belagatı	189	113	0,60
15	İslam Hukuku	186	110	0,59
16	Felsefe Tarihi	22	12	0,55
17	İslam Felsefesi	78	42	0,54
18	Türk İslam Edebiyatı	54	18	0,33

Tablo 4'te İlahiyat Fakülteleri bünyesinde faaliyet gösteren 18 Anabilim dalı, öğretim üyesi başına düşen ortalama makale sayısına göre sıralanmıştır. Buna göre Tasavvuf, Mantık, Arap Dili ve Belagatı, İslam Hukuku, Felsefe Tarihi, İslam Felsefesi ve Türk İslam Edebiyatı Anabilim dallarının, genel ortalamanın (0,86) altında kaldığı görülmektedir. Öte yandan Din Felsefesi, Din Sosyolojisi, Türk İslam Sanatları Tarihi, Türk Din Musikisi, Din Eğitimi ve Din Psikolojisi Anabilim dallarının ortalamalarının ise 1'in üzerinde olduğu görülmektedir. Ayrıca Dinler Tarihi, Kelam ve İslam Mezhepler Tarihi, Tefsir, Hadis ve İslam Tarihi Anabilim dallarının ortalamalarının, genel ortalamanın (0,86) biraz üzerinde oldukları da görülmektedir.

Tablo 5: Yayınlanan Makalelerin İlahiyat Fakültesi Dergilerine Göre Dağılımı

Dergi adı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ BÖLÜMÜ										FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BÖLÜMÜ						İSLAM TARİHİ VE SANATLARI BÖLÜMÜ			
	Tefsir	Hadis	İslam Hukuku	Kelam ve İslam Mezhpler Tarihi	Tasavvuf	Arap Dili ve Belagat	İslam Felsefesi	Felsefe Tarihi	Mantık	Din Felsefesi	Din Sosyolojisi	Din Psikolojisi	Din Eğitimi	Dinler Tarihi	İslam Tarihi	Türk İslam Sanatları Tarihi	Türk İslam Edebiyatı	Türk Din Musikisi		
Ankara İFD	17	7	3	29	4	4	4	3	1	9	8	4	15	15	11		1	2		
Atatürk İFD	43	23	18	17	5	13	6			14	6	6	11	2	13	3				
Çukurova İFD	15	23	8	13		7	4	5	1	3	5	15	6	6	10		4	5		
Dokuz Eylül İFD	21	7	7	6	3	14	6			8	4	2	8	7	10	2	2			
İstanbul İFD	14	5	8	9	4	1	3	1		4	1	3	10	6	11	1	1			
Marmara İFD	6	4	16	10	5	11	1	1	2	9	5	6	8	4	4	10	1			
N. Erbakan İFD	18	21	7	10	2	6	1			3	11	4	2	7	4	4	3			
19 Mayıs İFD	20	9	7	14	1	12				5	11	12	14	7	14	5	1	2		
Sakarya İFD	24	6	4	15	2	11	3		3	2	3	3	4	3	4		1	2		
Sütçü İmam İFD	20	5	12	8	1	8	2	1		2	10		4	1	8	1				
Uludağ İFD	7	16	6	19	14	17	8		1	3	12	3	6	5	21	1	1			
İnönü İFD	14	5	4	14	1	3					6	3	6	2	4					
Şırnak İFD	5	5	3	3	4	4	2			6	1		4		4					
Cumhuriyet İFD	15	9	7	5	8	2	2	1	2	1	1	1	6	4	3		7	3		
Toplam	239	145	110	172	54	113	42	12	10	69	84	62	104	69	121	27	22	14		

Tablo 5’te Anabilim dallarına göre yayımlanan makale sayılarının İlahiyat Fakültesi dergilerine göre dağılımı gösterilmektedir. Bu tablodan da anlaşılacağı üzere bütün Anabilim dallarından en az bir makalenin yayımlanmış olduğu dergi bulunmamaktadır. Ancak çeşitlilik açısından en geniş kapsamlı dağılımın Marmara ve Cumhuriyet İFD (İlahiyat Fakültesi Dergisi) olduğu gözlenmektedir. Buna karşılık en dar kapsamlı dağılımın ise Şırnak ve İnönü İFD olduğu görülmektedir.

Tablo 6: Anabilim Dallarına Göre İlahiyat Fakülteleri Başına Düşen Öğretim Üyesi Sayısı

Anabilim Dalı	Öğretim Üyesi Sayısı	Fakülte sayısı	Fakülte başına düşen öğretim üyesi sayısı
Tefsir	264	79	3,34
Arap Dili ve Belagati	189	79	2,39
İslam Hukuku	186	79	2,35
Kelam ve İslam Mezhepler Tarihi	186	79	2,35
Hadis	164	79	2,08
İslam Tarihi	141	79	1,78
Din Eğitimi	93	79	1,18
Tasavvuf	84	79	1,06
İslam Felsefesi	78	79	0,99
Dinler Tarihi	70	79	0,89
Din Sosyolojisi	69	79	0,87
Din Felsefesi	56	79	0,71
Din Psikolojisi	54	79	0,68
Türk İslam Edebiyatı	54	79	0,68
Türk İslam Sanatları Tarihi	23	79	0,29
Felsefe Tarihi	22	79	0,28
Mantık	16	79	0,20
Türk Din Musikisi	12	79	0,15

Tablo 6’da Anabilim dallarına göre İlahiyat Fakülteleri başına düşen öğretim üyesi sayıları gösterilmektedir. Buna göre Tefsir, Arap Dili ve Belagati, İslam Hukuku, Kelam ve İslam Mezhepler Tarihi, Hadis, İslam Tarihi, Din Eğitimi ve Tasavvuf Anabilim dallarında, fakülte başına düşen öğretim üyesi sayısının 1’in üzerinde olduğu gözlenmektedir. Buna karşılık 18 Anabilim dalının *onunda*, fakülte başına düşen öğretim üyesi sayısının 1’in altında olduğu görülmektedir. Dolayısıyla teorik olarak her fakültede her Anabilim dalından en az bir öğretim üyesinin

bulunması gerektiği göz önüne alınırsa, mevcut İlahiyat Fakültelerinin yarısından fazlasının akademisyen sayısı bakımından yetersiz olduğu ve akademisyen istihdamının belirli Anabilim dallarında yoğunlaştığı daha net görülecektir.

2.2. Teşvik Listelerinden Elde Edilen Bulgular

Verilerine ulaştığımız teşvik listeleri incelenerek İlahiyat Fakültelerinde görevli akademisyenler anabilim dallarına göre tasnif edilmiştir. Ancak toplamda kaç akademisyenin teşvik almaya hak kazandığı, tek başına anlamlı bir veri değildir. Bu nedenle teşvik almaya hak kazanan akademisyen sayısından ziyade teşvik alan personelin anabilim dalı ve bölüm içindeki toplam akademik personel sayısına oranları daha anlamlı veriler sunacaktır. Bu bağlamda ilk olarak akademik unvana göre teşvik almaya hak kazananların dağılımı gösterilecek, ardından diğer veriler tablolar halinde ortaya konularak gerekli değerlendirmeler yapılacaktır.

Tablo 7: Akademik Unvana Göre Teşvik Almaya Hak Kazananların Dağılımı

Akademik Unvan	Akademik personel sayısı	Teşvik alan akademik personel sayısı	Unvan içinde teşvik alanların oranı (%)	Teşvik alanların içindeki oranı (%)
Profesör	522	108	20,69	32,73
Doçent	256	55	21,48	16,67
Yardımcı Doçent	1035	131	12,66	39,70
Öğretim Görevlisi	357	7	1,96	2,12
Araştırma Görevlisi	1024	27	2,64	8,18
Okutman	26	2	7,69	0,61
GENEL	3220	330	10,25	100,00

Tablo 7'de görüldüğü üzere İlahiyat Fakülteleri bünyesinde görev yapmakta olan 3220 akademik personel bulunmaktadır. Teşvik alan toplam akademisyen sayısının ise 330 olduğu, buna göre İlahiyat Fakültelerinde görev yapmakta olan akademik personelin %10,25'inin teşvik almaya hak kazandığı görülmektedir. Teşvik alanların %39,70'inin Yardımcı Doçent, %32,73'ünün Profesör, %16,67'sinin Doçent, %8,18'inin Araştırma Görevlisi, %2,12'sinin Öğretim Görevlisi ve %0,61'inin ise Okutman olduğu anlaşılmaktadır. Akademik unvan içinde teşvik alanların oranlarına bakıldığında Doçentlerin %21,48'inin, Profesörlerin %20,69'unun, Yardımcı Doçentlerin %12,66'sının, Okutmanların %7,69'unun, Araştırma Görevlilerinin %2,64'ünün ve son olarak Öğretim Görevlilerinin %1,96'sının teşvik almaya hak kazandıkları görülmektedir.

Tablo 8: Teşvik Almaya Hak Kazananların Bölüm ve Anabilim Dallarına Göre Dağılımı

Bölüm	Anabilim Dalı	Akademik personel sayısı	Teşvik alanların sayısı	Anabilim dalı içinde teşvik alanların oranı (%)	Teşvik alanların içindeki oranı (%)	Bölüm geneli teşvik alma oranı (%)
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ	Tefsir	449	30	6,68	9,09	7,80
	Hadis	293	23	7,85	6,97	
	İslam Hukuku	314	25	7,96	7,58	
	Kelam ve İslam Mezhepler Tarihi	293	38	12,97	11,52	
	Tasavvuf	156	24	15,38	7,27	
	Arap Dili ve Belagatı	559	21	3,76	6,36	
	Bölüm Toplam	2064	161			
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ	İslam Felsefesi	131	19	14,50	5,76	16,04
	Felsefe Tarihi	41	12	29,27	3,64	
	Mantık	33	1	3,03	0,30	
	Din Felsefesi	77	10	12,99	3,03	
	Din Sosyolojisi	96	18	18,75	5,45	
	Din Psikolojisi	73	12	16,44	3,64	
	Din Eğitimi	121	21	17,36	6,36	
	Dinler Tarihi	95	14	14,74	4,24	
	Bölüm Toplam	667	107			
İSLAM TARİHİ VE SANATLARI	İslam Tarihi	206	22	10,68	6,67	11,28
	Türk İslam Sanatları Tarihi	41	0	0,00	0,00	
	Türk İslam Edebiyatı	119	12	10,08	3,64	
	Türk Din Musikisi	33	11	33,33	3,33	
	Bölüm Toplam	399	45			
İLÖĞRETİM DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ EĞİTİMİ	İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi	90	17	18,89	5,15	5,15
	GENEL	3220	330			10,25

Tablo 8’de görüldüğü üzere Felsefe ve Din Bilimleri bölümünde görev yapan 667 akademisyenin %16,04’ü, İslam Tarihi ve Sanatları bölümünde görev yapan 399 akademisyenin %11,28’i, Temel İslam Bilimleri bölümünde görev yapan 2064 akademisyenin %7,80’i ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi bölümünde görev yapan 90 akademisyenin %5,15’inin teşvik almaya hak kazandıkları görülmektedir.

Tablo 9: Anabilim Dalına Göre Teşvik Almaya Hak Kazanların Sıralaması

Sıra	Anabilim Dalı	Akademik personel sayısı	Teşvik alan akademisyen sayısı	Anabilim dalı içinde teşvik alanların oranı (%)
1	Türk Din Musikisi	33	11	33,33
2	Felsefe Tarihi	41	12	29,27
3	İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi	90	17	18,89
4	Din Sosyolojisi	96	18	18,75
5	Din Eğitimi	121	21	17,36
6	Din Psikolojisi	73	12	16,44
7	Tasavvuf	156	24	15,38
8	Dinler Tarihi	95	14	14,74
9	İslam Felsefesi	131	19	14,50
10	Din Felsefesi	77	10	12,99
11	Kelam ve İslam Mezhepler Tarihi	293	38	12,97
12	İslam Tarihi	206	22	10,68
13	Türk İslam Edebiyatı	119	12	10,08
14	İslam Hukuku	314	25	7,96
15	Hadis	293	23	7,85
16	Tefsir	449	30	6,68
17	Arap Dili ve Belagatı	559	21	3,76
18	Mantık	33	1	3,03
19	Türk İslam Sanatları Tarihi	41	0	0,00

Tablo 9’da Anabilim dalı içinde teşvik almaya hak kazanların oranına göre Anabilim dallarının sıralaması gösterilmektedir. Buna göre ilk beş sırada Türk Din Musikisi (%33,33), Felsefe Tarihi (%29,27), İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi (%18,89), Din Sosyolojisi (%18,75) ve Din Eğitimi (%17,36) Anabilim dallarının olduğu görülmektedir. Buna karşılık 7 Anabilim dalında (Türk İ-

lam Edebiyatı, İslam Hukuku, Hadis, Tefsir, Arap Dili ve Belagatı, Mantık ve Türk İslam sanatları Tarihi) teşvik alanlarının oranının, genel ortalamasının (%10,25) altında olduğu anlaşılmaktadır.

3. Sonuç ve Değerlendirme

Akademisyenlik mesleği, gelir getiren bir iş kolu olmaktan ziyade bir çeşit yaşam biçimini ifade etmektedir. Belirli bir toplumun ve hatta medeniyetin *beyin takımı* olarak addedilen akademisyenlerin, yüklendikleri misyonu yerine getirebilmeleri için yapmaları gereken en önemli şeyin bilgi üretmek olduğu söylenebilir. Bilginin üretilme yolu ise yapılan bilimsel araştırma ve yayınlardır. Dolayısıyla akademisyenlerin söz konusu misyonlarını ne derece yerine getirdiklerini, başka bir deyişle bilimsel bilgi üretme noktasında hangi düzeyde olduklarını tespit etmek son derece önemlidir. Bu bağlamda, İlahiyat Fakültesi dergileri ekseninde yapmış olduğumuz analizler neticesinde, İlahiyat Fakültelerinde öğretim üyesi başına düşen makale ortalamasının 0,83 olduğu, bu nedenle akademik personelin bilimsel yayın üretme noktasında istenilen düzeyde olmadığı anlaşılmaktadır. Zira 6 Anabilim dalında öğretim üyesi başına düşen ortalama makale sayısı 1'in üzerindeyken, bu sayının 7 Anabilim dalında genel ortalamasının (0,83) altında olduğunu görmekteyiz. Benzer şekilde bölümler nezdinde ortalamalara baktığımızda, Felsefe ve Din Bilimleri bölümünde öğretim üyesi başına düşen ortalama makale sayısının 0,99; İslam Tarihi ve Sanatları bölümünde 0,78; Temel İslam Bilimleri bölümünde ise 0,77 olduğu anlaşılmaktadır. Kuşkusuz, ulaştığımız rakamlar mutlak bir kesinlik ifade etmemekle birlikte konu hakkında *genel bir fikir* vermesi açısından önemlidir.

Öte yandan çalışmamızın diğer veri kaynağını oluşturan akademik teşvik ödeneği ile ilgili sonuçlar da oldukça çarpıcıdır. Her şeyden önce İlahiyat Fakültelerinde görev yapmakta olan 3220 akademisyene karşılık yalnızca 330 akademisyenin teşvik almaya hak kazandığını, dolayısıyla da Türkiye'de İlahiyat Fakültelerinde neredeyse her on akademisyenden yalnızca birinin (%10,25) teşvik alabildiği görülmektedir. Teşvik ödeneğine esas teşkil eden akademik faaliyetlerin oldukça geniş bir yelpaze oluşturdukları (proje, araştırma, yayın, tasarım, sergi, patent, atıf, tebliğ ve ödül) göz önüne alındığında, gelinen noktanın istenilen düzeyin çok altında olduğu rahatlıkla söylenebilir. Benzer şekilde bölüm ve Anabilim dallarının ortalamalarına bakıldığında da aynı tabloyu görmek mümkündür. Zira 6 Anabilim dalında teşvik alanların oranının %10'un altında olduğu görülmektedir. Bölümler ekseninde bakıldığında, Felsefe ve Din Bilimleri bölümünde görevli akademisyenlerin %16,04'ünün, İslam Tarihi ve Sanatları bölümünde görevli olanların %11,28'inin, Temel İslam Bilimleri bölümünde görevli olanların %7,80'inin ve son olarak ilköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi

Eğitimi bölümünde görevli olanların %5,15'inin teşvik lamaya hak kazandığı anlaşılmaktadır. Anabilim dalına göre oluşan sıralamada ise ilk on sırada Felsefe ve Din Bilimleri bölümünden 7 Anabilim dalının, diğer bölümlerden ise birer Anabilim dalının bulunduğu görülmektedir. Dolayısıyla, gerek İlahiyat Fakültesi dergilerinden gerekse de akademik teşvik ödeneği listelerinden elde edilen veriler birlikte düşünüldüğünde, Felsefe ve Din Bilimleri bölümünün *akademik yayın performansı bakımından* diğer bölümlerden *görece* daha iyi bir seviyede olduğu söylenebilir.

Gözlemediğimiz bir başka önemli nokta da, İlahiyat Fakültelerinin kurumsal yapılanma açısından oldukça *parçalanmış* bir görünüm arz ettiğidir. Her şeyden önce fakülte isimlerinde bir birliğin olmayışı (İlahiyat, İslami İlimler, İlahiyat Bilimleri, Dinî İlimler vb.) bu parçalanmışlığın en bariz görüntüsü olarak değerlendirilebilir. Dahası yalnızca fakülte isimlerinde değil, Anabilim dallarının belirlenmesinde ve kurumsal olarak yapılandırılmasında da bu bölünmüşlüğün izlerini görmek mümkündür. Aslına bakılırsa tek başına bu durum bile, söz konusu fakültelelere siyasi müdahalelerin ne denli yüksek olduğunun bir göstergesi olarak okunabilir.

Son olarak tespit ettiğimiz bir diğer husus da, İlahiyat Fakültelerinin sayıca artmasına karşın akademisyen sayısının da arttığı, ancak bu artışın bölümler ve *Anabilim dalları nezdinde dengeli olmadığıdır*. Bir başka deyişle kurum sayısının artışına paralel olarak fakülte başına düşen öğretim üyesi sayısının ortalama 22,2 (bkz. Tablo 1) olduğu görülmesine rağmen, bu sayının Anabilim dallarına göre dağılımı son derece *orantısız* görünmektedir. Zira 18 Anabilim dalının 10'unda, fakülte başına düşen öğretim üyesi sayısının 1'in altında olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu tablo, fakültelerin ekseriyetinde birçok Anabilim dalında hiç öğretim üyesinin bulunmadığını göstermesi açısından son derece önemlidir. Ayrıca böylesi bir durum, hem verilen eğitimin kalitesinin hem de bu fakültelerden mezun olan öğrencilerin yeterli donanıma sahip olup olmadığının sorgulanması gerektiğinin de açık göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Notlar

(*) Arş. Gör., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi ABD. talipdemir83@gmail.com

1 <https://www.timeshighereducation.com/world-university-rankings>.

2 <http://www.topuniversities.com/university-rankings/world-university-rankings/2015>.

3 <http://www.urapcenter.org/2015/index.php>.

4 YÖK Genel Kurulu'nun 15 Ağustos 2013 tarihinde aldığı karar.

5 https://www.youtube.com/watch?v=17ymv_SaWLo ; <http://www.haber7.com/egitim/haber/1070488-yeni-ilahiyat-mufredatina-ilahiyatcılardan-tepki>; <https://serdargunes.files.wordpress.com/2013/09/yc3bcksel-c3b6gretiminde-neler-oluyor.pdf>; <http://www>.

eilahiyat.com/index.php/arsiv1/kategoriler/ilahiyat-uzerine/2860-felsefe-hocalari-yokkarari tepki;http://blog.milliyet.com.tr/yeni-ilahiyat-programina--neden--hayir-demek-zorundayiz-/Blog/?BlogNo=428501[17.04.2016].

- (**) TÜBİTAK-ULAKBİM veri tabanında taranan 29 İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi Dergisi bulunmaktadır. <http://dergipark.ulakbim.gov.tr> [03.05.2016].
- 6 <https://istatistik.yok.gov.tr>
- 7 Metin boyunca yalnızca 'Teşvik' olarak adlandırılacaktır.
- 8 Profesör, Doçent, Yardımcı Doçent, Öğretim Görevlisi, Araştırma Görevlisi, Okutman.
- 9 Söz konusu listeler 2015 yılı içinde yapılan bilimsel çalışmaları esas almaktadır.
- 10 Adıyaman, Aksaray, Ankara, Atatürk, Balıkesir, Bartın, Bayburt, Bingöl, Bozok, Bülent Ecevit, Celal Bayar, Cumhuriyet, Çanakkale 18 Mart, Çukurova, Dicle, Dokuz Eylül, Dumlupınar, Düzce, Erzincan, Eskişehir Osmangazi, Gaziosmanpaşa, Giresun, Gümüşhane, Harran, Hitit, İnönü, İstanbul, Kafkas, Kahramanmaraş Sütçü İmam, Karabük, Kırıkkale, Mehmet Akif Ersoy, Muş Alparslan, Necmettin Erbakan, Nevşehir Hacı Bektaş Veli, Ordu, Pamukkale, Recep Tayyip Erdoğan, Süleyman Demirel, Şırnak, Trakya, Uludağ, Yalova ve Yüzüncü Yıl Üniversitesi.
- 11 Din Bilimleri Anabilim dalında görevli öğretim elemanlarının, hangi bilim dalında lisansüstü eğitim aldıklarını tespit etmek pratik olarak mümkün değildir.

Kaynaklar

- Al, U. (2009). Türkiye'nin Mühendislikteki Bilimsel Yayın Performansı, *Elektrik Elektronik Bilgisayar Biyomedikal Mühendislikleri Eğitimi 4. Ulusal Sempozyumu*, 22-23-24 Ekim 2009. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Bildiri - Panel Kitabı içinde (s. 291-295). Ed.: Ahmet Yazıcı ve Kaan Hürler; Yayına Hazırlayan: Çağdaş Kimyon. TMMOB Elektrik Mühendisleri Odası Eskişehir Şubesi, 2009. Erişim linki: http://www.emo.org.tr/ekler/82e590cfa6c441a_ek.pdf [24.04.2016].
- Doğan, M. K. ve Yuret, T. (2013). Publication Performance and Student Quality of Turkish Economics Departments, *Sosyoekonomi*, 9 (19), 71-86.
- Kaymakcan, R. ve Ünsal, B. (2004). İlahiyat Fakülteleri Dergilerinde Yayımlanan Din Eğitimi Konulu Makaleler Üzerine Bir Değerlendirme. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 2 (6), 51-76.
- Örer, H. S. (2011). Türkiye'nin Bilimsel Yayın Performansı, *Ankem Dergisi*, 25 (Ek 2), 134-138.
- Taşkıran, A. (2013). İlahiyat Fakültesi Müfredatında Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Derslerinin Yeri ve Fonksiyonlarına Dair Bir Araştırma (İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği), *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 (22), 238-266.
- Yavan, N. (2005). SCI ve SSCI Bağlamında Türkiye'nin Coğrafya Biliminde Uluslararası Yayın Performansının Karşılaştırmalı Analizi: 1945-2005, *Coğrafi Bilimler Dergisi*, 2005, 3 (1), 27-55.

Malcolm D. BROWN (Çev. M. Ali KIRMAN ^(*))

İSLAM VE SEKÜLER KAVRAMI ^(*)

Bir seküler kavramının (sekülerleşme, sekülerizm, laiklik ve diğer dillerdeki karşılıklarının) var olması için hayat, toplum ve dünya ile ilgili olarak dinî olan ve olmayan ayrımının olması gerekmektedir. Durkheim, (tıpkı dinî cemaat gibi) kutsal ve profan şeklinde böyle bir ayrımı, din tanımında temel unsur olarak alır (1995:38, 44). Fakat bu ayrım, sekülerin tanımının da temel unsuru olmuştur. Eğer seküler, dinî olandan tam olarak ayrılmıyorsa, seküler diye bir şeyin varlığından kolaylıkla söz edemediğimiz gibi, dinî olandan seküler olana doğru bir kayma olduğundan ve böyle bir kaymanın varlığından da söz edemeyiz. Bizi Durkheim'in tanımını sınırlandırmaya götürecek bir başka husus da şudur: Dinler her zaman kutsal ve profanı ayırmazlar. Profanı kutsalın altında sınıflandırmaya çalışan siyasî teolojileri (bir uçtaki özgürleşme teolojisinden diğer uçtaki teokraziye kadar) düşünelim. Çoğu zaman böyle bir sınıflandırmanın İslam'ın temel özelliği olduğu ileri sürülmüştür. Bu makalenin amacı bunun geçerlilik düzeyini sorgulamaktır.

Belki de Durkheim'in tanımından çıkarılabilecek ders şudur: Sosyologlar dini tanımlamaya çalışırken kesinlikle yanlış yapmışlardır. Zira din sosyolojisi ayrı bir alt disiplin olarak ortaya çıktığından beri –hatta daha önce Tönnies ve Troeltsch'ün çalışmalarında– dinin nasıl tanımlanması gerektiği hususunda bir anlaşmazlık vardı. Bu anlaşmazlığın ne kadar verimli olup olmadığını tartışmıyorum, bu makalede bu tartışmayı kesinlikle sürdürme niyetinde de değilim. Ancak İslam'ı da içeren bir kategoriye ifade etmek için 'din' kelimesinin kullanımı hakkında kısaca bir fikir önereceğim.

‘İçeriden’ bir bakış açısıyla (yaklaşmak suretiyle) meseleye bakmaya çalışalım. Arap dilinin İslam için özellikle önemli olduğunu (aslında kutsal bir dil olarak da kabul edildiğini) ve ‘religion’ kelimesinin aslının Arapça olmadığı gibi, İslam’ın ortaya çıktığı bölgedeki diğer yerli dillerden de gelmediğini hatırlamamız gerekir. Arapça en yakın karşılığı *din* kelimesidir ki, Kuran’da da kullanılır. Kelimenin ne anlama geldiği hususunda etraflıca düşünmek önemlidir. Wilfred Cantwell Smith şöyle yazar:

... Arap dili, İslam’ın ilk ortaya çıktığı zaman, hatta daha da önce Batılı ‘din’ kelimesinin eş anlamlısı bir kelimeye ve kavrama sahipti. Aslında bu kelime, yani ‘*din*’ kelimesi, Batılı eş anlamlısı gibi, çok değişik anlamlarda kullanılır. Kişisel din anlamı taşır: Klasik sözlüklerde *vera*, ‘dindarlık’ olarak karşılanan bu kelime, kesinlikle sistematik bir anlamı ve topluluk/cemaat anlamı olmayan ve çoğul bir anlam taşımayan bir kelimedir. Bununla birlikte belli bir dinî sistem, diğerinden farklı bir ‘din’ anlamı da taşır. Bu manada çoğul bir anlamı (*edyan*) vardır. Bu çoğul anlam Kuran’da yoktur, zira gelenekselidir. Öte yandan bu kelime, sistematik anlamıyla birinin dini veya diğer insanların dini hakkında hem ideal hem de nesnel olarak doğru din veya yanlış din şeklinde de kullanılabilir (Smith 1978:81).

Bunu gündelik İngilizceye aktarırsak, religion olarak *din* ile *bir* religion olarak *din* arasında bir gerilim vardır. Kolektif kavram ilk önce, Kuran’da olmamasına rağmen, birinin dinini veya ‘başkaları’nın dinini ifade etmek için kullanılmıştı. Avrupa’da Latin religio kelimesinin böyle bir kolektif kullanımı Rönesans ve Reformasyondan sonra, diğer dinlerin ‘sekt’ veya ‘sapkın’ olarak nitelenmelerinden önce gündeme gelmiştir (a.g.e. 83). Bununla birlikte *religio*, dinî ve seküler alan ayrımını da ifade eder. Fakat *dinin* böyle bir anlamı yoktur (a.g.e. 92). Aslında *din* kelimesinin 7. yüzyıl Arap yarımadasında üç anlamı vardır: (i) sistematik din, (ii) ‘yargılama’ eylemi, ‘hüküm verme’, dolayısıyla ‘yargı’, ‘hüküm’ ve (iii) “uyuma, uygunluk ve itaat” ve bu yüzden “gelenekler, görenekler ve standart davranış”, “kendi kendini idare etmek, davranmak, belli pratikleri yapmak, yerine getirmek, geleneksel âdetleri takip etmek, uymak” fiillerinden türetilmiş fiilimsi isim ve sadece bir tek biçimde var olabilen bir isim (a.g.e. 101-2). Bu anlamlar modern Batılıların dinî ve seküler olarak ayırdıkları şeyi tek kavramda birleştirir. Şu halde bu, böyle bir ayrımın İslam ile uyuşmadığı anlamına gelir mi?

Bu sorunun –olumlu ve olumsuz– iki yönü vardır. Bu makalede bunlara sırayla değinilecektir.

İslamî İstisna

Müslüman düşünürler ve Batılı İslam uzmanları İslam'ın seküler ile ister istemez uyuşmadığını söylerken iki temel sebep ileri sürerler. Bunlara genel sosyolojik düşünceden –özellikle din sosyolojisinden– çıkarılan bir sebep daha eklemeliyim. İlki, İslam bazı bakımlardan seküler kavramından ve onun dinî olandan ayrılmasından ‘masundur/korunmuştur’. İkincisi, seküler özellikle Hristiyan bir kavramdır, bu yüzden İslam'a uygun değildir. Üçüncüsü, sekülerleşme ve seküler kavramı modern Batılı sanayileşme tarihinin bir parçasıdır; İslam dünyasına uygun değildir.

‘Masuniyet’

‘Masuniyet’ kavramı İslam’da dinî ve seküler arasında bir ayrımın olmadığını ifade eder. İslam’ın özü olan *kelime-i şehadet*, Allah’tan başka ilahın olmadığını ve dolayısıyla onun evrende yıldızların ve gezegenlerin katettiği yörüngelerden, dünyanın siyasî sistemlerine, insanların dua/ibadet ederken takınmak durumunda oldukları doğru tavırlara kadar var olan her şeye hükümler olduğuna şahitlik etmektir. Gerçekte bu hükümlerliliğin istisnası yoktur. Bu hükümlerliliğin istisnasının olmaması nazari olarak da mümkündür ve dolayısıyla dinî ve seküler arasında bir ayrım yoktur. Her şey Allah’ın hükümlerliliği altındadır.

Hâlihazır *kelime-i şehadet* hakkındaki yorumum budur. Fakat bu, birçok Müslümanın iyi bildiği Sünnî İslam anlayışını yansıtır. Bunu birçok Hristiyan, özellikle Calvinist gelenekteki düşünür de iyi bilir. Diyelim ki, Hristiyan düşünürler çoğu zaman her şeyin Tanrının hükümlerliliği altında *olması gerektiğini* ileri sürerler. Oysa *kelime-i şehadet* ilkesine göre her şey Tanrının hükümlerliliği altındadır. Zira bu, asla İslam’a özgü olmayıp, bilakis Hristiyanlık da dâhil birçok dinî gelenekte bulunabilir. Şu halde İslam hakkında özel olan nedir?

Bu sorunun cevabı, Tanrının hükümlerliliğinin uygulamaya konduğu, İslam’ın *din* (yukarıda açıklanan anlamda din), *dünya* (hayat tarzı) ve *devleti* (hükümet, devlet, siyasî sistem) kapsayan total bir sistem olduğu esasına dayanan *şeriatın* (İslam hukuku) gelişmesinde bulunur. Kuran ve Hadis’e/*Sünnet* dayanan ve iptal (*nesh*), din bilgilerinin (*ulema*) ittifakı (*icma*), Müslüman topluluğun âdetleri (*örf*) ve İslam hukuk sistemleri (*mezhep*) gibi çeşitli usullerle yorumlanan İslam hukuku, hayatın her alanına uygulanabilir görünür. Fred Halliday (2003:58) bunu daha güçlü bir şekilde ortaya koyar, özellikle “bütün mezheplerine göre İslam’ın beşerî faaliyetin bütünü için kanun koyabileceğini”¹ ileri sürdüğü zaman. Müsaade edin, bir çift çorap giymişseniz ibadet edeceğinize zaman tekini çıkarmanız gerekip gerekmediği sorusunu örnek vereyim. Bildiğim kadarıyla, bu konuda bir görüş ifade eden hiçbir Hristiyan mezhebi yoktur. Fakat bu konuda başvurulabilen bir *şeriat* kurumu vardır. Diyelim ki, bu mese-

leyle ilgili üç farklı cevap vardır (fakihin biri çorabın tekini çıkarman gerektiğini söyler; diğeri tekini çıkarmanı hatırlatır fakat zorlamaz; bir diğeri ise ikisini de giymenin yanlış olmadığını söyler). Fakat Müslümana göre böyle bir durumda bile İslam'ın ilkelerine göre davranmak mümkündür, hatta uygundur. Bu sadece 'seküler' bir konu değil, bilakis İslam'ın *din ve dünya* anlayışının bir parçasıdır. Aynı şekilde *şeriat* bir İslam devletinde vergi uygulamasıyla ilgili ilkeler de içerir; dolayısıyla bu da sırf seküler konulara referansla karar verilebilen bir şey olmayıp, bilakis İslam'ın *din ve devlet* anlayışının bir parçasıdır. Seküler aslında İslam teolojisi ve *şeriat* tarafından sıkılarak elde edilir.

Hristiyan Bir Kavram Olarak Seküler

İslam'ın dinî/seküler dikotomisiyle uyumsuzluğuna dair ikinci argüman, sekülerin hassaten Hristiyan kavramı olmasıdır. Bu konuda alıntılanan Kitab-ı Mukaddes metni, İsa Mesih'in, takipçilerine Sezar'ın hakkını Sezar'a, Tanrının hakkını Tanrıya vermelerini emrettiği Sinoptik İncillerde (Matta 22:15-22; Markus 12:13-1; Luka 20:20-6) yer alır. Anlaşılan bazı şeyler Sezar'a, diğerleri Tanrıya aittir. Yani Tanrı'ya ait olan şeyler Sezar'a, Sezar'a ait olanlar da Tanrı'ya ait olamaz. Dolayısıyla Tanrıya ait olan şeyler vardır; Tanrının hükümranlığı, seküler alandan uzak olan dinî alanla sınırlıdır. Bunun Hristiyanlığın hala mevcut ilk temel metinleri olan Sinoptik İncillerden alınmış olması anlamlıdır.

Bu, birçok Kitab-ı Mukaddes müfessiri, teologlar² veya zannediyorum birçok Hristiyan tarafından desteklenen bir yorum değildir, fakat Müslümanların Hristiyanlığa bakışına temel oluşturur. Mesela bazı Protestan reformcuların "iki krallık" ilkesiyle (ya da Bonhoeffer'in "*reşit dünya*"daki* "*seküler bir Hristiyanlık*" mülahazalarıyla) da desteklenir. Bir Müslüman, seküler ve dinî alanların ayrılmasının Hristiyanlığın bir ilkesi olduğu ve bunun İslam'dan bütünüyle farklı olduğu veya en azından sekülerleşmenin Hristiyanlığın mantıklı bir sonucu olduğu yargısına varabilir. *Sayısı belli olmayan* bazı Müslümanlar, Batılı kültürlerin birçok din dışı yönleri de dâhil Batıya ait her şeyin Hristiyan olduğu sonucunu çıkarabilir. Bu, mantıklı bir çıkarım olmayabilir, fakat benim etnografik çalışmamda³ Müslüman katılımcılar bana Hristiyanlıkla ilgili yukarıdaki üç görüşün de bugün bazı Müslümanlar tarafından savunulduğunu söylediler. Belki de İslam'ın Batılı imajlarını kapsayan muazzam yanlışları göz önüne aldığımızda, bazı Müslümanların Hristiyanlığın ve Batılı toplumların doğasını yanlış anlaması şaşırtıcı değildir.

Batı Tarihinin, Modernliğin ve Sanayileşmenin Bir Ürünü

İslam'ın dinî/seküler dikotomisiyle uyumsuzluğuna dair bu gerekçe, bir anlamda, seküler kavramının, İncil anlatısından sanayileşmeye kadar Batı Hristiyanlığı-

na özgü olmasıdır. Ziyaüddin Serdar'ın (2003:164) iddiasına göre sekülerizm, "Hristiyanlığın Agustinçi ve rasyonalist yorumlarının bir ürünüdür". Bu iddia, sekülerleşmenin kökenlerini *aslında* Hristiyanlık'tan daha belirgin açıklayan ve dolayısıyla ikisi arasındaki nedensel bağı çözen, buna rağmen sekülerizm ile Hristiyanlık arasında bağ kuran bir iddiadır. Sanayileşme hakkında özellikle 'Kitab-ı Mukaddese ait' ve 'Hristiyan' bir şey yoktur. Fakat Weber'in (1930) Protestan ahlaki tezi, ikisi arasında bazı "isteğe bağlı benzerlikler" olduğunu ve sanayileşmenin kesinlikle dünyanın, Hristiyanlığın iki ana unsuru (Roma Katolikliği ile Protestanlık) tarafından etkilenen bölümünde başladığını hatırlatır.

Bazı sekülerleşme teorileri –özellikle Bryan Wilson (1966, 1982) ve Steve Bruce (1996, 2002) tarafından gayet ustaca temsil edilen geleneğin içinde yer alan teoriler– sekülerleşmenin Aydınlanma ve Sanayi Devrimi gibi Batı Avrupa tarihindeki bazı olayların ve sanayileşmenin bir sonucu olduğunu ifade ve işaret eder. Durum buyusa, en azından sanayileşmenin (mesela petrol sanayisi) 20. yüzyılda birçok Müslüman toplumu etkileyinceye kadar sekülerleşmenin Müslüman toplumlara uygun olmadığını düşünmek için ilave bir sebep vardır. Kuşkusuz bu, seküler kavramını mantıken Müslüman toplumların dışında bırakmıyor (çünkü seküler kavramı mantıken sekülerleşmeden bağımsızdır). Oysa ikisi muhtemelen yan yanaymış gibi görünür. Sonuç olarak sekülerleşme hassaten Batılı bir kavramdır; İslam dünyasına uygun bir kavram değildir.

Bu çıkarım, sekülerleşme, modernleşme ve Batının modernite macerasını birleştiren Avrupa merkezli ve evrimci varsayımların bir eleştirisi yapmanın avantajına sahiptir. Tam tersine Müslüman dünyada sekülerleşme ve sanayileşme arasındaki ilişki veya modern, şeklen 'demokratik' siyaset çoğu zaman Batıdan farklı olmaktadır. Mesela İran Devrimi, her ne kadar Pehlevi rejimimin otoriter uygulamalarına ve sekülerleşmesine karşı bir tepkinin varlığı söz konusu ise de, sanayileşme ve modernleşmenin belli bir düzeye ulaşmasıyla meydana gelmişti. Ayrıca Olivier Roy'un da belirttiği gibi (1997:2), İslam dünyasında daha demokratik olan İslamcı partiler ile daha antidemokratik seküler iktidar partileri de olmuştu. Bu, Batılı dış politika yapımcıları tarafından veya Batılı medya tartışmalarında nadiren bilinir. Mesela seküler hükümet kurumlarının antidemokratik uygulamaların eleştirisi yapılmazken, Türkiye'de İslamcı bir partinin (*Refah*) kapatılması, Cezayir'de İslamcı muhalefet (*FIS*) kazanınca seçimlerin iptal edilmesi hem Batılı hükümetlerin hem de medyanın desteğini almıştır.

Müslüman Toplumlarda Seküler

İslam'ın dinî/seküler dikotomisiyle uyumsuzluğuna dair bazı argümanları genel hatlarıyla belirttikten sonra şimdi de karşı görüşü açıklayacağım. Bu başlık altında iki karşıt ilkeyi ele alacağım. İlki, bütün toplumlar gibi Müslüman toplum

da dış etkilere maruz kalır ve bu etkiler Müslüman toplumun esası, bir anlamda parçasıdır. Antropolojik kavramlarla ifade etmek gerekirse, bu, yayılma ilkesidir (klasik antropoloji teorisinde istatistikçi Francis Galton' u hatırlatır). Bu bağlamda seküler kavramının yayılan bir kavram olduğu tartışılır. İkinci ilke, değişimin bir iç dinamikle ortaya çıktığını, Müslüman toplumlarda seküler kavramının önceden var olan ve haklı olarak İslamî olarak ifade edilen ilkelere dayandığını vurgular. Bu yüzden millet fikri bir örnek olarak kullanılır.

Yayılma

Hiçbir toplum ve kültür tecrit halinde var olamaz; bilakis biri diğerinden ödünç alır, çoğu zaman ödünç aldığı da korur. Dolayısıyla seküler kavramı Hristiyan bir kavram veya modern Batılı bir kavram olsa da, bu, Müslüman topluma uygun olmadığı (mesela sıfır sayısının kullanımı ve daha fazlasının Batılı bir kültüre uygun olmadığı) anlamına gelmez. Görece tartışmalı görülmeyebilir de, bu fikrin İslam'a uygulanması Batılı akademisyenlerin (Edward Said ve diğerlerinin gösterdiği gibi) dünyaları hakkında bazı soruları akla getirir. Clifford Geertz (1993:170) şöyle yazar:

Din ya ihtiyaç duyulan ilerlemeye arkaik bir engel olarak ya da hızlı değişimin aşındırıcı güçlerinin tehdit ettiği kıymetli kültürel değerlerin kuşatılmış koruyucusu olarak görülme eğilimindedir. Kapsamlı toplumsal devrimlere maruz kalan toplumların ritüel ve inanç sistemlerinde ortaya çıkan dönüşümün düzenlilikleri karşısında dinî gelişmeye fazla dikkat edilmez. Dinler ile ilgili bu şekildeki görüşümüz tuhaf biçimde durağandır. Onların başarılı olmasını veya olmamasını umarız, değişmesini değil.

İslam örneğinde bu durağanlık beklentisi çok fazla ifade edilmektedir. Said (1995) Oryantalizmi, (İslam da dâhil) Doğu'nun Batıdan farklı, Batıyla uyumsuz, Batıdan aşağı, homojen ve değişmeyen olduğu varsayımına göre açıklar.⁴ Dolayısıyla Doğu, Batıyla işbirliği yapamayan, Batıdan bir şey öğrenmeyen ve tabii Batının kendisinden öğreneceği veya alacağı bir şeyi olmayan şekilde önemsiz görülür. Said, Batıyla ilgili iyi olan her şeyin Doğudan geldiğini düşünmez; tam tersine Batı ve Doğu arasındaki ayrımı kesin bir şekilde reddeder:

Belli bir coğrafyaya özgü din, kültür ve ırk esasına göre tanımlanabilen yerli ve radikal olarak farklı sakinleri olan coğrafi mekanların varlığı fikri ... son derece tartışmalıdır. (Said 1995:322).

Bu, Said'in oldukça ölçülü bir yorumudur. Fakat Aziz el-Azmah'ın konuya bakışı daha az uzlaşmaya açıktır. Zira eleştirdiği kişiler sadece oryantalistler

değil, bilakis kültürel otantiklik söylemini sürdüren Müslümanlar (fundamentalistler ve neo-Afganlilar)'dır. İslam'ın farklılığını tanımaktan Müslüman toplumun durağanlığını ve dolayısıyla kültürel ve kavramsal yayılmanın imkânsızlığını belirten tarihselcilik karşıtlığının eleştirisine kadar her şeyi tartışır.

Müslüman gerçekliği ... kimi yapısal, örgütsel ve kurumsal, fakat baştan sona parçalı birçok gerçeklikten oluşur. Bununla birlikte sosyo-ekonomik yönü devre dışı bırakılmış Avrupa İslamı ve *kısaca* İslam, uyumlu, homojen ve sabit/değişmeyen bir güç, aslında bazı şekillerde kendisinden söz gelimi komünizme bazı çevrelerde yaklaşıldığından daha fazla, tarihi bir düşman olarak söz etmenin mümkün olduğu bir öteki olarak takdim edilir. Kültürel retorisi besleyen üç yön arasında nesnel bir karmaşıklık [vardır]: Batılı yabancı düşmanlığı, post-modernist yabancı hayranlığı ve Doğu Avrupa'da ve siyasî İslamcılığı dâhil ettiğim Güney ülkelerinde gerileyen yabancı düşmanı milliyetçilikler ve para-milliyetçilik... Bu, egzotiklik ile otantiklik ve kimlik retorisi arasında nesnel bir karmaşıklaktır... Otantiklik ... bugünün ontolojik boşluğuyla doğuştan bağlantılı hem geçmiş hem gelecektir. (al-Azmah 1996: 4, 28, 89).

Amaçlarımız için, kültürel ve kavramsal yayılmaların imkânsız olduğu fikrinin eleştirisi, seküler anlayışının yayılmasını muhatap almalıdır. Eğer bu anlayış doğuştan ontolojik boşluğa dışlanmazsa, biz onun yayılmasının Müslüman toplumların tarihinin ve aslında anti-özcü kavramlarla anlaşılan İslam tarihinin bir parçası olduğunu fark etmeliyiz. Sonuç olarak günümüz İslam düşüncesinde *de facto* sekülerizme* işaret etmek doğrudur, tıpkı "mantıksız, tuhaf ve geri kalmış" olarak değerlendirdikleri *şeriat* kadar hiçbir şeyin gelişmeyi engellemeyeceğine inanan, "dinin kamusal işlerden ayrılması şeklindeki Avrupalı fikri benimsemiş ve bunu ümmet için savunan", ancak "İslam'ın günlük ritüellerini softaca yerine getiren fakat hukuku devletten ayıran" ve (*şeriat*i gereksiz bir ilave haline getirerek) durumlarını Kuran'da yer alan bütün kutsal hukuk temelinde tartışan seküleristlere işaret etmek gibi (Pipes 2002:120-1). Eğer İslam'ı ve sekülerizmi yayılcı ve anti-özcü kavramlarla anlarsak, böyle inançların belli yönlerden seküler olmasına rağmen, belirsiz bir şekilde İslamî olduğunun farkına varırız.

Ümmet ve Asabiyye⁵

İslam'ın dinî/seküler dikotomisiyle uyumsuzluğuna karşı olan görüş, şu gözlemleri sürebilir: İslam'da asırlardır dinî ve seküler arasında iç ayırım veya benzer bir ayırım vardır. Ben de diyorum ki, bu ayırım İslam'a dışarıdan dayatılan bir

anlayış değil, içeriden bir anlayıştır. Teokrasie karşı birçok İslamî itirazlar vardır ki, bazıları laik bir devleti açıkça destekler. İbn Haldun Cemiyeti'nin yayınladığı bir belgede (1997:23), Kuran'ın "bir kanun kitabı olmaktan ziyade ahlakî yücelme kitabı" olduğu ve kesinlikle belli bir devlet modeli emretmediği ileri sürülür. Bu anlamda Müslüman bir devlet, gerçekte, "laik bir devlet olmalıdır (laik devlet kavramının olumsuz bir anlamda anlaşılması şartıyla)". Teokrasie karşı diğer İslamî itirazlar ise şunlardan oluşur: dinî yöneticisi ve bizzat dinin kendisini saran yozlaşma, "*Dinde zorlama yoktur.*" (2/Bakara 256) şeklindeki Kurani ifadenin bozulması ve *imanın* (inancın) *şeriat* (kanun) olarak yeniden tanımlanması (Kurzman 1998:19). Devletin İslamî olarak nitelenmesi, devletin kürsüden vaaz edilen İslam'ı denetlemesini gerektirir ve dolayısıyla Sünnîlik ve Sünnî dışılık arasındaki ayrımlar esas itibarıyla devletin siyasî gücünün uygulamalarıdır (Akbarzadeh & Saeed 2003: 8-10).

Bu başlık altında, dinî ve seküler arasında iç ayrımı oluşturan dinamik bir örnek üzerine odaklanacağım.

Mohammed Mouaquit'e (1984:iv-v) göre, sekülerleşme ve laikliğin ideolojik temeli bizatihi tektanrıcılıktan kaynaklanır:

"Ne İslam ne Hristiyanlık (ne de Yahudilik) kuruluş aşamalarında dünyeviyi manevîden ayırır. Bu dinler tarafından gelinen temsil aşamasında tektanrıcılık, sosyal fonksiyonun bu dinlerin sembolik sistemlerden kaybolmasına sebep olan bir düalizme işaret eder. Bu süreç kendini şu şekilde gösterir: Çoktanrıci temsillerle karşılaştırıldığında, tektanrıci dinler, doğrudan sosyal fonksiyona değil, bilakis inanca bağlı bir kültürel bağa dayanan tek Tanrı fikri etrafında bir inanç sistemi kurarlar. Tektanrıci temsilin tanrı-merkezliliği, sembolik sistemin tekelleşmesiyle, referans sisteminin birleşmesiyle ve kutsal ve manevînin birleşmesiyle el ele gider (orada tektanrıcılığın ideolojik fonksiyonuna uzanır); sonunda da tektanrıci temsil, kendinde sonlanan insanlığı inkâr eder ve onu bir meta tarihte yeniden yazar. Bu bir kere başarılırsa, dünyevî reddedilir ve profana doğru itilir. Dolayısıyla kendini temsil aşamasında bulunan tektanrıcılık yüzünden tektanrıci dinlerin hepsinde ortak olan ideolojik bir sekülerleşme ve olumsuz laikleşme süreci vardır."⁶

Odaklanmak için seçtiğim iç dinamik örneği, İbn Haldun'un (1332-1406) 1370'lerde yazdığı bir tarihe giriş kitabı olan *Mukaddimesinden* verilebilir.⁷ Bu çalışma üzerine odaklanma sebeplerim şunlardır: Onun İslam düşünce tarihindeki önemi, [İslam merkezli düşünen] İslamosentriklerin, Avrupasentrik sebeplerle ihmal edilen bir gerçeği, yani İbn Haldun'un modern sosyal bilimlerin kurucusu olduğunu iddia etmelerine yol açan) apaçık modernliği ve 20. yüzyılın

sonlarındaki İslam toplumlarıyla ilgili sosyal bilimsel çalışmalara (özellikle Ernest Gellner'e) etkisi. Daha da özelden İbn Haldun'un *asabiyye* kavramıyla ilgili analizine⁸ odaklanmak, daha sonra da onun bu analizinin ümmet kavramıyla ilgili yapılan ve seküler politika ile dinî cemaat arasında (ilkinin ikinci için esas olduğu) açık bir ayırım olduğunu gösteren analize ters düştüğünü göstermek istiyorum.

İbn Haldun'un *asabiyye* görüşünü Erwing Rosenthal (1965:18) şu şekilde özetlemiştir:

Asabiyye, onun İslam'a ters olduğunu düşünen Sünnî Müslüman düşünürlerin aksine İbn Haldun'un geliştirdiği bir kavramdır. Aslında o, kehanet ve *davet/tebliğ*'in başarısı için ona ihtiyaç duyulduğunu söyleyerek onun önemini vurguladı. Bununla birlikte kurumsal bir duygu olması; ortak bir bağ olması, öncelik dayanışma duygusu oluşturan kan ve aile geleneği bağlarıdır; devletlerin ve hanedanlıkların oluşumunda gerekli bir itici güç olması ve ortak eylem esinlemesi *asabiyye*nin en önemli rolüdür –o bunu güç devletine tahsis eder.

Hz. Muhammed'in açık ifadeleriyle kınanan *asabiyye* konusunda bazı Müslüman düşünürler arasında zıtlık olduğu doğrudur. Devletlerin ve hanedanlıkların oluşumunda bir itici güç olarak belirtilen *asabiyye* seküler bir kavramdır. Ancak İbn Haldun şunları ileri sürer (1967: I: 414-5; I: 364-5):

Bütün dinî hukuklar ve uygulamalar ve kitlelerin yapmayı umduğu her şey, grup duygusuna (*asabiyye*) ihtiyaç duyar... *Grup duygusu Müslüman topluluk için zorunludur.* Allah'ın böyle bir topluluktan beklentisinin karşılanması (topluluk tesisi), ancak *asabiyye*nin varlığıyla mümkündür. Buna rağmen grup bağına kınayan, onu reddetmemizi ve ondan uzak durmamızı isteyen bir Şari' (Muhammed) buluruz... O, bütün Müslümanlar arasında kardeşliği hatırlatır, anlaşmazlığa ve ayrılığa karşı uyarır. Muhammed'in görüşüne göre bu dünyadaki her şeyin öte dünyaya (ulaştırılacak) bir araç olduğu bilinmelidir. Bu aracı kaybeden hiç bir yere gidemez. Muhammed belli insan davranışlarını yasakladığı veya kınadığı ya da unutulmasını tavsiye ettiği zaman onların tamamen ihmal edilmesini veya yok edilmesini ya da [insanoğlundaki] güçlerin bütünüyle kullanılmadan kalmasını istemez. Bu güçlerin mümkün olduğu kadar kullanılmasını ister. Bu yüzden her niyetin doğru olması ve (bütün insan faaliyetlerinin) doğruya yöneltmesi gerekir.

Yukarıdaki alıntıda anahtar ifade, *asabiyyeyi* Müslüman topluluklar için zorunlu olarak niteleyendir. Anlamli bir şekilde topluluk/cemaat olarak tercüme edilen Arapça kelime *ümme*t değil, *millet*tir. Önemli fark, *ümme*tin dünya Müslümanlarının manevi topluluğunu ifade etmesi ve bu yüzden seküler değil, dinî bir kavram olmasıdır. Oysa millet, dinî kavramlarla tanımlanan, fakat hükümet ve vergi amaçları için siyasî bir birlik olarak ortaya çıkan bir gruptur. Bu yüzden *ümme*t ile *millet* ya da dinî ve seküler arasında bir fark vardır.

İbn Haldun aynı zamanda *davet/tebliğ*in (İslam'a çağrı, aşağı yukarı Hristiyanlık'taki müjdeleme), daha tartışmalı bir şekilde kehanetin başarısı için de *asabiyyenin* gerekli olduğuna işaret eder. İbn Haldun şu şekilde çıkarımda bulunur:

Dinî propaganda (*davet/tebliğ*) grup bağı olmadan gerçekleşemez. Bu ... her kitlesel (siyasi) girişimin grup bağına ihtiyaç duymasındandır ve gelenekte görülür: "Allah, kavmini korumak istemeyen hiç bir peygamber göndermedi." Eğer insanlar arasından seçilen ve çoğu zaman mucizeler gösteren peygamberlerle ilgili durum buysa, diğerlerinden çok daha fazlası beklenir, grup bağı olmadan üstünlük elde etme mucizesi gösterebilmeleri onlardan beklenmez. (1967: I, 322; I: 286).

Kehanet konusunda İbn Haldun, *asabiyyenin* sadece zorunlu olmadığını, fakat onu karşılamak için araçsal olduğunu ileri sürerek daha ileri gider:

Heraklius der ki, "Allah ancak kavmi içinde itibarı olanı peygamber gönderir." Bu, (böyle bir adamın) Rabbinden mesajı alıp O'nun kendisi için tasarladığı din ve dinî örgütlenmeyi tam bir mükemmeliyetle başarınca kadar, inanmayanların elinden gelecek saldırılardan kendini koruyacak grup bağı ve gücü olması anlamına gelir. (1967: I:188; I: 168).

Şimdi Rosenthal'ın önceki alıntıda işaret ettiği gibi, modern ulus-devletin olabildiği örnekte, *asabiyye* devletlerin ve hanedanlıkların oluşumunda itici bir güçtür.⁹ Bunu kısaca tartışmalıyız. Şimdi gördüğümüz şey, *asabiyyenin* dinî önemi olan seküler bir kavram olduğudur. Dinî önem İslam'ın bir parçası olmasındandır. Fakat her halükarda *millet*in özü olan *asabiyye* kavramıyla dinî bir kavram olan *ümme*t arasında zıtlık vardır.

*Ümme*t kavramı zorunlu olarak dinî değildir, topluluk olarak tercüme edilebilir. Fakat İbn Haldun ve diğer Müslüman yazarlar ve İslam hakkında yazanlar, onu İslam topluluğunun (*ümme*t-i İslamiyye) veya Allah topluluğunun (*ümme*tu'l-Allah) küçüğü olarak kullanır. Bu yüzden o, (ulusal ve etnik farklı-

lıkların bir yana bırakıldığı ve İslam'a bağlılığın önemli olduğu) uluslararası bir dünya Müslümanlar topluluğunu çağırıştırır. Bununla birlikte millete verilen İslamî önem, *ümme*tin İslamî anlamını ve onun zıddı olan (seküler) *asabiyye* kavramını daha iyi anlamamızı sağlayacaktır.

Millet

Bütün bu tartışmaları daha modern kavramlarla ifade etmek mümkündür, eğer *asabiyye* kavramının modern karşılığını, yani milliyetçiliği ve millî kimliği alırsak.¹⁰ Milliyetçilik ve millî kimlik Müslümanlar için, özellikle İslam'ı siyasî bir proje olarak teşvik etmek isteyenler için bir ikilem oluşturur. Olumsuz yönde, sekülerleşme ve millî kimliklerin ortaya çıkması ortak bir tarihi süreç olmuştur (bkz. Anderson 1991:9-19; Hobsbawm 1991:67-99; McCrone 1998:93; karşı. Hasting 1997:185-209), kuşkusuz din sosyolojisine çeşitli katkıları olan millî (ve etnik) duyarlılıklar ve kimlikler İslam *ümme*tinin birliğine zarar verebilir (Hz. Muhammed'in *asabiyyeyi*, daha yakınlarda ise Mevdudî'nin milliyetçiliği kınama sebebi¹¹). Bunlar millî ve yerel âdetlerin İslam'ın değer ve pratikleriyle karşılaşmasına, hatta dinî emirlerin ulus devletin çıkarına/amacına boyun eğmesine yol açabilirler (önceden gördüğümüz gibi, teokrasinin oluşmasına bir eleştiri vardır). Olumlu yönde, milliyetçilik ve millî kimlik 'Müslüman' ülkelerin 'Batılı' yönetimlerden özgürleşmesinde öncü rol oynadı ve (kuşkusuz bütün Müslümanların bunun iyi bir şey olduğuna ikna olmamalarına rağmen) bazı durumlarda bir tür İslamî hükümetlere öncülük etti. Bir ulus-devletler dünyasında İslamî bir proje, *din ve devlet* gibi total bir sistem olarak İslam'ın *varlık* *sebebini* karşılamak için kendi başına milletle anlaşabilir. Dolayısıyla sadece *-asabiyyenin* İslam tarihinde esas itibarıyla İslam'a düşman olarak düşünülmediğini gösteren- Rosenthal'dan (1965:18) önceden alıntılandığı gibi değil, bilakis siyasî İslamcı bir hareketin geçerli, hatta şimdi zorunlu bir özelliğidir ve dolayısıyla retorikleri özellikle *asabiyyeye* zıt olan sözde fundamentalist veya ortodoks Müslümanların fikirleridir.¹² Edward Said (1986:150), İbn Haldun'un *asabiyye* analizinin (Foucault'un söylem analizi gibi) bir anlayış ima ettiğini ve belki de "seküler olayların dinamiklerinin, lüks ve kolay ahlakî sınıflamaya izin vermeyen acımasız baskısını, aralıksız hareketini, anlaşılmaz karmaşıklığını" değerlendirmeyi ileri sürer. Bu ahlakî karmaşıklık, belki de *asabiyyenin* İslamî söylemlerde niçin tartışmalı bir kavram olduğunun ve dolayısıyla karşılanması için esas olduğunun bir diğer sebebidir. Akbar Ahmad (2003) İslamî 'dışlayıcılık' söyleminin, *asabiyyenin* ifratına ve çözümlmesine tepkiye eşlik eden ve genellikle düşmanlıkla ve çoğu zaman da ötekine şiddetle açıklanan 'hiper *asabiyye*' olarak nitelendirilmesini tartışıyor (Ahmad 2003:14).¹³

Ümmet kavramı, Müslüman düşünürlere göre muhtemelen millî kimliklerle daha çok karşılaştırılabilir ve daha çok kabul edilebilir. Milleti Benedict

Anderson'un "hayali siyasî cemaatler" (doğal olarak hem sınırlı hem hükümran) ifadesiyle tanımlayabiliriz. Dolayısıyla o, bir gerçek olmaktan ziyade bir özlemdir. Millet, kapsama ve dışlama gibi diyalektik bir süreçle el ele olduğunu da söyleyebiliriz; zira milletin üyeleri *karşıt olarak* üyelikten çıkarılanlarla tanımlanır (bkz. Anderson1991:7; Nairn 1981:329-63). Üstelik Anderson (1991:12 vd.) ve Anthony Smith'e (1986) göre milletler, dinî cemaatler de dâhil mevcut kültürel sistemlerden ortaya çıkar, İslam *ümme*ti bunun açık bir örneğidir. Kur'an bu anlayışı şu şekilde ifade eder:

"Böylece, sizler insanlara birer şahit (ve örnek) olasınız ve Peygamber de size bir şahit (ve örnek) olsun diye sizi orta bir ümmet yaptık." (2/Bakara 143).

Bu Kur'an ayetinde *ümme*tin inananlar için peygamber (*resul*, yani Muhammed) gönderilmiş milletleri ifade etmesi önemlidir.¹⁴ Bu yüzden tıpkı religion ile *din* gibi *ümme*ti ile *asabiyye*yi de karşılaştırırken, *ümme*tin çok özel bir dinî anlamı olduğunu görürüz, bu anlamda bilinen sadece *ümme*ti ve bir tek din vardır. Buna karşın tıpkı dinler gibi *asabiyye*nin de çoğulluğu söz konusudur. İnsanların ve milletlerin çoğulluğu Kuran'da da tanınır: "*Ey insanlar! Şüphesiz ki, biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık ve birbirinizi tanımanız için sizi boylara ve kabilelere ayırdık.*" (49/Hucurat 13).

Sonuç: İki Müslüman Geleneği

İslam'da seküler fikrinin kabul edilebildiği, anlaşılabilirliği ve *İslamî kavramlarla* (bazılarıyla) karşı çıkılabildiği bir fikrin veya fikirler dizisinin olması, 'yayılmacı' ve 'içerdenci' tutumların bir sentezidir. Böyle bir sentez mümkündür ve ben doğru olduğunu da düşünüyorum. Fakat bu makalede genel hatlarıyla açıklanan iki görüşün—İslam'ın dinî/seküler dikotomisine ile uyumsuz olduğu ve İslam'da fikirlerin yayılmasında ve evrilmesinde seküler bir anlayışın var olduğu—zıtlık içinde olduğunu vurgulamak özellikle önemlidir. Yani bu iki görüşün her biri diğeriyle zıtlık içerisindedir. Bu hususta İslam'da 'teokratik' ve 'Halduncu' olarak adlandırdığım iki geleneğin olduğunu iddia ediyorum. İlki, dinî ve kutsal olanı, *din* ve *ümme*ti ve Peygamberin üstünlüğünü vurgulayarak İslam'ı *kendine özgü (sui generis)* olarak kavramsallaştırır. İkincisi ise tam tersine İslam'ı diğer dinler arasında bir din olarak gören, seküler ve profana, *devlet* ve *millete* ve hatta ulusa ve kendilerini Mesajla [Kuran'la] dönüştürmeye çalışan inananlara daha büyük bir ağırlık vererek İslam'ı *başkasına özgü/bağlı (sub generis)* olarak kavramsallaştırır. Bu iki gelenek arasındaki tartışma konusu şu şekilde ifade edilebilir: Seküler kavramı İslam'la uyuştur mu yoksa Müslüman toplumların özellikle sömürge ve sömürge sonrası tarihi gelişimine mi bağlıdır?

Belirtmeye çalıştığı şey, bu geleneklerin her birinin İslam içinde bir tarihi vardır ve İslamî bakış açısından savunulabilen ve eleştirilebilen mantıklı bir ar-

dillığın parçası olarak bulunurlar. Bu bakış açıları, püritanizmle nitelenen, kutsal kitap ve kurallara ve *kendine özgü* din algısına (katı tektanrıcılık) vurgu yapan şehir dini ile ritüellerle, kişisel ve duygusal bir dinî hayatla, “kutsalın üretilmesi” söz gelimi “bu dünyada ve ahirette dinî çoğulculuk ve kutsalın yerelecessümü” şeklinde *başkasına özgü/bağlı* din algısıyla nitelenen kırsal, kabile, bedevi dini arasında salınıp duran Halduncu diyalektiği (İslam’ın sarkaç teorisini) uyarlamak suretiyle Gellner (1969:7-8) tarafından nitelenen İslam ‘tipleri’nden farklı değildir. Benim analizim, ‘teokratik’ ve ‘Halduncu’ gelenekler arasında salınan bir sarkaç teorisiyle uyuşmaz değildir. Ancak bu gelenekler arasında zıtlık onları daha farklı noktalara itebilir ve şayet böyle olursa sarkaç daha ileri salınacaktır, tabii, karşılıklı olarak ümmeti tanıyan bir sarkaçta yer alırlarsa.

Not

Kuran alıntılarında Yusuf Ali’nin gözden geçirilmiş meali (1989) kullanılmıştır.

Notlar

- (*) Prof.Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- (**) Brown, Malcolm D. (2008), “Islam and the Concept of the Secular”, *Indian Journal of Politics and International Relations*, 1 (1): 43-60
- 1 Halliday’in ifadesi “bütünüyle”, bunun “liberal İslam”ın da gerçeği olduğuna işaret eder. Bu, İslam’ın çağdaş dünyada çok önemli bir rolü olduğu düşüncesinden dolayı liberal İslam’ın sekülerizm (bir yandan da İslamî ihtiyacılık) ile çeliştiğine inanan Charles Kurzman (1998:18) tarafından da desteklenir.
 - 2 Karl Barth (1958:176) şu şekilde akıl yürütür: “Sezar’ın hakkı verilmeli mi verilmemeli mi?” Gayet tabii, (madeni) para Sezar’ın resmini taşıyor, çünkü otorite kesinlikle onun elinde. Bu yüzden “Sezar’ın hakkını Sezar’a –açık anlam kesinlikle bu şeyler ve daha fazlasıdır– Tanrı’nın hakkını Tanrı’ya verilmeli”. İlkinin dışında ya da yanında Tanrı’nın ikinci bir krallığı yoktur. Otoriter bir beşeri krallık vardır ve sadece bu şekilde itaat talep edebilir. Ancak bu krallık Tanrı’nın tek krallığı tarafından açıkça sınırlandırılmıştır.”
 - * *Reşit dünya (world come of age)*: Alman teolog Dietrich Bonhoeffer’in (1906-1945) dinin anlamını yitirdiği bir dünyayı, Hristiyanların Tanrı’ya ve İncil’i ancak Kilisenin temsil ettiği Tanrı’dan özgürleşerek anlayabilecekleri bir dünyayı veya mekânı nitellemek için kullandı. (ç.n.).
 - 3 Bu etnografik çalışmanın geniş bir müzakeresi için bkz Brown (1999; 2002).
 - 4 Abdullah Laroui’un bütüncülük hakkındaki –Batılı ve Müslüman dünyanın asırlardır zit tercihlerde bulunduğu şeklindeki– argümanları bu bağlamda görülmelidir. Şöyle yazar: “Bütüncülük dinamiği Arapların ve Avrupalıların, teoloji (tevhide karşı teslis), metafizik (aşkınlığa karşı içkinlik), estetik (soyutlamaya karşı biçimlendirme), askeri stratejiler (süvariye karşı piyade), mimari (kapalı eve karşı açık ev), şehircilik (merkeze açılan caddelere karşı paralel caddeler) gibi çeşitli alanlarda asırlardır yapmış oldukları tercihlerde belirleyici olmuştur. Eğer Batılı sanat evrilme, gelişme ve çeşitlilik ise, metodolojik karşıt olarak İslam sanatı istikrar, tekrar ve monotonluktur.” (Laroui 1990:156, 160). (benim tercümem).

- Batılı ve Müslüman dünyanın birbirine zıt tercihlerde bulunsa da genel anlamda bu tercihlerin birbirini tamamladığını düşünen Laroui'un görüşleri için bkz. A. Laroui (1993), *Tarihselcilik ve Gelenek*, çev. H. Bacanlı, Ankara, Vadi Yay. (ç.n.).
- * Burada yazarın sekülerleşme yerine sekülerizm kullanması tartışılabilir. (ç.n.).
- 5 Tıpkı metinde alıntılan çalışmalar gibi, bu bölümde geliştirilen argümanlar da şu çalışmalara atıfla aydınlatılabilir: Lawrence (ed.) (1984:7-8), Fichsel (1967), Al-Azmeh (1982:43), Lacoste (1984:172-93), Baali & Wardi (1981), Al-Azmeh (1981:74, 135, 138-9), Corbin (1986:385-90), Ahmed (2003:74-83, 90-2). Aynı zamanda burada ve sonraki bölümlerde ifade edilen argümanlar da İslam'da barış anlayışına uygulanır. (bkz. Brown 2006).
- 6 Fransızca metinden benim tercümem.
- 7 Doğrusunu söylemek gerekirse, *Mukaddime, Kitabu'l-İber*'in veya dünya tarihinin girişidir, fakat mukaddime kelimesi *Kitabın* Girişine veya Birinci bölümüne, bazen burada olduğu gibi bütün kitaba atfen de kullanılır.
- 8 Muhtemelen İbn Haldun'un *ümran* (medeniyet) kavramı da analiz edilecekti.
- 9 Larbi Sadıki, Vehhabiliğin ulus-devletin birçok özelliğini taşımadığının anlaşılmasına rağmen Suudi Arabistan'a birleştirici bir *asabiyye* sağladığına işaret eder (Sadıki 2003:31-3). Bu durumda İslam'ın (İbn Haldun tarafından belirtildiği gibi) tam tersine *asabiyyeyi* desteklediği görülür.
- 10 Asabiyye kavramı bazı siyasî İslamcı tartışmalarda milliyetçilikle karıştırılır. Ancak bu karışıklık tamamen anakroniktir.
- 11 Mevdu'di'nin milliyetçiliğe karşı oluşunun, milliyetçilik ilkesini (gönüllü olsa da) kabulüyle yumuşatılmış olduğuna işaret eden Yusuf Choueiri tarafından Mevdu'di'nin milliyetçilik görüşü tartışılmıştır (1997:101-3).
- 12 Seyyid Kutub'un milliyetçiliğe karşı oluşu, en az Mevdu'di'ninki kadar güçlüydü, fakat ne yazık ki o, "İslam'ın geleceği konusunda Arapların özel rolüne" vurgu yapar. Choueiri'ye göre bu yaklaşım, onun "radikal ideolojisi" ile ilgili olduğu kadar teorik anormallik de taşıyor (Choueiri 1997:104-5)
- 13 Mesela o, "asabiyyenin çözülmesini hızlandırmak için yola çıkan Taliban'ın en sonunda yerel olarak "hiper-asabiyye" tarafından harekete geçirilen bir duruma geleceğini" ileri sürer (Ahmad 2003:139).
- 14 Millet olarak tercüme edilmiş olan Arapça *en-nas* kavramı genel olarak beşeriyet, insanlığı anlamına gelir.

Kaynaklar

- Ahmad, A. A. (2003), *Islam under Siege*, Cambridge: Polity.
- Akbarzadeh, S. & Saeed, A. (2003), "Islam and politics", in S. Akbarzadeh & A. Saeed (eds.) *Islam and Political Legitimacy*, London: Routledge Curzon, 1-13.
- Al-Azmeh, A. (1981), *Ibn Khaldun in Modern Scholarship: A Study in Orientalism*, London: Third World Centre for Research and Publishing.
- Al-Azmeh, A. (1982), *Ibn Khaldun*, Cairo: The American University in Cairo Press.
- Al-Azmeh, A. (1996), *Islam and Modernities*, London: Verso.
- Anderson, B. (1991), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso.
- Baali, F. & Wardi, A (1981), *Ibn Khaldun and Islamic Thought-styles: A Social Perspective*, Boston: G. K. Hall & Co.

- Barth, K. (1958), *Church Dogmatics (Vol IV, 2): The Doctrine of Reconciliation*, Edinburg, T. & T. Clark.
- Brown, M. D. (1999), *The Construction of Muslim Identity in the United Kingdom and France: A Contribution to the Critique of Orientalism*, unpublished doctoral thesis, University of Glasgow.
- Brown, M. D. (2002), "An ethnographic reflection on Muslim-Christian dialogue in the north of France: the context of laïcité", *Islam and Christian-Muslim Relations*, 13 (1): 5-23.
- Brown, M. D. (2006), "Reflections on Islam and Pacifism", *Australian Journal of Human Security*, 2 (1): 5-18.
- Bruce, S. (1996), *Religion in the Modern World*, Oxford: Oxford University Press.
- Bruce, S. (2002), *God Is Dead: Secularization in the West*, Oxford: Blackwell.
- Choueiri, Y. M. (1997), *Islamic Fundamentalism*, London: Pinter.
- Corbin, H. (1986), *Histoire de la philosophie Islamique*, Paris: Gallimard.
- Durkheim, E. (1995), *The Elementary Forms of Religious Life*, New York: Free Press.
- Ficshel, W. J. (1967), *Ibn Khaldun in Egypt*, Berkeley: University of California Press.
- Geertz, C. (1993), *The Interpretation of Cultures*, London: Fontana.
- Gellner, E. (1969), *Saints of Atlas*, London: Weidenfeld & Nicolson.
- Halliday F. (2003), *Islam and the Myth of Confrontation*, London, I. B. Tauris.
- Hasting, A. (1997), *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobsbawn, E. J. (1991), *Nation and Nationalism since 1780: Programme, Myth and Reality*, Cambridge: Canto.
- Ibn Khaldun, (1967), *The Muqaddimah: An Introduction to History*, London: Routledge & Kegan.
- Ibn Khaldun Society (1997), "Ibn Khaldun Society –common ground", *Trans-State Islam*, 3 (1): 23.
- Kurzman, C. (1998), "Introduction: Liberal Islam and its Islamic Context", in *Liberal Islam: A Sourcebook*, New York: Oxford University Press, 3-26.
- Lacoste, Y. (1984), *Ibn Khaldun*, London: Verso.
- Laroui, A. (1990), *Islam et Modernité*, Algiers: Editions Bouchene.
- Lawrence, B.B.(ed.) (1984), *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*, Leiden: E. J. Brill.
- McCrone, D. (1998), *The Sociology of Nationalism*, London: Routledge.
- Mouaquit, M. (1984), *Spirituel, temporel et processus idéologique de sécularisation et de laïcisation*, unpublished doctoral thesis, Université de Paris II.
- Nairn, T. (1981), *The Break-up of Britain: Crisis and Neo-nationalism*, London: Verso.
- Pipes, D. (2002), *In the Path of God: Islam and the Political Power*, New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers.
- Rosenthal, E.J. (1965), *Islam and the Modern National State*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Roy, O. (1997), "Dans le pays ou existe un espace politique, on peut intégrerles islamistes au jeu démocratique", *Le Monde*, 24.4.1997.
- Sadiki, L. (2003), "Saudi Arabia: re-reading religion and politics in the wake of September 11", in Akbarzadeh & Saeed (eds.), *Islam and Political Legitimacy*, London: Routledge Curzon, 29-49.

- Said, E. W. (1986), "Foucault and the imagination of the power", in D. C. Hoy (ed.), *Foucault: A Critical Reader*, Oxford and Cambridge, Mass.: Basil Blackwell, 149-55.
- Said, E. W. (1995), *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*, London, Penguin.
- Sardar, Z. (2003), "The Ethnical Connection: Christian and Muslim Relations in the Postmodern Age", in S. Inayatullah & G. Boxwell (eds.), *Islam, Postmodernism and other Futures*, London: Pluto Press.
- Smith, A. D. (1986), *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford: Blackwell.
- Smith, W. C. (1978), *The Meaning and End of Religion*, London: SPCK.
- Weber, M. (1930), *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*, London: Allen & Unwin.
- Wilson, B. (1966), *Religion in a Secular Society*, London: Watts.
- Wilson, B. (1982), *Religion in Sociological Perspective*, Oxford: Oxford University Press.

Todd D. NELSON (*) (Çev. Habibe G. MÜFTÜLER (**))

YAŞ VE YAŞLI AYRIMCILIĞI: KENDİ KORKULAN GELECEĞİMİZE KARŞI ÖNYARGILAR

On yıllardır araştırmacılar insanların başkalarını sosyal algıya göre nasıl da otomatik olarak sınıflandırdıklarını fark ettiler. Irk, cinsiyet ve yaş gibi bazı sınıflandırmalar o kadar otomatik ki, bunlar “ilkel kategoriler” şeklinde kavramlaştırılıyor.¹ Bu sınıflandırmayı yaparken de, bizler genellikle bu kategoriler hakkında kalıpyargılar geliştiriyoruz. Araştırmacılar ırkçılık ve cinsiyetçilik konusunda çok şey biliyorlar fakat -bununla karşılaştırıldığında- yaşla ilgili önyargılar ve kalıpyargılar hakkındaki bilgileri çok azdır. Bu sayıdaki makaleler gerontoloji, psikoloji, iletişim alanlarındaki ve yaşlı yetişkinlere karşı kalıpyargıların ve önyargıların kökenlerini ve bunların sonuçlarını anlamaya yönelik ilgili alanlardaki araştırmacıların mevcut ampirik ve teorik çalışmalarına dikkat çekmektedir. Bebek patlaması nüfusunun yaşlanmasıyla birlikte, özellikle de -toplumun kurumsallaşan yaş-yaşlı ayrımcılığından nasıl kurtulabileceğini ve yaşlılara saygıyı nasıl geliştirebileceğini anlamaya çalışan- araştırmacılar açısından bunun tam zamanıdır.²

Yolda yürürken insanlara şöyle bir bakar ve her bir bireyin bu üç boyuta göre mevcut otomatik sınıflandırmasını başlatırsınız: Irk, cinsiyet ve yaş. Bu sınıflandırma o kadar iyi öğrenilmiştir ve sosyal algının temelidir ki, araştırmacılar bu boyutlara “ilkel” ya da “otomatik” kategoriler diyorlar (Bargh, 1994; Brewer, 1988; Fiske ve Neuberg, 1990; Hamilton ve Sherman, 1994). Gerçekten de on yıllardır araştırmacılar bu otomatik ırk sınıflandırmasının izlenim oluşturmada-

ki etkisini kapsamlı bir şekilde araştırdılar (Dovidio ve Gaertner, 1986; Jones, 1997; Schuman, Steeh, Bobo ve Krysan, 1997). Irkçılığın araştırılması başlıca araştırma odağı olmuştur ve bu devam etmektedir (Nelson, 2002b; Plous, 2002; Schneider, 2004). Benzer şekilde, oldukça çok sayıda araştırma cinsiyetle ilgili önyargıları ortaya çikarmıştır (Swann, Langlois ve Gilbert, 1999). Fakat bunlarla karşılaştırıldığında, araştırmacılar yaşla ilgili önyargılara yani yaş-yaşlı ayrımcılığına çok az dikkat çekmişlerdir (Butler, 1969; Nelson, 2002a). Bu konuya bir örnek olarak, bu makaleyi yazmadan dakikalar önce benim gerçekleştirdiğim “PsychINFO” araştırması sonuçlarını ele alalım: “Irkçılık” araması 3.111 belgeye ve “cinsiyetçilik” araması 1.385 belgeye ulaşırken, “yaş-yaşlı ayrımcılığı” araması sadece 294 belge sağladı.

Sosyal algıya göre başkalarını sınıflandırdığımız bu üç önemli boyuttan birini araştırmacılar neden özellikle ihmal ettiler? Uygulamadaki bu dengesizlik birkaç faktörle açıklanabilir fakat bir sebep bu eşişsizliklerin çoğunu açıklığa kavuşturabilir. Bu ülkedeki yaş önyargısı toplumsal olarak en çok göz yumulan ve kurumsallaşmış önyargı şekillerinden biridir; öyle ki araştırmacılar bunu araştırılacak bir olgu olarak görmeme eğilimi gösterebilirler (Nelson, 2002a; Palmore, 1999). Örneğin doğum günü tebrik kartı endüstrisinin temeli, birinin bir yıl daha yaşlanmasının talihsizlik olduğunu belirten bir mesajdır. Dile getirilen şakalar ve nüktelerle toplum açıkça şunu söylemektedir: Yaşlanmak kötüdür. Yeni yapılan bir alan araştırması her yıl yaklaşık 90 milyon Amerikalı'nın yaşlanmanın fiziksel işaretlerini gizleyen ürünler aldığını ya da yöntemler uyguladığını göstermektedir (Ulusal Tüketiciler Birliği, 2004). Neden? Yaşlanmayı toplum neden olumsuz bir şey olarak görüyor?

Yaş ve Yaşlı Ayrımcılığının Kısa Tarihi

Yaş-yaşlı ayrımcılığının kurumsallaşmasının kökleri Birleşik Devletler'de yaşlı yetişkinlere yönelik -giderek artan- olumsuz tarzdaki görüşlere dayanmaktadır (ve diğer ülkelerde de daha az oranda, detaylı bir inceleme için bakınız: Ng, 2002). Birleşik Devletler'de yaşlı yetişkinler marjinalleşme ve kurumsallaşma eğilimi göstermekte; sorumlulukları, güçleri ve sonunda da onurları ellerinden alınmaktadır (Nelson, 2002a). Bu her zaman böyle değildi. Tarih öncesi toplumların ve tarım toplumlarının çoğunda, yaşlı insanlara genellikle çok hürmet edilirdi. Yaşlılar öğretmendi. Yaşları ve engin tecrübeleri nedeniyle bilge kişiler olarak saygı görürlerdi, halklarının tarihinin ve geleneklerinin koruyucularıydılar. Kutsal kitaplar zamanında, birisi 50 yıldan fazla yaşarsa, bu erkek ya da kadının Tanrı tarafından kutsal bir amaç için seçilmiş olduğuna inanılırdı (Branco ve Williamson, 1982). Fakat medeniyetteki iki önemli gelişmeyle birlikte, yaşlı insanlara yönelik tutumlar, belirgin şekilde değişmeye başladı. Birincisi, yazılı ba-

sının ortaya çıkması, yaşlıların statüsündeki bu temel değişimden sorumluydu (Branco ve Williamson, 1982). Bir kabilenin ya da toplumun kültürü, geleneği ve tarihi şimdi kitaplarda tüm detaylarıyla sayısız kereler tekrar edilebiliyordu. Köy tarihçilerindeki gibi, bir zamanlar yaşlıların sahip oldukları statü ve güç büyük oranda azaltıldı ve pek çok durumda da yok edildi.

Toplumda yaşlılara yönelik tutumlardaki değişime yön veren ikinci önemli gelişme endüstri devrimiydi (Stearns, 1986). Endüstri devrimi ailelerden büyük bir hareketlilik yani nerede iş varsa oraya gitmeyi talep ediyordu. Bu hareketli olma baskısı göz önünde bulundurulduğunda, geniş aile yapısı (hanehalkında büyükanne ve büyükbabaların olması) buna daha az uyum sağlıyordu. Yaşlı insanlar genç insanlar kadar hareketli değildi. Üstelik bu işler uzun süreli, zor ve kol gücüne dayalı olmaya yönelikti. Bu durumda bu işler daha genç ve güçlü işçilere daha çok uygundu. Bir mevkideki tecrübeye ise değişimlere ve değişen teknolojiye uyum sağlama yeteneği kadar değer verilmiyordu. Bu sıralarda tıpta çok büyük gelişmeler olmakta ve yaşam beklentisi belirgin şekilde artmaktaydı. Toplum bu yeni yaşlı yetişkin nüfusun çokluğuyla başetmeye hazır değildi. Toplum yaşlılığı olumsuz özelliklerle ilişkilendirmeye başladı ve yaşlı yetişkinler topluma katkısı olmayan ağır bir yük olarak görüldü (Branco ve Williamson, 1982). Toplumumuzdaki bu olumsuz tutumlar sürüp gitti ve aslında sadece arttı (Nelson, 2002a; Palmore, 1999). Günümüzde yaşlı insanlara -topluma hiçbir katkısı olmayan- ikinci sınıf vatandaş gibi davranılmaktadır. Yaş-yaşlı ayrımcılığına neden olan yaşlanmayla ilgili bu olumsuz tutumlar, sıradan bir yaşlı kişinin günlük yaşamında dolaylı şekilde kendini gösterme eğilimindedir.

Günlük Yaşamda Yaşlı Ayrımcılığının Belirtileri

Büyükklük Taslayan Dil

Paradoksal bir şekilde yaşlı insanlara yönelik olumlu tutumdaki kişiler, yaşlılarla genellikle -yaşlılarla ilgili olumsuz kalıpyargılara göre- iletişim kuruyor gibi görünmektedir. Araştırmacılar iki temel olumsuz iletişim şekli belirlediler: *Aşırı yardım ve bebek konuşması*. Aşırı yardımda genç bireyler yaşlılara karşı abartılı bir şekilde kibar olmakta, yaşlılarla daha yüksek sesle ve daha yavaş konuşmakta, tonlamayı abartmakta, sesinin perdesini yükseltmekte ve yaşlılarla basit cümlelerle konuşmaktadır (Giles, Fox, Harwood ve Williams, 1994). Bu, yaşlı insanların işleme problemleri olduğu, zekanın azaldığı ve bilişsel işlevin yavaşladığı şeklindeki kalıpyargılara dayanmaktadır (Kite ve Wagner, 2002). Aşırı yardım aynı zamanda yaşlı insanların ifade ettiği önemli düşüncelerin, endişelerin ve duyguların küçümsenmesiyle kendini göstermektedir (Grainger, Atkinson ve Coupland, 1990). Bir araştırmada, bir bakımevindeki bakıcıların basit ve kısa cümlelerle konuştukları ortaya çıktı (Kemper, 1994). Bakıcılar yaşlı yetişkinlerle

daha yavaş konuşuyor ve cümlelerini tekrar ediyorlardı. İlginçtir ki, bu kalıp bireyin bilişsel durumunun işlevine ya da fiziksel sağlığına göre değişmiyordu. Bu aşırı yardım edici konuşma tarzının nedeni sadece bireyin yaşı gibi görünüyordu. Yani bütün yaşlılara aynı şekilde davranılıyordu ki bu da, bu bakıcıların davranışını etkileyen olumsuz kalıpyargının güçlü etkisini göstermekteydi.

Küçümseyici aşırı yardım şeklinin daha olumsuz ise bebek konuşması diye kavramlaştırılmaktadır (Caporael, 1981). Bebek konuşması “yüksek ses perdesi ve abartılı tonlama ile birlikte ... basitleştirilen konuşma ifadesidir.” (Caporael ve Culbertson, 1986). Kavramın gösterdiği şekliyle insanlar bunu genellikle bebeklerle konuşurken kullanmaktadır (*ilk bebek konuşması* şeklinde kavramlaştırılır.). Fakat bu tonlama aynı zamanda evcil hayvanlarla, cansız nesnelere ve yetişkinlerle konuşurken de kullanılmaktadır (*ikinci bebek konuşması* şeklinde kavramlaştırılır.). Bu olguyla ilgili ilk deneylerden birinde Caporael (1981), yetişkinlere yöneltilen ikinci bebek konuşmasının içeriğini boşalttı ve genç yetişkinlerin bunu ilk bebek konuşmasından ayırt etmelerini sağlamaya çalıştı. Katılımcılar bu iki bebek konuşması şeklini birbirinden ayırmayı başaramadılar. Bu da şunu göstermektedir ki, ikinci bebek konuşmasını ilk bebek konuşmasından ayıran tek şey içeriktir. Abartılı ses tonu, basitleştirilen konuşma ve konuşmada yüksek ses perdesi gerçekten belirleyicidir. Yaşlı insanlar bu davranış şekline nasıl cevap veriyorlar? Bunun delilleri karışıktır. Bazı veriler göstermektedir ki (Edwards ve Noller, 1993; O’Connor ve Rigby, 1996), bazı yaşlı insanlar bu konuşmaya yönelik olumlu tutuma sahiptir ve aslında daha sık bebek konuşması yapıldığında kendilerini daha iyi hissetmektedirler. Başka bir araştırma yaşlı insanların bebek konuşmasından alındıklarını ve kendileriyle bu şekilde konuşan insanları olumsuz bir şekilde değerlendirdiklerini göstermektedir (Ryan, Hamilton ve See, 1994). Caporael, Lukaszewski ve Culbertson (1983), düşük işlevsel yetenekleri olan yaşlı kişilerin ikinci bebek konuşmasını diğer konuşma şekillerine tercih ettiklerini buldular. Çünkü bu, sakinleştirici ve destekleyici özellik gösteriyordu. Bu ilginçtir çünkü daha yüksek bilişsel ve sosyal işlevleri olan yaşlılar, ikinci bebek konuşmasını saygısız, küçümseyici ve onur kırıcı bulmaktadır (Giles, vd. 1994). Bu özelliklere ilaveten, ikinci bebek konuşması yaş-yaşlı ayrımcıdır ve hakaret edicidir çünkü bu, bağımlı ilişkiyi çağrıştırmaktadır (Örneğin ikinci bebek konuşmasının hedefindeki kişi aslında konuşmacıya bağımlıdır. Caporael ve Culbertson, 1986). Bu konuşma şeklinin kullanılması bütün yaşlı insanların bilişsel yeteneklerinde eksiklik olduğu ve dolayısıyla daha yavaş ve basit seviyede özel iletişime ihtiyaçları olduğu şeklindeki kalıpyargıyla alakalı görünmektedir. Kültürler arası bir araştırma da ilk ve ikinci bebek konuşmasının her ikisinin de evrensel gibi görüldüğünü, modern endüstrileşmiş şehirlerdeki gibi yazı öncesi küçük toplumlarda da gerçekleştiğini göstermektedir (Caporael ve Culbertson, 1986).

Yaşlılara Yönelik Sahte-Olumlu Tutumların Etkileri

Arluke ve Levin'e (1984) göre, çocuk gibi davranma kendi kendini gerçekleştiren kehanete dönüşmekte; yaşlı insanlar artık bağımsız ve yetişkinleri destekleyen bir kişi olmadıklarına inanmaya ve bunu kabul etmeye başlamaktadır (Yaşlılar pasif ve bağımlı rolü üstlenmelidir. Butler, Lewis ve Sunderland, 1991). Böyle bir rolün kabul edilmesi ve (kişiye toplumun faydalı ve değerli bir üyesi olduğu hissini uyandıran) özsaygının kaybedilmesi, erkek ya da kadın yaşlı bireyin hayatında aşama aşama gerçekleşmekte, bu erkek ya da kadın sürekli olarak hem dolaylı şekilde hem pek de dolaylı olmayan şekilde toplumun yaşlılara çocuk gibi davranmasına maruz kalmaktadır (Ansello, 1978; Rodin ve Langer, 1980). Yaşlı insanlar yaşla ilgili bu mitlere ve kalıpyargılara inanmaya ve ona göre davranmaya başladığında, bu daha sonra bu gibi kalıpyargıların sürdürülmesini ve yaşlılara öyle davranılmasını güçlendirmektedir (Grant, 1996).

Birinin "yaşlı" olduğunu başkalarından duymasının birikimli etkisi sonunda -temelde kendi kendini gerçekleştiren kehanet etkisi aracılığıyla- yaşlı bireyde "daha yaşlı" davranışa ve "daha yaşlı benlik imgesine" neden olmaktadır. Bir dizi araştırmada Giles ve meslektaşları, aşırı yardım alan yaşlı yetişkin hedef grubunun konuştukları, davrandıkları, hareket ettikleri ve düşündükleri "anlık yaşta" göründüklerini (bağımsız oranlarda); yani bunların (aşırı yardım almayan) kontrol grubu katılımcılardan daha yaşlı gibi göründüklerini buldular (Giles vd. 1994; Giles, Fox ve Smith, 1993). Harris, Moniz, Sowards ve Krane (1994) şunu rapor ettiler: Üniversite öğrencileri (başka bir odadaki) yaşlı bir kişiye öğretici video hazırladıklarına inandıklarında, açıkça daha kaygılıydılar, olumsuz etki ve geri çekilme belirtileri gösterdiler. Bu video kaydını seyreden öğrenciler çok az soruyu doğru bir şekilde cevapladılar, öğretmene verdikleri puanlar daha az olumluydu ve kendi performansları hakkında da kendilerini daha kötü hissettiler. Bu veriler "yaşlı bir hedef kişiye yönelik kaygı ve olumsuz beklentilerin bu hedef kişinin de kaygı hissetmesine, (kişinin kendisi ve etkileşimde bulunduğu genç kişi hakkında) genelleştirilmiş olumsuz etkiye neden olduğu ve sonuçta performans eksiklikleri yüzünden acı çektiği" şeklindeki görüşe dolaylı olarak delil sunmaktadır.

Yardımcı Mesleklerde Yaşlı Ayrımcılığı

İnsan yaşlılar hakkındaki kalıpyargılara ve yaşlılara karşı önyargılara inanma ihtimali en az olan bir kişi varsa, bunların mesleği yaşlı insanlara yardım olan kişiler olacağını düşünebilir. Ne yazık ki araştırma danışmanların, eğitimcilerin ve diğer sağlık profesyonellerinin yaşlı insanlara karşı -aynen diğer bireyler gibi- önyargılı olabildiğini göstermektedir (Pasupathi ve Lockenhoff, 2002; Troll ve Schlossberg, 1971). Örneğin Reyes-Ortiz (1997), pek çok doktorun yaşlı hasta-

larına yönelik olumsuz ya da önyargılı görüşe sahip olduğunu öne sürdü. Özellikle yaşlı hastalar doktorlar tarafından genellikle ‘iç karartıcı, bunamış, tedavi edilemeyen ya da sert biri’ olarak görülmektedir (s.831). Yaşlı insanların bilişsel veya fiziksel sınırlılıklarıyla karşılaştıklarında doktorlar sinirlenebilir veya engelleme hissine ve belki de tedavinin boşuna olduğu hissine kapılabilirler (Wilkinson ve Ferraro, 2002). Levenson (1981) “tıp öğrencilerinin tutumlarının yaşlı insanlara karşı önyargıyı yansıttığını ve sadece ırkçı önyargıların bunu aştığını” öne sürmektedir (s.161). Tıbbi eğitim müfredatında geriatri bölümüne çok az önem vererek, tıp topluluğunun hastaların tedavisinde doktorları kesinlikle yaşlı önyargılarıyla eğittiğini belirtmektedir. Levenson ayrıca tıbbi eğitimde, tıp öğrencilerinin yaşlı insanların tedavisine belirgin bir seviyede ilgisizlik ya da hatta küçümsemeyle yaklaşmayı öğrendiklerini iddia etmektedir. Levenson’a göre, doktorlar bunu çok sık düşünmektedir çünkü yaşlılık durdurulamaz; yaşlılığa eşlik eden hastalıklar önemli değildir çünkü bu hastalıklar yaşlanma sürecinin doğal bir parçası olarak görülmektedir.

İlginçtir ki, sürekli fiziksel ve bilişsel gerileme durumu şeklindeki yaşlanma mitinin sürdürülmesi; hastalıktan korunma yerine hastalık yönetimine odaklanan devamlı tedaviye yönelmektedir. Yaşlanmayla birlikte pek çok “sıradan” hastalık sürecinin (Örneğin osteoporoz, diyabet, tansiyon) değişebildiğini ve ön etkenlere dikkatin toplandığını gösteren çok sayıda delil vardır (Grant, 1996). Gerçekten de, yaşlıların bilişsel ve fiziksel eksiklikleri olduğu beklentisi, yaşlı bireyi özsaygı ve performans açısından güçsüzleştirici olabilir. Avorn ve Langer (1982) araştırmalarında bakımevinde kalanların yap-boz oyununa yardım edildiğinde ve buna karşı basitçe cesaretlendirildiklerinde, kendilerinin daha az yetenekli olduğuna inanarak, bu görevi “daha zor” diye puanladıklarını ve bu bulmacadaki performanslarının da çok daha kötü olduğunu ortaya koydular.

Psikologların yaşlı insanları tedavi şekli hem kalıpyargıların delillerini hem de yaş-yaşlı ayrımcı bakış açılarını göstermektedir. Sıra yaşlı danışana gelince -belki de terapistlerin yaşlı insanlar hakkında sahip olabilecekleri birçok yaygın kalıpyargı nedeniyle- pek çok terapist Kastenbaum’un (1964) “isteksiz terapist” dediğindedir (Örneğin yaşlılar çok konuşmaz ya da çok fazla konuşurlar. Garfinkel, 1975). Aynı septomlar mevcut olduğunda bile, yaşlı insanlara psikiyatrik değerlendirme önerilme ihtimali genç danışanlara göre çok daha azdır (Hillerbrand ve Shaw, 1990). Bazı deliller bunun bazı terapistlerin “yaşlı hastaların problemlerini -genç hastalar tarafından benzer endişeler dile getirildiğindeki kadar- ciddi ya da önemli bulmayan” görüşe dayalı olabileceğini öne sürmektedir (Ivey, Wieling ve Harris, 2000). Ford ve Sbordonne (1980) -yaşlı danışanların hastalığını yetersiz öntanı ihtimali göstergesi olarak- psikiyatristlerin depresyon tedavisinde psikoterapi yerine ilaç tedavisini tavsiye ettiklerini ortaya çıkardılar. 350 Psikiyatristle yapılan bir alan araştırmasında Ray, Raciti ve Ford (1985)

yaşlı hastalara yönelik en olumsuz görüşlere kadınların ve psikoanalitik oryantasyondakilerin sahip olduğunu buldular. Gatz ve Pearson (1988) belki bunun “profesyonel yaşlı ayrımcılığını” göstermeyebileceğini ancak (ayrımcı olmama çabasıyla) yaşlı danışanların yeterliklerini abartma ve başarısızlıklarını mazur görme eğilimini gösterdiğini öne sürmektedir. Bununla birlikte, ortada bu spekülasyonu destekleyecek ve ilgi uyandıracak delil eksikliği bulunmaktadır. Yaşlı insanlara yönelik psikolojik hizmetlerde yaşlı ayrımcılığıyla ilgili karmaşık deliller ve metodolojik problemler nedeniyle [Örneğin Dye (1978), depresyon tanılarında hiçbir yaşlı ayrımcılığı bulmadı.], ruhsal sağlık profesyonelleri arasında böyle güçlü yaş-yaşlı ayrımcı önyargılar olup olmadığı da net değildir. Yine de durum şöyle olabilir; normal yaşlanma süreçleri hakkındaki yanlış anlamalardan terapistlerin daha çok etkilenmesi mümkündür. Şöyle ki örneğin bu yaş-yaşlı ayrımcı düşünce, klinik eğitiminde yaşlanma sürecinin normal ve anormal yönlerinin anlaşılmasına yönelik vurgunun artmasıyla alakalı olabilir (Gatz ve Pearson, 1988).

Psikolog terapistler arasındaki yaş-yaşlı ayrımcılığı konusundaki karışık veriler bazı araştırmacıları şu sonuca ulaştırdı: Psikolojik hizmetlerin verilmesinde gözlenen önyargılar yaş-yaşlı ayrımcılığını değil fakat *sağlıkçılığı* gösteriyordu (fiziksel sağlığı kötü olan bireyler hakkındaki kalıpyargılar. Gekoski ve Knox, 1990; James ve Haley, 1995). Doktora seviyesindeki psikologlarla yapılan ulusal alan araştırmasında James ve Haley (1995) psikologların yaşlı bireylerin psikolojik tahmini öntanısında, aynı septomların bulunduğu daha genç danışanlardan daha kötü puanlar vermeyi sürdürdüklerini buldular. Aynı zamanda yazarlar kişiler arası puanlarda, psikologların fiziksel sağlığı kötü olan bireylere sağlık problemi olmayanlardan daha kötü puanlar verdiklerini ortaya çıkardılar. Üniversite öğrencilerinin puanlamalarıyla yapılan benzer bir düzenlemede Gekoski ve Knox (1990), kişilik ölçümlerinde sadece sağlığı kötü kişilerin olumsuz şekilde puanlandığını buldular. Fakat bu yine de bir problemdir çünkü nedeni açıklanmıyor. Örneğin sağlığı kötü insanların kişilik boyutunda neden kötü puanlanması gerektiğinin bir açıklaması yoktur (Örneğin içedönük-dışadönük). Yaşlı yetişkinler sık sık sağlık problemleri yaşadığından bu, herhangi bir ruhsal sağlık probleminin bulunması ve yaygınlığı konusundaki psikolog önyargısı olabilir (Grant, 1996; James ve Haley, 1995). Grant tıbbi ve psikolojik sağlık bakım tedavisi sağlayanlar arasındaki yaş önyargılarının (ve sağlıkçılığın) temel özelliklerinin değiştirilebilmesi için çeşitli yöntemlerden bahsetmektedir. Profesyonellerin şunlara ihtiyacı vardır:

a. Profesyoneller yaşlı insanlara yönelik kendi tutumlarını sürekli değerlendirmeli

b. Nerede ortaya çıkarsa çıksın, yaş-yaşlı ayrımcılığıyla ve sağlıkçılıkla mücadele edilmeli

c. Hastanelerde geriatri programları ve ruhsal sağlık uygulamaları kurum-sallaşmalı

d. Profesyoneller sağlıkçılık ve yaş-yaşlı ayrımcılığı konusunda eksiksiz bilgilendirilmeli, aynı zamanda insanoğluna yaşlanınca ne olduğu konusunda derin bilgi sahibi olmalı ve tüm bunlar eğitimlere dahil edilmeli.

Yaşlı İstismarı

Yaş-yaşlı ayrımcı davranışa yönlendiren olumsuz tutumlar, algılayan açısından -yaşlı yetişkinlerin insanlığının ve refahının genç yetişkinlerden daha az önemli görülmesini de kolaylaştırmaktadır. Aslında yaş-yaşlı ayrımcılığı belki gerçekten de, bazı genç yetişkinleri yaşlı yetişkinleri ihmal ve suistimal etmeye ya da istismar etmeye yönelten yardımcı bir etkidir (Quinn ve Tomita, 1986). Yaşlı yetişkinlere kötü davranılması giderek artan ve yaygınlaşan önemli bir problem olmaya başladı; öyle ki son zamanlarda (Örneğin son 20 yıl içinde) araştırmacıların da dikkatini çekmektedir (Hirsch ve Vollhardt, 2002). Yaşlı yetişkinlerin istismar edilebileceği (ve istismar edildiği) pek çok farklı yöntem vardır. Bu istismar bakıcının ihmali, açıkça şiddet uygulama, dolandırma ya da suistimal şeklinde olabilir. Bu istismar şeklinin yeterince rapor edilmemesinin bir nedeni, doktorların diğer ev içi şiddet şekillerine alışkın oldukları kadar, bu probleme pek alışık olmamasıdır. Jones, Veenstra, Seamon ve Krohmer (1997) Amerikan acil servis doktorları ile bir alan araştırması yaptılar. Katılımcıların %63'ü eş istismarı ve % 87'si çocuk istismarı konusunda eğitim alırken, sadece %25'inin yaşlı istismarı konusunda eğitim aldığını ortaya çıkardılar. Yaşlı istismarı oranının genellikle az tahmin edilmesinin diğer bir nedeni, istismara uğrayan yaşlı kurbanların -istismarcı tarafından intikam alınması korkusuyla- genellikle bu istismarın ortaya çıkmasından korkmasıdır (Quinn ve Tomita, 1986; Steinmetz, 1983). Yaşlı istismarı sadece Amerikan olgusu değildir. Araştırmacılar Puerto Rico'da (Sanchez, 1999) ve Japonya'da (Tomita, 1999) yaşlı istismarının belirgin şekilde arttığını buldular. Özellikle Japonya'da bu problem yaygın bir şekilde ve büyük oranda rapor edilmiyor. Çünkü bu kültür yaşlıları sessizce acıya katlanmaya yöneltiyor ve yaşlılar kendilerine kötü davranılmasının istismar olarak sınıflandırıldığının çoğu zaman farkında değiller (Tomita, 1999). Pek çok yaşlı yetişkini etkileyen ve giderek artan bu problemin vaka oranının daha iyi anlaşılmasına, çeşitli istismar şekillerini arttıran etkenlere, başarılı bir şekilde bu probleme dikkat çeken koruma ve tedavi modellerine yönelik çok daha fazla ampirik ilgiye gereksinim duyulmaktadır.

Teorik Bakış Açıları

Araştırmacılar belli bir toplumda yaş-yaşlı ayrımcılığının kökenini açıklayan çeşitli farklı görüşler öne sürdüler. Bu konuyla ilgili en çok dikkat çeken iki yakla-

şım yaş önyargılarının ortaya çıkışının ve sürdürülmesinin anlaşılmasında umut vaat etmektedir.

İşlevsel Bakış Açısı

Bu yaklaşıma göre yaşlı yetişkinlere yönelik olumsuz tutumlar önyargılı birey açısından benlik koruyucu işleve hizmet etmektedir (Snyder ve Meine, 1994). Yani bu kalıpyargılar daha genç insanların yaşlılığın benliği tehdit eden yönlerini yalanlamasına yardım eder (Örneğin kişinin güçsüzleşeceği ve sonunda öleceği). Edwards ve Wetzler (1998) bu görüşü destekleyen deliller buldular. Bu veriler gösterdi ki, insanlar kendi benliklerine tehdit simgesi olan başkalarıyla karşılaştıklarında; bu tehdit eden kişiye yönelik algıları ve davranışları daha olumsuz olma eğilimindedir. Bunu yaparak belki de genç katılımcılar, bu yaşlı insanları gelecekteki kendi grupları olarak görmeleriyle alakalı kaygıyı azaltabilmektedir.

Korku Yönetimi

Korku Yönetimi Teorisi kültür ve dinin dünyaya düzen ve anlam katan oluşumlar olduğunu öne sürmektedir ve bu, insanın kendi ölümlülüğüyle ve varoluşun kaotik görünen doğasıyla ilgili korkutucu düşüncelerden korumaktadır (TMT / KYT; Greenberg, Pyszczynski ve Solomon, 1986; Solomon, Greenberg ve Pyszczynski, 1991). Biz büyüdükçe şunu öğreniyoruz; iyi olmak korunmuş olmaktır (ebeveyn onayı ve koruması). Dolayısıyla özsaygı kaygıyı azaltan tampona dönüşmekte ve böylece insanların kendi ölümlülüklerini yalanlamalarına yardım etmektedir. Yaşlı insanları ölümle ilişkilendirme eğilimi nedeniyle, belki de genç insanlar kendilerini yaşlılardan uzaklaştıran yaş-yaşlı ayrımcı tutum ve davranışlara uyum sağlıyor olabilirler. Buna yaşlı insanları kendi durumlarıyla ilgili olarak suçlama da dahil olabilir (Örneğin yaşlanmanın dış belirtileri). Böyle yapmak genç kişinin -kendilerinin de sonunda bu dış grubun bir parçası olacakları gerçeğini- yalanlamasına izin verebilir. Korku Yönetimi Teorisi yaş-yaşlı ayrımcılığına etkileyici ve faydalı bir bakış açısı sunmaktadır. Ayrıca yaş önyargılarını anlamamız için bu teorinin uygulanması da çok daha fazla araştırmayı gerektirmektedir (Greenberg, Schimel ve Martens, 2002).

Bu Sayının Düzenlenmesi

Derginin bu sayısı üç bölüme ayrılmaktadır. İlk grup makaleler toplumda yaş önyargılarının kökenine ve sürdürülmesine katkı sağlayan etkenlere odaklanmaktadır. İkinci bölüm bu önyargının hedefi olan yaşlıların bakış açısından, yaşlı ayrımcılığı tecrübeleri hakkındaki makalelere dikkat çekmektedir. Son olarak yaş-yaşlı ayrımcılığı bir grup teorik makalede incelenmektedir.

Yaş-Yaşlı Ayrımcılığının Temelleri

Martens, Goldenberg ve Greenberg (Bkz. Bu sayı) tarafından yazılan ilk makale -yaş önyargılarının kökenini anlamaya yönelik olarak- Korku Yönetimi Teorisi'nin başarılı uygulamalarını tartışmaktadır. Martens ve meslektaşları (bazı verilerle desteklenen) ilgi çekici bir iddia ortaya atmaktadır: Kendi ölümlülüğümüzle ilgili düşüncelerimiz (ölüm korkumuzla bağlantılı olarak) yoğun kaygı duygularını harekete geçirmekte ve böylece bize kendi ölümlülüğümüzü hatırlatan herşeyden (ya da herkesten / her gruptan) kendimizi uzaklaştırmaya çalışmaktayız. Böyle yaparak, durumu algılayan genç (erkek ya da kadın) böyle bir kaderin kendi geleceği olmadığına kendini inandırmakta ve dolayısıyla kaygıyı yatıştırılmaktadır.

Yaşlı ve genç yetişkinlere yönelik tutumlarla ilgili son önemli meta analiz 14 yılı aşkın süre önce yayınlandı (Kite ve Johnson, 1988). O zamandan beri analiz teknikleri ve sorulan sorular her geçen gün daha da karmaşıklaştı. Bir sonraki makalede Kite, Stockdale, Whitley ve Johnson (Bkz. Bu sayı) 232 araştırmaya dayalı yeni bir meta analiz sonuçlarını -Kite ve Johnson'un 43 araştırmasıyla karşılaştırarak- açıklamaktadır. Yine Kite ve meslektaşları daha sonra bu tutumun birbirinden ayrı parçalarını (değerlendirme, kalıpyargılar, yeterlik) inceleseler de bir sonuca ulaşamadılar. Bu kişilerin meta analiz sonuçları şunu göstermektedir ki, gerçekten de insanlar yaşlı yetişkinleri genç hedeflerden daha olumsuz bir şekilde değerlendirmektedir. İlginç bir şekilde, Kite ve diğerleri yaşlı yetişkinlerin genç insanlardan daha fazla yaş-yaşlı ayrımcı olduğunu buldular. Ayrıca yaşla birlikte hedef kişinin cinsiyeti de değerlendirildiğinde, veriler kompleks bir resim sunmaktadır. Bu sonuçlar araştırmacılara genç ve yaşlı yetişkinlerin her bir yaş grubu hakkındaki tutumlarını anlamamızla ilgili son durumun daha net bir resmini sunmaktadır.

Cuddy, Norton ve Fiske (Bkz. Bu sayı) kendi geliştirdikleri kalıpyargı içerik modeline dayalı verileri tartışmaktadır (Fiske, Cuddy, Glick ve Xu, 2002). Bu model insanların samimiyet ve yeterlik boyutlarına göre başkalarını kalıpyargılara soktuğunu iddia etmektedir. Cuddy ve Fiske (2002) Birleşik Devletler'de yaşlı yetişkinlerin samimi fakat yetersiz olarak algılandığını gösterdiler. Derginin bu sayısında Cuddy, Norton ve Fiske altı ülkenin kültürler arası araştırmasında bu kavramsallaştırmanın yaygınlığını incelediler. Araştırma sonuçları samimi / yetersiz kalıpyargısı şeklindeki görüşün oldukça evrensel olduğunu, bireyselci ve toplulukçu kültürler arasında bir fark görülmediğini kanıtlamaktadır. Cuddy ve diğerleri aynı zamanda bu kalıpyargının tesadüfi ayrımcılıkla sonuçlandığını gösterdiler (yaşlı insanlara bazen yardım edilmekte, bazen de yaşlılar önemsenmemektedir.). Son olarak Cuddy ve meslektaşları yaşlı insanların yeterliği algısını arttırmak için düzenlenen iki deneyin sonuçlarını tartışmakta ve bu gibi uyarlamaların esasında başarısız olduğunu göstermektedir. Cuddy ve diğerle-

ri yaşlılarla ilgili kalıpyargıların öncelikle sanılandan daha güçlü olduğunu öne sürmekte ve araştırmacılara ileride yaşlı insanlara yönelik bu kültürler arası ve ısrarla sürdürülen olumsuz tutumun doğasını keşfetmeye yönelik özel bir tartışma başlatmaktadır. Gelecekte bizler bunun gibi araştırmalarla yaş-yaşlı ayrımcılığını azaltmanın yollarını bulmaya yaklaşabiliriz.

Yaşlı Ayrımcılığı Tecrübesi

Pek çok önyargı araştırması gibi yaş-yaşlı ayrımcılığıyla ilgili araştırmalar da algılayıcı yaşlı yetişkinlere karşı önyargılı tutumlar geliştirmeye yönelten etkenleri anlamaya odaklanma eğilimindedir. Bu, sağduyu kavramı sonucunda ortaya çıkmaktadır ki, eğer önyargı algılayıcıdan kaynaklanan bir problemse, öyleyse bunu anlamaya ve bu önyargıyı azaltmanın ya da yok etmenin bir yolunu bulmaya yönelik çabalar da algılayıcıya odaklanmalıdır. Bununla birlikte önyargıya maruz kalanların, kendi kalıpyargılı durumlarından nasıl etkilendiklerini anlamaya ise -diğerleriyle karşılaştırıldığında- çok az dikkat çekilmektedir. Ancak son zamanlarda bu bir dizi araştırmanın vurgusu değişmektedir [Bkz. Swim ve Stangor'un (1998) mükemmel sayısı]. Araştırmacılar yaşlı yetişkinlerin yaşlı ayrımcılığını nasıl algıladıkları hakkında çok az şey bilmektedir. Nussbaum ve meslektaşları (Bkz. Bu sayı) yaşlı ayrımcı iletişim ve dilin yaşlı kişi üzerindeki ve yaşlı bireyin başkalarıyla ilişkilerindeki belirgin etkisiyle ilgili mevcut teori ve verileri tartışmaktadır. Nussbaum ve diğerleri aynı zamanda böyle bir yaşlı ayrımcılığının erkek ya da kadın yaşlı kişinin iş çevresinde nasıl zararlı sonuçları olabileceğine dikkat çekmektedir. Yaşlı ayrımcı dilin yaşlı kişi üzerindeki zararlı etkileriyle ilgili literatüre rağmen, sağlık bakım bağlamında yaşlı ayrımcılığının nasıl yayıldığını anlamak için buna daha fazla dikkat çekilmesi gerekir. Nussbaum ve meslektaşlarının bu makalesi, ihtiyaç duyulan bu konuya daha fazla odaklanılmasını sağlamakta ve sağlık bakım çalışanları arasındaki yaşlı ayrımcı tutumların yaşlı hastanın bakımı üzerindeki yıkıcı sonuçlarına dikkat çekmektedir.

Araştırmacılar televizyon gösterilerinde yaşlı ayrımcılığının yaygınlığını belgelediler (Örneğin Bell, 1992). Emekliler serbest zamanlarının çoğunu TV seyrederek geçirme eğiliminde olduklarından (Davis ve Davis, 1985); Donlon, Ashman ve Levy (Bkz. Bu sayı) yaşlı bir kişi ne kadar çok yaşlıların bu olumsuz tasvirine maruz kalırsa, bu erkek ya da kadının yaşlanma konusunda o kadar olumsuz bir görüş geliştireceğini öne sürdüler. Danlon ve diğerleri aynı zamanda yaşlı yetişkinleri -seyrettikleri her bir programda bulunan yaşlı ayrımcılığı hakkında- eleştirel düşünmeye cesaretlendirmek için bir müdahale tasarladılar. Müdahale durumundaki yaşlı yetişkinlerin kendileriyle ve diğer yaşlı yetişkinlerle ilgili yaşlı ayrımcı görüşleri "benimseme" ihtimali daha azdı. Araştırmanın

sonuçları hipotezlerini doğrulamaktaydı ve yaşlı yetişkinlerin yaşam kalitesini geliştirmede bu gibi müdahalelerin önemine dikkat çekmekteydi.

Farklı yaş gruplarının nasıl algılandığıyla ilgili bir araştırma, yaşlıların ve gençlerin orta yaştaki insanlardan daha fazla kalıpyargılarla ve daha az güçle birlikte algılandığını göstermektedir (Nelson, 2002b). Garstka, Hummert ve Branscombe (Bkz. Bu sayı) makalelerinde, her bir grubun -yetersiz ekonomik kaynaklar için rekabetini- bilişsel olarak ifade şeklinin yaş ayrımcılığı algısını etkileyebileceği hipotezini kurdular. Garstka ve diğerleri yaptıkları deneyde gerçekten de, rekabetin farklı ifade şekillerinin (ekonomik statü ve bu statünün meşruiyeti açısından; haklı ya da haksız) yaş ayrımcılığının algılanma şeklini etkilediğini buldular. Kendi gruplarına karşı özellikle yaşlılar ve gençler, orta yaştaki insanların algıladığından daha fazla yaş ayrımcılığı algılamaktadır. İlginç bir şekilde orta yaş grubunun ekonomik avantajı meşru olmayan şekilde tasvir edildiğinde, orta yaştaki katılımcılar (genç ve yaşlı insanlara karşı) daha fazla yaşlı ayrımcılığı algıladılar. Garstka ve diğerleri orta yaş grubu açısından bunun, yaş grupları arasındaki eşitsizliği azaltmak için nasıl bir yöntem olabileceğini tartışmaktadır.

Teorik Bakış Açıları

Bu son bölüm yaş-yaşlı ayrımcılığı konusuna daha geniş bakış açısıyla yaklaşmakta ve şu problemleri incelemektedir:Araştırmacıların yaş kavramsallaştırma şekli ve kategoriler arasında nasıl karşılaştırmalar yaptıkları (Bytheway, Bkz. Bu sayı), bireysel yaş-yaşlı ayrımcılığı ile toplumsal kurumsallaşmış yaş-yaşlı ayrımcılığı arasındaki bağlantılar (Hagestad ve Uhlenberg, Bkz. Bu sayı), çoğu yaşlı yetişkinin mutlu ve hayatından memnun bir şekilde yaşaması ile yaşlanma hakkındaki olumsuz kalıpyargılar arasındaki açık çelişki (Sneed ve Whitbourne, Bkz. Bu sayı).

Toplumun çeşitli yaşlardaki insanların davranışlarıyla ilgili belli beklentileri sürdürme şekli yaş ayrımcıdır (bazen buna “toplumsal saat” ya da “yaş katmanları” denir.). Çünkü insanları genç insanlar ve yaşlı insanlar, “biz ve onlar” diye ayırmaktadır. Hagestad ve Uhlenberg tarafından öne sürülen bu iddiaya göre, şu durum ön gerçek olarak kabul edilir; yaş katmanları kurumsallaşması o kadar mükemmeldir ki, kültürün ve toplumun tüm yönlerine yayılır ve bu yaş gruplarının tamamen ayrılması, yaş-yaşlı ayrımcılığının kökenine bereketli bir zemin hazırlar. Bu yazarlar daha sonra ilgi çekici bir durum oluşturmaktadır; mikro seviyede yaşlı ayrımcılığı örnek olayları (yaşlı bireylere karşı önyargılar) ayrımcılığa yöneltmekte ve bu da toplumsal seviyede, makro seviyede yaşlı ayrımcılığına yöneltmektedir. Hagestad ve Uhlenberg’in iddiasına göre, bu bağlantıyı kırmak için ihtiyaç duyulan şey “mezo (orta)” seviyede ara bağlantı-

ları anlamaktır. Onların makaleleri -bu bağlantıların keşfedilmesiyle birlikte- bu farklı seviyelerde yaş-yaşlı ayrımcılığının işleyişini kavramamızı sağlamaktadır.

Bytheway de makalesinde bizim yaş-yaşlı ayrımcılığıyla ilgili son kavramsal-laştırmamızın yaşa-özel kategoriler olduğu varsayımına dayandığına dikkat çekmektedir. Cinsiyetçilik ve ırkçılık hakkındaki görüşlere (daha çok sınıflandırma) göre şekillenen bu varsayım, gerontolojide ve araştırmacıların ve siyasetçilerin yaşlı yetişkinlerle ilgili düşünce şeklinde müthiş etkili oldu. Bytheway (araştırma verileriyle birlikte) ilgi çekici bir iddia ortaya atmaktadır; araştırmacıların -basit yaş kategorilerine değil de, “yaş eşitsizliklerine” ve her bir kişinin özel yaşlanma tecrübesine dayanan- farklı bir bakış açısını benimsemeleri gerekir.

Sneed ve Whitbourne şunu ortaya koymaktadır: Hedef yönelimli olma eğilimindeki önceki yaşam boyu gelişim modelleri, yaşlı yetişkinlere bu yaş-yaşlı ayrımcı görüşü yansıtma eğilimindedir. Çünkü bu modeller yaşlı yetişkinlerin esasında çevrelerini belirgin bir şekilde etkilemeyi başaramadıklarını varsaymaktadır. Sneed ve Whitbourne erkek ya da kadın sonraki yaşamı boyunca bireyin gelişimini yansıtan en uygun teorinin Whitbourne’nun Benlik Gelişimi Teorisi olduğunu iddia etmekte ve yazarlar bu iddiayı destekleyen veriler sunmaktadır. Araştırmacılar önceki (hedef yönelimli) çoğu gelişim modelinde kendiliğinden bulunan yaş-yaşlı ayrımcı kalıpyargılardan -ancak dinamik bir süreç modelinin gelişimini önemseyerek, kimlik özümsemesi ve uyumu istikrarla birleştirerek- en iyi şekilde korunabilirler.

Son söz olacak bir makalede Giles ve Reid (Bkz. Bu sayı) araştırma literatüründeki eksiklikleri belirlemek için mevcut makale birikiminden yararlanmakta ve yaş-yaşlı ayrımcılığı konusunda gelecekteki araştırmalar açısından faydalı olacak yeni yönelimlerden bahsetmektedir.

Sonuç

Yaşlı yetişkinlerin yaşamında yaş önyargılarının geniş kapsamlı etkisini yeni yeni anlamaya başlamaktayız ve yaş-yaşlı ayrımcılığı konusunda ikna etmek için çok daha fazla ampirik ilgiye gereksinim duyulmaktadır. Yaş önyargılarını arttıran pek çok kompleks faktöre kapsamlı bir şekilde dikkat çekmek, bu sayının alanını aşsa da (Eleştiriler için bakınız: Kiteve Wagner, 2002; Nelson, 2002b; Palmore, 1999); bu sayıya yazı gönderen saygın kişiler, yaşlı yetişkinlere karşı önyargılarla ilgili son araştırmalara ışık tutacaktır. Ayrıca böyle yaparak bu önemli konunun sosyal bilimcilerin araştırma gündeminde öne çıkarılmasına yardımcı olacaklardır. Birleşik Devletler Nüfus Bürosu (2000), 2030 yılına kadar 65 yaş üstü insanların sayısının iki katına çıkacağını tahmin etmektedir. 2009 yılı civarında “bebek patlaması” nüfusunun ilk dalgası emeklilik yaşına ulaşacak ve bundan sonraki 20 yılda Birleşik Devletler nüfusunda eşi benzeri görülmemiş

bir değişim yaşanacaktır. Öyle ki bazıları bunu “Amerika’nın grileşmesi” şeklinde kavramlaştırmaktadır. Bebek patlaması kuşağı “emekli vatandaşlar” olduğunda, toplum kendi görünümündeki bu müthiş dönüşüme uyum sağlamaya hazır olmalıdır. Dolayısıyla bu sayının amacı yaş-yaşlı ayrımcılığının nedenleri ve sonuçları ile ilgili şimdiki anlayışımıza katkı sağlamak ve yaş-yaşlı ayrımcılığı hakkındaki önemli ve cevaplanmamış, geride kalan pek çok soruya dikkat çekmektir. Böylece sosyal bilimciler toplumda herkesi belirgin bir şekilde etkileyen bu önemli probleme -çok ihtiyaç duyulan- ışığın tutulmasına yardımcı olabilirler. Böyle yaparak biz belki de siyasetçilere, kanun yapıcılara, sağlık profesyonellerine ve genelde topluma; yaş önyargılarına karşı daha duyarlı olmaları ve böylece yaşlı yetişkinlerin yaşam kalitesinin artırılması için yardımcı olabiliriz.

Notlar

(*) Kaliforniya Devlet Üniversitesi, Stanislaus

(**) Dr. Habibe Gülsüm Müftüler
e-posta: hgmuftuler@yahoo.com

- 1 Ç.n. Literatürde bazen *gender* kavramı *toplumsal cinsiyet* ve *sex* kavramı ise *cinsiyet* anlamında kullanılmaktadır. Fakat bu kavramlarla ve bu ayrımla ilgili tartışmalar sürmektedir. Yazar ise *gender* kavramını *cinsiyet* anlamında kullandığından makalede bu çeviri tercih edilmiştir. Bkz. Gordon Marshall, 2005, *Sosyoloji Sözlüğü*, s.98-101, 852, 866; Ruth A. Wallace ve Alison Wolf, 2004, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, s.531, 544.
- 2 Ç.n. Makalenin yazarı *ageism* kavramını hem *yaş ayrımcılığı* hem de *yaşlı ayrımcılığı* anlamında kullanmaktadır; ki bu kavramın literatürde her iki anlamı da kullanılmaktadır. Ancak metnin genelinde “yaşlı ayrımcılığı” anlamı yaygın olarak kullanılsa da, Türkçe çeviride hem bu kavramın her iki anlamını da gösterebilmek hem de yanlış veya eksik anlaşılmayı önlemek adına, başlıkta *ageism* kavramının *yaş-yaşlı ayrımcılığı* şeklindeki çevirisi, metinde de yerine göre her iki çevirisi tercih edilmiştir.
- 3 Todd D. Nelson Gemperle Vakfı, Kaliforniya Devlet Üniversitesi’nde (Stanislaus) saygın bir psikoloji profesörüdür. Araştırmaları yaş-yaşlı ayrımcılığının yaşlı insanlar üzerindeki etkisine odaklanmaktadır. Özellikle bireysel ve toplumsal seviyede yaş önyargılarının, kalıpyargıların ve yaş ayrımcılığının aslında yaşlıları nasıl etkilediğiyle ve yaşlı insanların kendileri ve gelecekleri hakkında neler hissettiklerinin anlaşılmasıyla ilgilenmektedir.
- 4 Bu makale ilk olarak şurada yayınlanmıştır: *Journal of Social Issues*, Vol. 61, No. 2, 2005, pp. 207–221.
(Ç.n. Bkz. Nelson-Ageism-Prejudice Against Our Feared Future Self.pdf, E.T. 13.05.2015)
Bu makalenin bazı bölümleri daha önce başka yerde sunulmuştur (Bkz. Nelson, 2002a, 2002b).
- 5 Bu makaleyle ilgili yazışma şu adresten yapılabilir:
Todd D. Nelson, Department of Psychology, California State University-Stanislaus, 801 W. Monte Vista Ave., Turlock, CA, 95382
[e-mail: tnelson@athena.csustan.edu].
C_2005 The Society for the Psychological Study of Social Issues
- 6 Kısaltmalar:Ç.n. (Çevirenin notu), Bkz. (Bakınız), vd. (Ve diğerleri), Bu sayı (Bu makalenin yayınlandığı dergi no)

Kaynakça

- Anselmo, E. F. (1978). "Age-ism: The Subtle Stereotype", *Childhood Education*, 54(3): 118–122.
- Arluke, A. ve Levin, J. (1984). "Another Stereotype: Old Age as a Second Childhood", *Aging, August–September*, 7-11
- Avorn, J. ve Langer, E. (1982). "Induced Disability in Nursing Home Patients: A Controlled Trial", *Journal of The American Geriatrics Society*, 20: 297–300.
- Bargh, J. A. (1994). "The Four Horsemen of Automaticity: Awareness, Intention, Efficiency, and Control in Social Cognition", R. S. Wyer ve T. K. Srull (Eds.), *Handbook of Social Cognition* (C. 1, ss. 3–51). Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- Bell, J. (1992). "In Search of a Discourse on Aging: The Elderly on Television", *The Gerontologist*, 32: 305–311.
- Branco, K. J. ve Williamson, J. B. (1982). "Stereotyping and The Life Cycle: Views of Aging and The Aged", A. G. Miller (Ed.), *In The Eye of The Beholder: Contemporary Issues in Stereotyping* (ss. 364–410). New York: Praeger.
- Brewer, M. B. (1988). "A Dual Process Model of Impression Formation", T. K. Srull ve R. S. Wyer (Eds.), *Advances in Social Cognition* (C. 1, ss. 65–76). Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- Butler, R. (1969). "Age-ism: Another Form of Bigotry", *The Gerontologist*, 9: 243–246.
- Butler, R., Lewis, M. ve Sunderland, T. (1991). *Aging and Mental Health: Positive Psychosocial and Biomedical Approaches*. New York: Macmillan.
- Caporael, L. (1981). "The Paralanguage of Caregiving: Baby Talk to The Institutionalized Aged", *Journal of Personality and Social Psychology*, 40: 876–884.
- Caporael, L. ve Culbertson, G. (1986). "Verbal Response Modes of Baby Talk and Other Speech at Institutions for The Aged", *Language and Communication*, 6: 99–112.
- Caporael, L., Lukaszewski, M. ve Culbertson, G. (1983). "Secondary Baby Talk: Judgments by Institutionalized Elderly and Their Caregivers", *Journal of Personality and Social Psychology*, 44: 746–754.
- Cuddy, A. J. C. ve Fiske, S. T. (2002). "Doddering, But Dear: Process, Content, and Function in Stereotyping of Older Persons", T. Nelson (Ed.), *Ageism: Stereotyping and Prejudice Against Older Persons* (ss. 3–26). Cambridge, MA: MIT Press.
- Davis, R. H. ve Davis, J. A. (1985). *TV's Image of The Elderly: A Practical Guide for Change*. Lexington, MA: D.C. Heath and Co
- Dovidio, J. ve Gaertner, S. (1986). *Prejudice, Discrimination, and Racism*. New York: Academic Press.
- Dye, C. (1978). "Psychologists' Role in The Provision of Mental Health Care for The Elderly", *Professional Psychology*, 9: 38–49
- Edwards, H. ve Noller, P. (1993). "Perceptions of Overaccommodation Used in Nurses in Communication with The Elderly", *Journal of Language & Social Psychology*, 12(3): 207–223.
- Edwards, K. ve Wetzler, J. (1998). *Too Young to Be Old: The Roles of Self Threat and Psychological Distancing in Social Categorization of The Elderly*. (Yayınlanmamış metin).
- Fiske, S. T., Cuddy, A. J. C., Glick, P. ve Xu, J. (2002). "A Model of (often mixed) Stereotype Content: Competence and Warmth Respectively Follow from Status and Competition", *Journal of Personality and Social Psychology*, 82: 878–902.
- Fiske, S. T. ve Neuberg, S. L. (1990). "A Continuum of Impression Formation, from Category-based to Individuating Processes: Influences of Information and Motivation on Attention and Interpretation", M. P. Zanna (Ed.), *Advances in Experimental Social*

- Psychology* (C. 23, ss. 1–74). New York: Academic Press.
- Ford, C. ve Sbordonne, R. (1980). "Attitudes of Psychiatrists Toward Elderly Patients", *American Journal of Psychiatry*, 137: 571–575.
- Garfinkel, R. (1975). "The Reluctant Therapist: 1975", *The Gerontologist*, 15: 136–137.
- Gatz, M. ve Pearson, C. (1988). "Ageism Revised and The Provision of Psychological Services", *American Psychologist*, 43(3): 184–188.
- Gekoski, W. ve Knox, V. (1990). "Ageism or Healthism? Perceptions Based on Age and Health Status", *Journal of Aging and Health*, 2: 15–27.
- Giles, H., Fox, S., Harwood, J. ve Williams, A. (1994). "Talking Age and Aging Talk: Communicating Through the Life Span", M. Hummert, J. Wiemann ve J. Nussbaum (Eds.), *Interpersonal Communication in Older Adulthood: Interdisciplinary Theory and Research* (ss. 130–161). New York: Sage.
- Giles, H., Fox, S. ve Smith, E. (1993). "Patronizing the Elderly: Intergenerational Evaluations", *Research on Language and Social Interaction*, 26(2): 129–149.
- Grainger, K., Atkinson, K. ve Coupland, N. (1990). "Responding to The Elderly: Troubles-talk in The Caring Context", H. Giles, N. Coupland ve J. Weimann (Eds.), *Communication Health and The Elderly* (ss. 192–212). Manchester, UK: Manchester University Press.
- Greenberg, J., Pyszczynski, T. ve Solomon, S. (1986). "The Causes and Consequences of a Need for Self-esteem: A Terror Management Theory", R. F. Baumeister (Ed.), *Public Self and Private Self* (ss. 188–212). New York: Springer.
- Greenberg, J., Schimel, J. ve Martens, A. (2002). "Ageism: Denying the Face of The Future", T. D. Nelson (Ed.), *Ageism: Stereotyping and Prejudice Against Older Persons* (ss. 27–48). Cambridge, MA: MIT Press.
- Grant, L. (1996). "Effects of Ageism on Individual and Health Care Providers' Responses to Healthy Aging", *Health and Social Work*, 21: 9–15.
- Hamilton, D. L. ve Sherman, J. W. (1994). "Stereotypes", R. S. Wyer ve T. K. Srull (Eds.), *Handbook of Social Cognition* (C. 2, ss. 1–68). Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- Harris, M., Moniz, A., Sowards, B. ve Krane, K. (1994). "Mediation of Interpersonal Expectancy Effects: Expectancies About the Elderly", *Social Psychology Quarterly*, 57: 36–48.
- Hillerbrand, E. ve Shaw, D. (1990). "Age Bias in a General Hospital: Is There Ageism in Psychiatric Consultation?", *Clinical Gerontologist*, 2(2): 3–13.
- Hirsch, R. D. ve Vollhardt, B. R. (2002). "Elder Maltreatment", R. Jacoby ve C. Oppenheimer (Eds.), *Psychiatry in The Elderly* (ss. 896–918). New York: Oxford University Press.
- Ivey, D. C., Wieling, E. ve Harris, S. M. (2000). "Save The Young—The Elderly Have Lived Their Lives: Ageism in Marriage and Family Therapy", *Family Process*, 39(2): 163–175.
- James, J. ve Haley, W. (1995). "Age and Health Bias in Practicing Clinical Psychologists", *Psychology and Aging*, 10(4): 610–616.
- Jones, J. M. (1997). *Prejudice and Racism* (2nd ed.). New York: McGraw-Hill.
- Jones, J. S., Veenstra, T. R., Seamon, J. P. ve Krohmer, J. (1997). "Elder Mistreatment: National Survey of Emergency Physicians", *Annals of Emergency Medicine*, 30: 473–479.
- Kastenbaum, R. (1964). "The Reluctant Therapist", R. Kastenbaum (Ed.), *New Thoughts on Old Age* (ss. 139–145). New York: Springer.
- Kemper, S. (1994). "Elderspeak: Speech Accommodations to Older Adults", *Aging and Cognition*, 1: 17–28.
- Kite, M. E. ve Johnson, B. T. (1988). "Attitudes toward Older and Younger Adults: A Meta-analysis", *Psychology and Aging*, 3(3): 233–244.

- Kite, M. E. ve Wagner, L. S. (2002). "Attitudes toward Older Adults", T. Nelson (Ed.), *Ageism: Stereotyping and Prejudice against Older Persons* (ss. 129–161). Cambridge, MA: MIT Press.
- Levenson, A. J. (1981). "Ageism: A Major Deterrent to The Introduction of Curricula in Aging", *Gerontology and Geriatrics Education*, 1: 161–162.
- National Consumer's League. (2004). *New Survey Reveals Consumers Confused about, But Overwhelmingly Use, Anti aging Products and Procedures*. <http://www.nclnet.org/pressroom/antiaging.htm>.
- Nelson, T. D. (Ed.). (2002a). *Ageism: Stereotyping and Prejudice Against Older Adults*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Nelson, T. D. (2002b). *The Psychology of Prejudice*. New York: Allyn & Bacon.
- Ng, S. H. (2002). "Will Families Support Their Elders? Answers From Across Cultures", T. Nelson (Ed.), *Ageism: Stereotyping and Prejudice Against Older Persons* (ss. 295–309). Cambridge, MA: MIT Press.
- O'Connor, B. P. ve Rigby, H. (1996). "Perceptions of Baby Talk, Frequency of Receiving Baby talk, and Self-esteem Among Community and Nursing Home Residents", *Psychology and Aging*, 11: 147–154.
- Palmore, E. (1999). *Ageism: Negative and Positive* (2nd ed.). New York: Springer.
- Pasupathi, M. ve Lockenhoff, C. (2002). "Ageist Behavior", T. D. Nelson (Ed.), *Ageism: Stereotyping and Prejudice Against Older Persons* (ss. 201–246). Cambridge, MA: MIT Press.
- Plous, S. (2002). *Understanding Prejudice and Discrimination*. New York: McGraw-Hill.
- Quinn, M. J. ve Tomita, S. K. (1986). *Elder Abuse and Neglect: Causes, Diagnosis, and Intervention Strategies*. New York: Springer.
- Ray, D. C., Raciti, M. A. ve Ford, C. V. (1985). "Ageism in Psychiatrists: Associations with Gender, Certification, and Theoretical Orientation", *The Gerontologist*, 25(5): 496–500.
- Reyes-Ortiz, C. (1997). "Physicians must Confront Ageism", *Academic Medicine*, 72(10): 831.
- Rodin, J. ve Langer, E. (1980). "The Decline of Control and The Fall of Self-esteem", *Journal of Social Issues*, 36: 12–29.
- Ryan, E. B., Hamilton, J. M. ve See, S. K. (1994). "Patronizing The Old: How do Younger and Older Adults Respond to Baby Talk in The Nursing Home?", *International Journal of Aging and Human Development*, 39: 21–32
- Sanchez, C. D. (1999). "Elder Abuse in the Puerto Rican Context", T. Tatara (Ed.), *Understanding Elder Abuse in Minority Populations* (ss. 93–105). Philadelphia: Brunner/Mazel.
- Schneider, D. J. (2004). *The Psychology of Stereotyping*. New York: Guilford.
- Schuman, H., Steeh, C., Bobo, L. ve Krysan, M. (1997). *Racial Attitudes in America: Trends and Interpretations* (2nd ed.). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Snyder, M. ve Meine, P. (1994). "Stereotyping of The Elderly: A Functional Approach", *British Journal of Social Psychology*, 33: 63–82.
- Solomon, S., Greenberg, J. ve Pyszczynski, T. (1991). "A Terror Management Theory of Social Behavior: The Psychological Functions of Self-esteem and World-views", M. P. Zanna (Ed.), *Advances in Experimental Social Psychology* (C. 24, ss. 91–159). New York: Academic Press.
- Stearns, P. J. (1986). "Old Age Family Conflict: The Perspective of The Past", K. A. Pillemer ve R. S. Wolf (Eds.), *Elder Abuse: Conflict in The Family* (ss. 3–24). Dover, MA: Auburn House Publishing.

- Steinmetz, S. K. (1983). "Dependency, Stress, and Violence Between Middle-aged Caregivers and Their Elderly Parents", J. I. Kosberg (Ed.), *Abuse and Maltreatment of the Elderly: Causes and Interventions* (ss. 134–149). Littleton, MA: Wright, PSG.
- Swann, W. B., Langlois, J. H. ve Gilbert, L. A. (Eds.). (1999). *Sexism and Stereotypes in Modern Society*. Washington, DC: American Psychological Association.
- Swim, J. ve Stangor, C. (Eds.). (1998). *Prejudice: The Target's Perspective*. San Diego, CA: Academic Press.
- Tomita, S. K. (1999). "Exploration of Elder Mistreatment Among The Japanese", T. Tatara (Ed.), *Understanding Elder Abuse in Minority Populations* (ss. 119–139). Philadelphia, PA: Brunner/Mazel.
- Troll, L. ve Schlossberg, N. (1971). "How Age-biased are College Counselors?", *Industrial Gerontology*, 10: 14–20.
- U.S. Census Bureau. (1990). *1990 Census of Population: General Population Characteristics*. Washington, DC: U.S. Department of Commerce.
- Wilkinson, J. A. ve Ferraro, K. F. (2002). "Thirty Years of Ageism Research", T. D. Nelson (Ed.), *Ageism: Stereotyping and Prejudice against Older Adults* (ss. 339–358). Cambridge, MA: MIT Press.

YAYIN İLKELERİ

TOPLUM BİLİMLERİ DERGİSİ

Toplum Bilimleri Dergisi (TBD) 2006 yılından beri yılda iki kez yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir. Toplum Bilimleri Dergisi'nin temel amacı insan, toplum ve din bilimleri alanındaki nitelikli yayınları okuyucusu ile buluşturmak ve bu yolla ülkemizin bilimsel birikimine katkıda bulunmaktır.

Yazarlar İçin Notlar

Toplum Bilimleri Dergisi'nde

1. Sosyal bilimler kapsamına giren özgün çalışma, çeviri, araştırma notu, kitap ve tez değerlendirmesi, tanıtım, edisyon kritik, sadeleştirme ve benzeri çalışmalar yayımlanır.
2. Araştırma temelli, en son literatürün yer aldığı, alana yenilik katacak özgün çalışmalara öncelik tanınır.
3. Yayımlanan yazıların her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.
4. Yayın dili Türkçe ve İngilizce'dir.
5. Yayımlanmış yazılardan TBD ibaresi kullanılarak yararlanılabilir.
6. Yazarlardan baskı aşamasında katılım bedeli alınır.

Yayımlanması için gönderilen çalışmalar,

1. TBD'nde yayımlanacak yazılar, ekleri de dahil olmak üzere en fazla 30 dergi sayfası ile sınırlıdır. Daha uzun yazılarda kısaltma istenebilir.
4. Türkçe makalelerde İngilizce, yabancı dillerdeki makalelerde ise Türkçe başlık, özet ve anahtar kelimeler verilmelidir.
5. Yazılarda, Türk Dil Kurumu imla kılavuzu ve dergimizin benimsediği esaslar dikkate alınır.
7. Yazılar, şekil ve esas yönünden ön incelemeden sonra hakemlere sunulur; olumsuz bulunanlar yazı sahibine bildirilir. Aynı şekilde; hakemler tarafından istenilen düzeltmeler de yazı sahibine bildirilerek ilgili düzeltmelerin yapılması istenir.
8. Her yazı iki hakeme gönderilir. Hakemlerden ikisi de yayımlanabilir raporu verdiğinde yazı yayımlanır; hakemlerden biri yayımlanabilir raporu verdiğinde ise üçüncü bir hakeme gönderilir.
9. TBD'ne gönderilen yazılar, daha önce başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.

Toplum Bilimleri Dergisi'ne gönderilecek yazılar,

1. A4 boyutlarındaki kâğıda üst, alt, sağ ve sol boşluk 2,5 cm bırakılarak 1,5 satır aralıklı, iki yana dayalı, 10 punto Times New Roman yazı karakteri kullanılarak yazılmalıdır.
2. Gönderilen tablo, şekil, resim, grafik ve benzerlerinin derginin sayfa boyutları dışına taşmaması ve 10 x 17 cm'lik alanı aşmaması gerekir. Tablo, şekil, resim, grafik vb. unsurlarda daha küçük punto ve tek aralık kullanılabilir.
3. toplumbilimleridergisi@gmail.com adresine ekli dosya olarak gönderilmelidir.
4. Eğer çalışma birden çok yazarlı ise makalelerde editoryal yazışmanın kiminle yapılacağı özellikle belirlenmelidir.

Gönderilen çalışmaların aşağıda koyu yazılan bölümleri içermesi gerekmektedir.

- **Türkçe Başlık Sayfası** (makale başlığını, yazar/lar/ın tam adlarını ve unvanlarını, çalıştıkları kurumlarını, adres, kişisel telefon ve elektronik posta bilgilerini içermelidir)
- **Türkçe Öz** (ortalama 50 kelime)
- **Anahtar Kelimeler** (3-10 kelime arası)
- **Ana Metin** (Nicel ve nitel çalışmalarda giriş, yöntem, bulgular, tartışma bölümleri bulunmalıdır)
- **İngilizce Başlık Sayfası** (makale başlığını, yazar/lar/ın tam adlarını ve unvanlarını, çalıştıkları kurumlarını, adres, kişisel telefon ve elektronik posta bilgilerinin bulunduğu)
- **Abstract** (ortalama 50 kelime)
Key Words (3-10 kelime arası)
- **Ana Metin** En az 1,800 kelimelik çalışma, Türkçe metindeki alt bölümlerini ve kaynakçada yer alan her bir referansı içerecek şekilde en çok 7,500 kelimedenden oluşmalıdır.
- **Kaynakça** TBD'ne gönderilecek yazılar APA yazım kurallarına uygun olarak hazırlanmalıdır. Buna göre alıntılar, metin içinde (Bellah, 1970: 25) örneğinde olduğu gibi ve kaynaklarda aşağıdaki şekillerde verilmelidir:
Kitaplar: Sen, A. (1970). *Collective Choice and Social Welfare*, San Francisco: Holden-Day.

Makale (Dergide): Roof, W. C. (1999). "Religious Studies and Sociology", *Contemporary Sociology*, 28: 522-24.

Makale (Kitapta): Smelser, Neil J. (1994). "The Sociological Perspective on the Economy", Neil J. Smelser ve Richard Swedberg (eds.), *The Handbook of Economic Sociology* (ss. 3-26) Princeton, NJ: Princeton University Press.