

İLÂHÎYAT

Alanında Uluslararası Derleme, Araştırma ve Çalışmalar



EDİTÖR PROF. DR. FEVZİ RENÇBER

Genel Yayın Yönetmeni / Editor in Chief • C. Cansın Selin Temana

Kapak & İç Tasarım / Cover & Interior Design • Serüven Yayınevi

Birinci Basım / First Edition • © Aralık 2025

ISBN • 978-625-8559-59-0

© copyright

Bu kitabın yayın hakkı Serüven Yayınevi'ne aittir.

Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz, izin almadan hiçbir yolla çoğaltılamaz. The right to publish this book belongs to Serüven Publishing. Citation can not be shown without the source, reproduced in any way without permission.

Serüven Yayınevi / Serüven Publishing

Türkiye Adres / Turkey Address: Kızılay Mah. Fevzi Çakmak 1. Sokak

Ümit Apt No: 22/A Çankaya/ANKARA

Telefon / Phone: 05437675765

web: www.seruvenyayinevi.com

e-mail: seruvenyayinevi@gmail.com

Baskı & Cilt / Printing & Volume

Sertifika / Certificate No: 47083

İLÂHÎYAT ALANINDA ULUSLARARASI DERLEME, ARAŞTIRMA VE ÇALIŞMALAR

Editör **PROF. DR. FEVZİ RENÇBER**

İÇİNDEKİLER

Bölüm 1.....	1
LİSE ÖĞRENCİLERİNİN AHLAKİ ZEKÂ DÜZEYLERİNİN ÇEŞİTLİ DEĞİŞKENLER AÇISINDAN İNCELENMESİ.....	1
Selahattin YAKUT	1
Bölüm 2.....	27
VİYANA EKOLÜ ve TÜRKİYE’DE SANAT TARİHİ YAZIMI	27
Eda Çıtır Karataş	27
Abdulkadir Dünder	27
Bölüm 3.....	43
YAŞLILARDA ÖLÜM KAYGISINI VE HAYATIN ANLAMINI ETKİLEYEN FAKTÖRLER	43
Seher PARALI	43
Nurten KIMTER	43
Bölüm 4.....	69
MUSTAFA MÜSLİM’İN GAYBÎ İ‘CÂZ ANLAYIŞI	69
İzzet MARANGOZOĞLU	69
Bölüm 5.....	97
ERGEN BİREYLERDE DİNDARLIK VE MUTLULUK.....	97
İsa Ayberk ATMACAOĞLU.....	97
Hüseyin İbrahim YEĞİN.....	97
KAYNAKÇA	117
Bölüm 6.....	119
MOLLA HASAN FEHMİ EFENDİ VE MAHTÛT TECVÎT RİSALESİ ÜZERİNDE BİR İNCELEME	119
Mehmet Nafih Baydarman	119
Eserin İçerik Analizi.....	128
تَبُّ ثَمَّ دَعَا دُنْبَا رَمَى زِدْ سَمْعَهُ , شِمَّ صَنْدَرِ صَنِيفٍ طَابَ ظَنُّ لَهْ نِعَمْ	135
Bölüm 7.....	143

Ferîdüddîn Attâr'ın Mantıku't-Tayr'ında Din Eğitimi: Manevî Gelişim, Rehberlik ve Ahlak Eğitimi	143
Şengül AKGÜL	143
Bölüm 8.....	161
İran'da Hanefî Medreseleri: Zahidan Dâru'l-Ulûmu	161
Habip DEMİR.....	161
Bölüm 9.....	179
DİYANET AKADEMİSİNDE VERİLEN EĞİTİMLERİN KUR'AN ÖĞRETİCİLİĞİ FORMASYONUNA KATKISI: HAFIZ KUR'AN KURSU ÖĞRETİCİLERİ ÜZERİNE NİCEL BİR ARAŞTIRMA.....	179
Ramazan GÜREL	179
Bölüm 10.....	195
Bağlanma Kuramı Perspektifinden Tanrı Tasavvuru	195
Muammer CENGİL	195
Bölüm 11.....	209
İLAHİYAT DİSİPLİNİ BAĞLAMINDA MÜSLÜMAN-DOSTU TURİZM KAVRAMINA YAKLAŞIM.....	209
Mustafa BORAN.....	209
Bölüm 12.....	237
CEBİMİZDEKİ KUTSAL: MOBİL UYGULAMALAR BAĞLAMINDA DİNDARLIĞIN RASYONELLEŞMESİ VE MCDONALDLAŞMASI	237
Dilek AKYÜZ	237
Bölüm 13.....	253
BELÂGAT TARİHİNDE İBNU'L-MU'TEZZ'İN YERİ	253
Süheyla Hale Bayırbaş.....	253
Bölüm 14.....	273
CEM İBADETİNDE ON İKİ HİZMET'İN KUR'ÂN-I KERÎM VE SÜNNET DAYANAKLARI	273

Abdulmutalip ARPA	273
Mahbup Zeynep EZBER.....	273
GİRİŞ.....	274
SONUÇ	293
KAYNAKÇA	295
Bölm 15.....	299
İSLÂM EŞYA HUKUKU (Mal ve Mülkiyet Kavramları)	299
Suat Erdoğan.....	299
Bölüm 16.....	313
1914-1915 (R. 1330) Mezunu Harbiyeli Şehitler.....	313
Habibe KAZANCIOĞLU	313

Bölüm 1

LİSE ÖĞRENCİLERİNİN AHLAKİ ZEKÂ DÜZEYLERİNİN ÇEŞİTLİ DEĞİŞKENLER AÇISINDAN İNCELENMESİ

Selahattin YAKUT¹

¹ **Doç. Dr.**, Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Psikolojisi ABD,
E-mail: selahattin.yakut@yobu.edu.tr
ORCID ID: 0000-0002-3189-2123

GİRİŞ

Bireysel ve toplumsal düzeyde en doğru ve en faydalı olanın bilinçli tercihi olarak anlamlandırılan ahlaki zekâ, insan yaşamında karşılaşılan çeşitli problemlere çözüm üretme potansiyelini barındıran önemli bir yetkinlik olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda gelişim dönemlerinden kimlik krizi, sosyal uyum ve toplumsal statü problemlerini barındıran ergenlik dönemi içinde bulunan lise öğrencilerinin ergenlik dönemi sürecini iyi yönetme ve yaşadıkları duygusal ve psikolojik kırılganlıkların travmaya evrilme riskini azaltma konusunda, ahlaki zekânın etkinliğinin değerlendirilebileceği temel problem alanlarından biri olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda bireyin yaşamı boyunca sergilediği etik temelli tutumlar, sadece bireysel tercihlerin bir yansıması olmayıp, aynı zamanda onun ahlaki gelişim düzeyini ve değerler sistemini şekillendiren çok katmanlı bir sürecin ürünüdür. Ahlaki gelişim, bireyin doğru ile yanlış ayırt edebilme, toplumsal kurallara duyarlılık gösterebilme, empati kurabilme ve vicdan muhasebesi yapabilme gibi bir dizi bilişsel ve duygusal yeterliliği içeren gelişimsel bir süreçtir (Truel, 1983; Hoffman, 2000). Bu gelişimsel süreç, bireyin zihinsel olgunluğunun yanı sıra, sosyal çevresi, kültürel değer sistemi ve ailesel etkileşimlerle yakından ilişkilidir. Gelişimsel psikoloji bağlamında ele alındığında, bireyin bilişsel, duygusal ve sosyal yönlerinin bütüncül biçimde etkileşimde bulunduğu bu süreç, aynı zamanda ahlaki düşüncenin davranışa dönüşümünü de kapsar (Kohlberg, 1981; Eisenberg, 2000). Gelişim kuramcıları, ahlaki gelişimi zihinsel evrelerle ilişkilendirerek, bireyin yaşla birlikte daha karmaşık ahlaki muhakeme düzeylerine ulaşabileceğini ileri sürmüşlerdir. Bu bağlamda Piaget (1965), çocukların otoriteye dayalı heteronom ahlaktan, yaş ilerledikçe otonom ahlak anlayışına geçtiklerini savunurken; Kohlberg (1981) ise ahlaki gelişimi ceza-itaat, saf çıkarıcı eğilim, kişiler arası uyum, kanun ve düzen, sosyal sözleşme ve evrensel ahlak olmak üzere altı evrede tanımlamış ve bu evrelerin bilişsel gelişimle doğrudan bağlantılı olduğunu belirtmiştir. Ancak bu kuramlar, ahlaki muhakemeye odaklanırken, bireyin etik değerleri davranışlarına nasıl yansıttığına dair duygusal ve pratik boyutları ikinci plana atma eğilimindedir. Bu eksikliği gidermek üzere geliştirilen “ahlaki zekâ” kavramı, bireyin etik ilkeleri yalnızca bilmekle kalmayıp, etik ilkeleri davranışlarına da yansıtma kapasitesine ve aynı zamanda herkes için en yararlı olanın bilinçli tercihinin de odaklanır (Rest, 1986; Mayer et al, 2008).

Ahlaki zekâ, sosyal, psikolojik, duygusal, gelişimsel, bilişsel ve davranışsal bağlamda çok yönlü ve çok boyutlu bir kavram olarak ele alınmıştır. Bu bağlamda ahlaki zekâyı empati, vicdan, özdenetim, saygı, nezaket, hoşgörü ve adalet duygusu olmak üzere yedi temel erdem üzerinden tanımlayan Borba (2001), öğrenilebilir, öğretilbilir ve geliştirilebilir özellikler taşıdığı için eğitimsel müdahalelere açık bu yetkinliğin gelişiminin

doğrudan bireyin etik olgunluğunu etkilediğini, bireyin sosyal ilişkilerinde yapıcı, sorumluluk sahibi ve etik temelli davranışlar sergilemesini mümkün kıldığını ifade etmiştir. Ahlaki zekâyı evrensel insani ilkelerin kişisel değerlere, hedeflere ve eylemlere uygulanmasını sağlayan zihinsel bir kapasite olarak ele alan Lennick & Kiel (2005) ise ahlaki zekâyı dürüstlük, sorumluluk, şefkat ve affedicilik olarak dört temel boyutta ele almıştır. Bu çerçevede ahlaki zekâyı, bireysel etik duruşu yanında, kurumsal ve toplumsal düzeyde sürdürülebilir ilişkilerin temelini oluşturan değerler bütünü olarak anlamlandırmak mümkün görünmektedir. Bu dört boyuttan dürüstlük, bireyin içtenlik ve tutarlılıkla hareket etmesini; sorumluluk, eylemlerinin sonuçlarını üstlenmesini; şefkat, başkalarının ihtiyaçlarına duyarlı olmasını; affedicilik ise hataları bağışlama olgunluğunu ifade eder ve bu içeriğe bakarak söz konusu boyutların bireysel ve toplumsal yaşantıda ve kolektif bilinçte güçlü düzeyde karşılık bulduğunu dile getirebiliriz. Ahlaki zekâyı duygusal, bilişsel ve davranışsal bileşenleriyle değerlendiren ve bireyin ahlaki yargılarla etik davranışlar arasında köprü kurma becerisine odaklanan Narvaez (2010) ise, ahlaki zekâ, yalnızca ahlaki muhakeme düzeyiyle değil, aynı zamanda bu muhakemenin günlük yaşama aktarılmasıyla anlam kazanır. Bu bağlamda, bilişsel farkındalık kadar duygusal düzenleme, motivasyon ve etik sorumluluk bilinci de ahlaki zekânın ayrılmaz bileşenleri arasında yer aldığı söylenebilir.

Ahlaki zekâ ile ilişkilendirilen bireylerin etik durumları yönetme becerilerini ve toplumsal sorumluluk bilincini geliştirdiği (Golmohammadian et al, 2015); duygusal refaha katkı sağladığı (Hassan et al, 2025); hastalarda iyileştirme sürecini kısalttığı (Mohammadi et al, 2020); doğru eylemlerde bulunmaya teşvik ettiği (Abdellatef, 2022); duygularını daha iyi kontrol edilmesi, zor durumlarla başa çıkma ve iletişim becerilerini geliştirdiği (Thaddeus, 2024); psikolojik sağlık ve psikolojik dayanıklılığı arttırdığı (Özsarı & Görücü, 2023); yüzleşilen problemlerle daha güçlü başa çıkma stratejileri geliştirilmesine yardımcı olduğu (Wu et al, 2020); sosyal becerileri geliştirdiği (Sofiani et al, 2024) verileri ile öz farkındalık, öz yönetim, motivasyon, empati ve sosyal beceriler olmak üzere beş temel bileşenden oluşan bir yetkinlik olarak ele alınan duygusal zeka (Goleman, 1996) ile ahlaki zeka arasında bulunan pozitif yönlü anlamlı ilişki (Çalı, 2025) ahlaki zekânın bireysel ve toplumsal anlamına ve değerine güçlü bir referans niteliğindedir. Bu değerlendirmelerle ilişkili olarak ahlaki zekâ düzeyi yüksek bireyler; etik ilkelere uygun davranış sergileyen, adaletsizlik karşısında duyarlılık gösteren, empati kurabilen, başkalarına karşı saygılı ve şefkatli yaklaşabilen, farklılıkları kabul edip farklılıklara değer atfeden, yargı öncesi olayı çok boyutlu olarak analiz edebilen, dürtü kontrolü sağlayabilen ve tatmin erteleme becerisine sahip olan, diğer bireylerin acılarını fark edebilen ve zarar verici eğilimlerden uzak durabilen (Khampa, 2019) ve de özdenetim, empati, adalet bilinci ve sosyal duyarlılığı gelişmiş kişiler (Kanoğlu, 2019) olarak nitelendirmek mümkün görünmektedir

Ahlaki zekânın oluşum süreci ise cevap aranan en temel sorulardan birisi olarak kabul edilebilir. Bu bağlamda ahlaki zekânın ortaya çıkması ve gelişimi, gelişim evrelerinin karakteristik özellikleriyle ilişkilendirilmiştir. Ahlaki zekâ, doğuştan getirilen bazı potansiyellerin yanı sıra bireyin çevresiyle olan etkileşimi, yaşantıları ve maruz kaldığı sosyal modeller aracılığıyla gelişen bir süreç olarak anlamlandırılmaktadır. Bu açıdan süreçte doğum öncesi, bebeklik, çocukluk ve ergenlik dönemlerinin önemli bir karşılığının olduğunu ifade etmek mümkündür. Bu sürecin başlangıcı yalnızca çocukluk ya da ergenlik gibi sadece bir döneme indirgenemez; aksine, bireyin doğum öncesi dönemden itibaren geçirdiği tüm gelişimsel evrelerde belirli temeller atılmakta ve bu temeller ileriki yaşlarda daha komplike ahlaki yapılara dönüşmektedir. Nitekim nöro gelişimsel süreçler, erken dönemdeki bakım ilişkileri, bağlanma biçimleri, bilişsel gelişim düzeyleri ve sosyal öğrenme deneyimleri, ahlaki zekânın gelişim seyrini büyük ölçüde şekillendirmektedir (Narvaez, 2010). Doğum öncesi dönemde, annenin fiziksel ve psikolojik sağlığı, fetüsün beyin gelişimini etkileyerek ilerideki duygusal ve sosyal yetkinlikleri belirleyebilecek temel faktörlerdendir. Özellikle prenatal stres, beslenme, hormonal denge gibi etkenler, sinir sistemi aracılığıyla bebeğin duygusal tepkiselliği ve düzenleme kapasitesini etkileyebilir; bu durum da dolaylı biçimde ahlaki zekânın duygusal boyutları olan empati ve özdenetim üzerinde karşılık bulur (Schore, 2001; Van den Bergh et al., 2018). Bebeklik döneminde, güvenli bağlanma ilişkileri ve duygusal güven ortamı, çocuğun vicdan gelişimi, sosyal hassasiyet ve öz düzenleme gibi ahlâkî zekâ bileşenlerini desteklemektedir. Özellikle bakım verenin şefkatli, tutarlı ve yansıtıcı tutumları, çocuğun başkalarının duygularını fark etme ve uygun tepkiler verme becerisini geliştirerek, empati ve sorumluluk duygularının oluşmasına katkı sağlar (Bowlby, 1988). Çocukluk döneminde, bilişsel gelişimin hız kazanmasıyla birlikte ahlaki düşünme biçimleri de farklılaşmaya başlar. Çocukların başlangıçta kuralları mutlak ve değişmez olarak gördüğünü; ancak zamanla niyet, sonuç ve adalet gibi daha soyut kavramları anlamaya başladıklarını belirtilmiştir. Bu dönemde çocuk, hem ailesinden hem de sosyal çevresinden model alarak dürüstlük, adalet ve saygı gibi ahlaki değerlere dair davranış örüntüleri geliştirir. Dolayısıyla, bu yaşlarda sunulan değerler eğitimi, ahlaki zekânın bilişsel ve davranışsal boyutlarının gelişmesi açısından kritik bir işlev üstlenir (Piaget, 1965; Bandura, 1977; Kohlberg, 1981; Nucci, 2001). Ergenlik dönemi, ahlaki zekânın en görünür hâle geldiği ve bireyin kendi değer sistemini inşa etmeye başladığı bir gelişimsel evredir. Bu dönemde birey yalnızca otoritenin sunduğu kuralları sorgulamakla kalmaz, aynı zamanda evrensel etik ilkeler doğrultusunda kendi ahlaki yargılarını oluşturur. Ergen birey, kimlik geliştirme, özerklik kazanma ve sosyal sorumluluk bilinciyle birlikte empati, vicdan muhasebesi ve adalet duygusunu daha ileri düzeyde deneyimleme kapasitesine ulaşır. Aile yapısı, ebeveyn tutumları, akran ilişkileri ve öğretmen modelleri, bu dönemde ahlaki zekânın gelişimini yönlendiren

başlıca çevresel etmenler olarak ön plana çıkmaktadır (Kohlberg, 1984; Lene Arnett, 2015).

Bu bağlamda, bireyin ahlaki gelişim ve ahlaki zekâ düzeylerinin en kritik biçimde şekillendiği dönemlerden biri olan ergenlik, özel bir öneme sahiptir. Ergenlik dönemi; biyolojik değişimlerin yanı sıra, kimlik gelişimi, değerler sistemi oluşturma ve sosyal rolleri içselleştirme süreçlerinin yoğun yaşandığı, gelişimsel açıdan karmaşık bir evredir. Bu dönemde birey, sadece dışsal otorite figürlerinin sunduğu kuralları sorgulamakla kalmaz, aynı zamanda kendi içsel etik sistemini de oluşturmaya başlar. Böylece ahlaki muhakeme düzeyi derinleşir, empati kapasitesi gelişir ve bireyin ahlaki zekâsı güçlenir (Kohlberg, 1984; Damon, 1999; Narvaez & Lapsley, 2005). Ancak ergenlikteki bu gelişimsel süreç yalnızca bireyin içsel dinamikleriyle sınırlı değildir. Aile yapısı, ebeveyn tutumları, okul ortamı, akran ilişkileri ve medya gibi çevresel faktörler, ahlaki gelişimi ve ahlaki zekânın inşasını doğrudan ya da dolaylı olarak etkileyen dışsal değişkenlerdir. Ailede model alınan etik davranışlar, öğretmenlerin rehberlik yaklaşımları ve okulda uygulanan değerler eğitimi programları, ergenin değer sisteminin şekillenmesinde belirleyici rol oynamaktadır (Berkowitz & Bier, 2005).

Ahlaki zekâ; dürüstlük, empati, özdenetim, sorumluluk, adalet ve saygı gibi temel değerlerin davranışa dönüşmesini sağlayan bilişsel ve duygusal bir yeterliktir. Bireyin hem kendisiyle hem de çevresiyle sağlıklı ilişkiler kurabilmesini mümkün kılan bu yapı, toplumsal uyumun ve sosyal sorumluluk bilincinin gelişiminde de belirleyici rol oynamaktadır. Ahlaki zekâ, bilişsel (IQ) ve duygusal zekâdan (EQ) farklı olarak etik temelli davranışların sürekliliğini sağlayan bir yaşam becerisi niteliği taşır (Borba, 2001; Lennick & Kiel, 2005). Ahlaki zekâ, etik ilkelerin karar süreçlerine entegre edilmesine yardımcı olarak bireyin eylemlerini değer temelli bir yaklaşımla yönlendirir (Rest & Narvaez, 1994). Literatürde ahlaki zekânın tüm bu boyutları, yalnızca bireyin ahlaki muhakeme kapasitesini değil, aynı zamanda bu muhakemenin davranışa dönüşümünü sağlayan duygusal ve sosyal yeterlikleri de içeren çok boyutlu bir yapı olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla ahlaki zekâ, bireyin bilişsel, duygusal ve davranışsal alanlarda gösterdiği etik performansın bütüncül bir yansıması olarak değerlendirilebilir (Narvaez, 2010). Özellikle eğitim süreci kapsamında ki çalışmalarda ahlaki zekânın gelişimi, değer eğitimi, karakter eğitimi ve sosyal ve duygusal öğrenme süreçleriyle ilişkili olarak ele alınmakta; bu süreçlerde gelişen değerler, ahlaki zekânın çeşitli boyutlarını besleyici birer kaynak olarak değerlendirilmektedir (Rest & Narvez, 1994). Örneğin; empati, saygı ve özdenetim gibi değerler, hem sınıf içi davranışları hem de toplumsal sorumluluk bilincini şekillendirmektedir (Eisenberg-Berg & Mussen 1978)

Mevcut literatür incelendiğinde, ahlaki gelişim ve ahlaki zekâ konularının çoğunlukla kuramsal düzeyde ele alındığı; uygulamalı araştırmaların ise daha çok üniversite öğrencileri ya da yetişkin bireyler üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Lise düzeyindeki bireylerin, yani ergenlik sürecinin en yoğun yaşandığı grubun, bu konudaki araştırmalarda yeterince yer verilmeyerek ihmal edildiği anlaşılmaktadır. Bu durum, özellikle eğitim politikaları ve değerler eğitimi açısından önemli bir boşluğa işaret etmektedir. Lise döneminde bireyler, kimlik ve değer inşası sürecini yoğun biçimde yaşamakta; bu da ahlaki zekânın şekillenmesi açısından benzersiz bir fırsat alanı sunmaktadır.

Sonuç olarak, ahlaki gelişimin bir parçası olarak sembolize edebileceğimiz ahlaki zekâ, bireyin sadece etik duruşunu değil, aynı zamanda sosyal uyum kapasitesini ve toplumsal sorumluluk bilincini şekillendiren temel yapı taşlarından biridir. Ergenlik dönemi ise bireyin gelişiminin sosyal, bilişsel, zihinsel, duygusal, psikolojik vb. boyutlarını güçlü düzeyde etkileme potansiyeline atıfla bu dönemin hem bilimsel hem de pedagojik açıdan yakından incelenmesi gereken kritik bir evre olarak karşımıza çıkmaktadır. Ergenlik döneminin karakteristik özellikleri içinde kimlik krizi, sosyal ve toplumsal statü kazanımı ve çeşitli duygusal çatışma unsurlarıyla baş etme ve süreci sağlıklı bir şekilde yönetilebilme açısından ahlaki zekanın önemli bir enstrüman olarak işlev göreceği değerlendirilmektedir.

Yöntem

Araştırmanın Amacı

Lise öğrencilerinin ahlaki zekâ düzeylerinin çeşitli değişkenler açısından incelenmesini amaçlayan araştırmamızda şu sorulara cevap aranmıştır:

- 1- Ahlaki zekâ cinsiyete göre farklılaşmakta mıdır?
2. Ahlaki zekâ sınıf düzeyine göre farklılaşmakta mıdır?
- 3- Ahlaki zekâ ekonomik duruma göre farklılaşmakta mıdır?
- 4- Ahlaki zekâ hayat memnuniyetine göre farklılaşmakta mıdır?
- 5- Ahlaki zekâ geleceğe yönelik iyimserlik durumuna göre farklılaşmakta mıdır?
- 6- Ahlaki zekâ sosyal medyayı kullanma amacına göre farklılaşmakta mıdır?

7- Ahlaki zekâ boş zamanları değerlendirme tercihinin göre farklılaşmakta mıdır?

Çalışmanın Hipotezleri

H1 Cinsiyet değişkeninin ahlaki zekâda oluşturduğu fark anlamlı değildir.

H2 Sınıf düzeyinin ahlaki zekâda oluşturduğu fark anlamlıdır.

H3 Ekonomik durumun ahlaki zekâda oluşturduğu fark anlamlıdır.

H4 Hayat memnuniyetinin ahlaki zekâda oluşturduğu fark anlamlıdır.

H5 Geleceğe yönelik iyimserliğin ahlaki zekâda oluşturduğu fark anlamlıdır.

H6 Sosyal medyayı kullanma amacının ahlaki zekâ da oluşturduğu fark anlamlıdır.

H7 Boş zamanları değerlendirme tercihinin ahlaki zekâda oluşturduğu fark anlamlı değildir.

Etik Onay

Çalışmaya ait etik onay, Yozgat Bozok Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu'nun 15.07.2025 tarih ve 27 / 52 numaralı kararı ile sağlanmıştır.

Kullanılan Yöntem

Araştırmamız lise öğrencilerinin genel ahlaki zekâ düzeylerini belirlemek ve ahlaki zekâ düzeyleri üzerinde hangi değişkenlerin ne ölçüde etkili olduğunu tespit etmek amacıyla yapılmıştır. Ahlaki zekâ, bireysel çıkarlar yerine toplumsal çıkarları öncelemeyi esas aldığı için ergenlik dönemi içerisinde kırılmalı bir duygu ve psikolojik yapıya sahip lise öğrencilerinin içinde bulundukları süreci yönetme yeterliliklerinin geliştirilmesinde ahlaki zekâyı bir enstrüman olarak kullanabilmelerine katkı amacı taşımaktadır. Bu açıdan insanın potansiyellerinin işlevsel hale getirilmesi, onun sosyal ve psikolojik yönlerinin güçlendirilmesi ve yaşanan problemlere çözüm odaklı gerekli dokunuşların yapılabilmesi açısından ahlaki zekâ temalı çalışmamızın verilerini daha da önemli hale getirmektedir. Tarama modeli esas alınan çalışmamız nicel yöntem uygulanmıştır.

Araştırma Grubunun Özellikleri

Araştırmada veriler uygulama pratikliği ve örnekleme ulaşma kolaylığı sağlaması nedeniyle Google form anket yolu ile toplanmıştır. İletişim araçları kanalıyla ankete gönüllülük esasıyla 328 kişi katılmıştır. Değişkenlere göre katılımcıların dağılımı şu şekildedir: Cinsiyete göre 313 kadın (%74.8), 105 erkek (%25.2); sınıf düzeyine göre 9. Sınıf 126 (%30.14), 10. Sınıf 144 (%34.46), 11. Sınıf 85 (%20.33), 12. Sınıf (%15.07); ekonomik duruma göre 56 (%13.40) çok düşük gelirli, 96 (%22.97) düşük gelirli, 145 (%34.68) orta gelirli, 78 (%18.66) yüksek gelirli, 43 (%10.29) Çok yüksek gelirli; hayat memnuniyetine göre 61 (%14.59) hiç memnun olmayanlar, 80 (%19.14) memnun olmayanlar, 103 (%24.64) kararsız olanlar, 146 (%34.93) memnun olanlar, 28 (%6.70) çok memnun olanlar; gelecekle ilgili iyimserlik durumlarına göre 56 (%13.40) hiç iyimser değilim, 90 (%21.53) iyimser değilim, 129 (%30.86) kararsızım, 119 (%28.47) iyimserim, 24 (%5.74) çok iyimserim; sosyal medyayı kullanma amacına göre 42 (10.07) sosyal medya hesabı kullanmıyorum, 59 (%14.15) bilgi alışı verişi ile bilgi edinmek için, 129 (%30.93) eğlence amacıyla, 122 (%29.26) Arkadaşlık, sohbet ve mesajlaşmak için, 22 (%5.28) Arkadaşlarımın neler yaptığını görmek için, 36 (%8.63) video, film izlemek ve paylaşmak için, 7 (%1.68) tanınmak ve popüler olmak için; boş zamanları değerlendirme durumlarına göre 24 (%5.74) televizyon izlerim, 57 (%13.64) kitap okurum, 22 (%5.26) ders çalışırım, 134 (%32.06) müzik dinlerim, 20 (%4.78) spor yaparım, 31 (%7.42) gezmeye giderim, 28 (%6.70) bilgisayar oyunu oynarım, 102 (%24.40) internet ve sosyal medyayla ilgilenirim, olarak sıralanmaktadır.

Veri Toplama Araçları

Araştırma veri toplama araçları olarak “Kişisel Bilgi Formu” ve “Yakut-Ahlaki Zekâ Ölçeği” kullanılmıştır.

Kişisel Bilgi Formu

Kişisel bilgi form kullanılarak örneklemin demografik özellikleri “cinsiyet, sınıf düzeyi, ekonomik durum, hayat memnuniyeti, geleceğe yönelik iyimserlik, sosyal medyayı kullanma amacı, boş zamanları değerlendirme tercihi” ile ilgili bilgiler toplanmıştır.

Yakut-Ahlaki Zekâ Ölçeği

Araştırmada kullanılan “Yakut-Ahlaki Zekâ Ölçeği” Yakut & Yakut (2021) tarafından geliştirilmiştir. Ölçekte empati, vicdan, öz denetim ve nezaket olarak adlandırılan dört faktör ve tamamı olumlu puanlanan 20 maddeden oluşmaktadır. Ölçekten alınabilecek en yüksek puan 100, en düşük puan 20’dir. Alınan yüksek puan, yüksek düzeyde ahlaki zekânın varlığını

göstermektedir. Ölçeğin güvenirliğine yönelik tarafımızca testte Cronbach's alpha katsayısı .81 olarak bulunmuştur ve bu ölçeğin oldukça güvenilir olduğunu gösteren bir değerdir (Özdamar, 2002).

İstatistiksel Analiz

Verilerin analizinde SPSS 24.0 programın kullanılmıştır. Verilerin normal dağılım durumu skevness (çarpıklık) ve kurtosis (basıklık) değerleri (Kline, 2011) ile Kolmogorov Smirnov test ($P > .05$) (Özdamar, 2002) esas alınmış ve değerlendirme sonucunda “Yakut-Ahlaki Zekâ” ölçeğinin skevness (çarpıklık) ve kurtosis (basıklık) verilerinin normal dağılım (-2 / +2) (George ve Mallery, 2010) aralığında olmadıkları tespitinden hareketle nonparametrik testlerden Mann Whitney U, Kruskal Wallis H analiz işlemleri anlamlılık düzeyi $p < 0,05$ olarak kabul edilerek uygulanmıştır. Ayrıca standart

Ölçek	Cinsiyet	N	Ort.	SS	Sıra Ort.	Sıra Top.	U	p
Ahlaki Zekâ	Kız	313	3.78	0.529	217.57	68099.00	13907.000	0.018
	Erkek	105	3.59	0.694	185.45	19472.00		

sapma, aritmetik ortalama ve frekans analizi gibi tanımlayıcı istatistiklere de yer verilmiştir.

Bulgular

Bölümde katılımcılara uygulanan “Yakut-Ahlaki Zekâ” ölçeğinden elde edilen verilerle ilgili istatistiksel işlemlere ve bu işlemler sonucu tespit edilen bulgularla ilgili yorumlara yer verilmiştir.

Cinsiyete Göre Lise Öğrencilerinin Ahlaki Zekâ Düzeyleri

Araştırmanın birinci sorusu “Ahlaki zekâ cinsiyete göre farklılaşmakta mıdır? şeklindedir.

H1 Cinsiyete göre oluşan ahlaki zekâ farkı anlamlı değildir.

Tablo 1. Cinsiyet değişkenine göre ahlaki zekâ ölçek puanları için man whitney u testi sonuçları

Tablo 1 incelendiğinde, katılımcıların cinsiyetlerine göre kızların ahlaki zekâ düzeyi puanlarının erkeklere nazaran yüksek olduğu ve bu farkın istatistiksel olarak anlamlı düzeyde olduğu ($U=13907,000$; $p=0,018$; $p>0,05$) görülmektedir. Bu sonuca göre “Cinsiyete göre oluşan ahlaki zekâ farkları anlamlı değildir” şeklindeki hipotezimiz desteklenmemiştir.

Sınıf Düzeyine Göre Lise Öğrencilerinin Ahlaki Zekâ Düzeyleri

Araştırmanın ikinci sorusu “Ahlaki zekâ sınıf düzeyine göre farklılaşmakta mıdır? şeklindedir.

H2 Sınıf düzeyinin ahlaki zekâda oluşturduğu fark anlamlıdır.

Tablo 2. Sınıf değişkenine göre ahlaki zekâ ölçek puanları arasındaki

Ölçek	Sınıf	N	Ort.	ss	Sıra Ort.	χ^2	p
	9. Sınıf	126	3.73	.605	207,38		
Ahlaki Zekâ	10. Sınıf	144	3.67	.575	194,93	5.627	0.131
	11. Sınıf	85	3.85	.499	233,58		
	12. Sınıf	63	3.74	.635	214,55		

kruskal wallis h testi sonuçları

Tablo 2’ye göre, katılımcıların sınıf değişkenine bağlı olarak genel ahlaki zekâ düzeylerinin istatistiksel olarak anlamlı düzeyde farklılaşmadığı ($\chi^2=5,627$; $p=0,131$; $p>0,05$) görülmektedir. Bu sonuca göre “Sınıf düzeyinin ahlaki zekâda oluşturduğu fark anlamlıdır” şeklindeki hipotezimiz desteklenmemiştir.

Ekonomik Duruma Göre Lise Öğrencilerinin Ahlaki Zekâ Düzeyleri

Araştırmanın üçüncü sorusu “Ahlaki zekâ ekonomik duruma göre farklılaşmakta mıdır? şeklindedir.

H3 Ekonomik durumun ahlaki zekâda oluşturduğu fark anlamlıdır.

Tablo 3. Ekonomik durum değişkenine göre ahlaki zekâ ölçek puanları arasındaki kruskal wallis h testi sonuçları

Tablo 3'e göre, katılımcıların ekonomik durum değişkenine bağlı olarak genel ahlaki zekâ düzeylerinin ekonomik durumu iyi olan katılımcılar lehine istatistiksel olarak anlamlı düzeyde farklılaştığı ($\chi^2=6471$; $p=0,042$; $p<0,05$) görülmektedir. Bu sonuca göre "Ekonomik durumun ahlaki zekâda oluşturduğu fark anlamlıdır" şeklindeki hipotezimiz desteklenmiştir.

Hayattan Memnuniyet Durumuna Göre Lise Öğrencilerinin Ahlaki Zekâ Düzeyeri

Araştırmanın dördüncü sorusu "Ahlaki zekâ hayattan memnuniyete göre farklılaşmakta mıdır? şeklindedir.

Ölçek	Ekonomik Düzey	N	Ort.	ss	Sıra Ort.	χ^2	p	Fark
Ahlaki Zekâ	Çok yüksek	43	3.75	.501	213.91	6,471	0,042	2>5 2>4
	Yüksek	78	3.82	.572	199.19			
	Orta	145	3.74	5.63	201.63			
	Düşük	96	3.72	.544	208.74			
	Çok düşük	56	3.70	.552	203.14			

H4 Hayat memnuniyetinin ahlaki zekâda oluşturduğu fark anlamlıdır.

Ölçek	Hayattan Memnuniyet Durumu	N	Ort.	ss	Sıra Ort.	χ^2	p	Fark
Ahlaki Zekâ	Hiç memnun değilim	61	3.46	.829	171.58	39.513	0.0	4>1 5>1
	Memnun değilim	80	3.57	.494	163.22			3>2 4>2
	Kararsızım	103	3.74	.518	205.16			5>2 4>3
	Memnunum	146	3.87	.456	237.54			5>3 5>4
	Çok memnunum	28	4.11	.573	294.07			

Tablo 4. Hayattan memnuniyet durumu değişkenine göre ahlaki zekâ ölçek puanları arasındaki kruskal wallis h testi sonuçları

Tablo 4'e göre, lise öğrencilerinin hayat memnuniyeti değişkenine bağlı olarak genel ahlaki zekâ düzeylerinin hayattan memnun ve çok memnun katılımcılar lehine istatistiksel olarak anlamlı düzeyde farklılaştığı ($\chi^2=39,513$; $p=0,000$; $p<0,05$) görülmektedir. Buna göre, hayatından çok memnun olan lise öğrencileri hayatından memnun, kararsız olanlardan ve hayatından memnun olmayanlarla hiç memnun olmayanlara oranla ahlaki zekâ düzeylerinin yüksek olduğu gözlenmektedir. Yine hayatından memnun olanların, kararsız olanlara, hayatından memnun ve hiç memnun olmayanlara göre ahlaki zekâ düzeyleri daha yüksektir. Bu sonuca göre "Hayat memnuniyetinin ahlaki zekâda oluşturduğu fark anlamlıdır" şeklindeki hipotezimiz desteklenmiştir.

Geleceğe Yönelik İyimserlik Düzeylerine Göre Lise Öğrencilerinin Ahlaki Zekâ Düzeyleri

Ölçek	Gelecekle İlgili İyimserlik Durumu	N	Ort.	ss	Sıra Ort.	χ^2	p	Fark
Ahlaki Zekâ	Hiç iyimser değilim	56	3.35	.842	150.00	46.748	0.00	3>1 4>1
	İyimser değilim	90	3.63	.520	176.54			5>1 4>2
	Kararsızım	129	3.73	.470	203.76			5>2 4>3
	İyimserim	119	3.93	.403	251.71			5>3 5>4
	Çok iyimserim	24	4.08	.759	293.48			

Araştırmanın beşinci sorusu "Ahlaki zekâ geleceğe yönelik iyimserliğe göre farklılaşmakta mıdır?" şeklindedir.

H5 Geleceğe yönelik İyimserliğin ahlaki zekâda oluşturduğu fark anlamlıdır.

Tablo 5. Geleceğe yönelik iyimserliğe göre ahlaki zekâ ölçek puanları arasındaki kruskal wallis h testi sonuçları

Tablo 5'e göre, lise öğrencilerinin geleceğe yönelik iyimserliğe bağlı olarak genel ahlaki zekâ düzeylerinin istatistiksel olarak anlamlı düzeyde farklılaştığı ($\chi^2=46.748$; $p=0,000$; $p<0,05$) görülmektedir. Buna göre, gelecekle ilgili çok iyimser olan lise öğrencilerinin gelecekle ilgili iyimser, kararsız olanlardan ve gelecekle ilgili iyimser olmayanlarla hiç iyimser olmayanlara oranla ahlaki zekâ düzeylerinin yüksek olduğu görülmektedir.

Yine gelecekle ilgili iyimser olanların, kararsız olanlara, gelecekle ilgili iyimser ve hiç iyimser olmayanlara göre ahlaki zekâ düzeyleri daha yüksektir. Bu sonuca göre “Gelecekle ilgili iyimserliğin ahlaki zekâda oluşturduğu fark anlamlıdır” şeklindeki hipotezimiz desteklenmiştir.

Sosyal Medyayı Kullanma Amacına Göre Lise Öğrencilerinin Ahlaki Zekâ Düzeyleri

Araştırmanın altıncı sorusu “Ahlaki zekâ sosyal medyayı kullanma amacına göre farklılaşmakta mıdır?” şeklindedir.

H6 Sosyal medyayı kullanma amacının ahlaki zekâda oluşturduğu fark anlamlıdır.

Ölçek	Sosyal Medyayı Kullanma Amacı	N	Ort.	ss	Sıra Ort.	χ^2	p	Fark
Ahlaki Zekâ	Sosyal medya hesabı kullanmıyorum	42	3,75	,664	220,51	16,227	0.013	
	Bilgi alış veriş ile edinmek	59	3,85	,539	237,08			
	Eğlence amacıyla	12	3,68	,534	191,00			1>7
		9						2>3
	Arkadaşlık, sohbet ve mesajlaşmak	12	3,76	,524	211,19			2>7
		2						5>3
		2						3>7
	Arkadaşlarının neler yaptığını görmek	22	3,95	,390	255,89			4>7
	Video-film izlemek ve paylaşmak	36	3,74	,502	200,01			5>7
	Tanınmak ve popüler olmak	7	2,55	1,39	95,79			6>7

Tablo 6. Sosyal medyayı kullanma amacı değişkenine göre ahlaki zekâ ölçek puanları arasındaki kruskal wallis h testi sonuçları

Tablo 6’ya göre, lise öğrencilerinin sosyal medyayı kullanma amacı değişkenine bağlı olarak genel ahlaki zekâ düzeylerinin istatistiksel olarak anlamlı düzeyde farklılaştığı ($\chi^2= 16.227$; $p=0,013$; $p<0,05$) görülmektedir. Buna göre, sosyal medya hesabı kullanmayan, sosyal medyayı bilgi alış veriş ile edinmek, eğlence, arkadaşlık ve sohbet, arkadaşlarının neler yaptığını

görme, video-film izleme ve paylaşma amacıyla kullanan lise öğrencilerinin, sosyal medyayı tanınmak ve popüler olmak için kullanan öğrencilere oranla ahlaki zekâ düzeylerinin yüksek olduğu görülmektedir. Yine sosyal medyayı bilgi alışverişi ve arkadaşlarının neler yaptığını görme amacıyla kullanan öğrencilerin ahlaki zekâ düzeyleri eğlence amacıyla kullananlara göre daha yüksektir. Bu sonuca göre “Sosyal medyayı kullanma amacının ahlaki zekâda oluşturduğu fark anlamlıdır” şeklindeki hipotezimiz desteklenmiştir.

Boş Zamanları Değerlendirme Tercihine Göre Lise Öğrencilerinin Ahlaki Zekâ Düzeyleri

Araştırmanın yedinci sorusu “Ahlaki zekâ boş zamanları değerlendirme tercihinin göre farklılaşmakta mıdır?” şeklindedir.

Ölçek	Boş Zamanları Değerlendirme Tercihi	N	Ort.	ss	Sıra Ort.	χ^2	p
Ahlaki Zekâ	Televizyon izlerim	24	3.60	.939	212,33	12,881	0,075
	Kitap okurum	57	3.88	.514	244,57		
	Ders çalışırım	22	3.77	.586	207,55		
	Müzik dinlerim	134	3.81	.494	222,61		
	Spor yaparım	20	3.77	.349	208,65		
	Gezmeye giderim	31	3.72	.525	198,98		
	Bilgisayar oyunu oynarım	28	3.58	.767	182,41		
	İnternet ve sosyal medyayla ilgilenirim	102	3.61	.584	183,23		

H7 Boş zamanları değerlendirme tercihinin ahlaki zekâda oluşturduğu fark anlamlıdır.

Tablo 7. Boş zamanları değerlendirme tercihleri değişkenine göre ahlaki zekâ ölçek puanları arasındaki kruskal wallis h testi sonuçları

Tablo 7’ e göre, katılımcıların boş zamanlarını değerlendirme tercihlerine bağlı olarak genel ahlaki zekâ düzeylerinin istatistiksel olarak anlamlı düzeyde farklılaşmadığı ($\chi^2 = 12.881$; $p = 0,075$; $p > 0,05$) görülmektedir. Bu sonuca göre “Sosyal medyayı kullanma amacının ahlaki zekâda oluşturduğu fark anlamlıdır” şeklindeki hipotezimiz desteklenmemiştir.

Lise Öğrencilerinin Genel Ahlaki Zekâ Düzeyleri

Tablo 8. Boş Ahlaki Zekâ Ölçeğinin Ortalama Puanı

Ölçek	N	$\bar{x}$	ss
Ahlaki Zekâ	418	3.78	0.521

Tablo 8'e baktığımızda katılımcıların ahlaki zekâ düzeylerinin 5'li Likert tipi ölçekle ölçülmesi ve elde edilen ortalamanın ($\bar{x} = 3.78$) beş üzerinden değerlendirilmesi, genel olarak katılımcıların ahlaki zekâda olumlu bir düzeyde olduğunu göstermektedir. Bu ortalamanın yüzdeye çevrilmesiyle (%75.6) katılımcıların ahlaki zekâ puanlarının, ölçekteki orta noktanın (3.0) belirgin bi-çimde üzerinde olduğu anlaşılmaktadır.

Tartışma

Araştırmamızda katılımcıların genel ahlaki zekâ düzeyleri ve ahlaki zekâ düzeyleri üzerinde “cinsiyet, sınıf, ekonomik durum, hayat memnuniyeti, geleceğe dair iyimserlik, sosyal medyayı kullanma amacı, boş zamanları değerlendirme tercihi” değişkenlerinin oluşturduğu farklar incelenmiş olup bulgularla ilgili tartışmalar şu şekildedir:

Cinsiyet - Ahlaki Zekâ İlişkisi

Cinsiyetin ahlaki zekâ üzerindeki etkilerini belirlemeye yönelik Olusola & Samson (2015) tarafından yapılan çalışmada erkeklerin ahlaki zekâ düzeylerinin kadınlardan yüksek olduğu; Çalı (2025) ve Öztürk (2017) tarafından yapılan çalışmalarda cinsiyetin ahlaki zekâ üzerinde farklılık oluşturmadığı sonuçlarına ulaşılmıştır.

Araştırmamızda da cinsiyete göre kızların ahlaki zekâ puanlarının erkeklere nazaran yüksek olduğu ve bu farkın istatistiksel olarak anlamlı düzeyde olduğu görülmüştür. Elsayed vd., (2024) ve Yakut (2022) tarafından yapılan araştırmada da benzer sonuçlar bulunmuştur. Bu bulgular, cinsiyetin ahlaki zekâ düzeyleri üzerinde etkili bir değişken olabileceğine işaret etmektedir. Araştırma kapsamında elde edilen verilere göre, kız öğrencilerin ahlaki zekâ düzeyleri, erkek öğrencilere kıyasla anlamlı ölçüde daha yüksek bulunmuştur. Bu durum, ahlaki gelişim süreçlerinde toplumsal rollerin, sosyal beklentilerin ya da duygusal farkındalık gibi bireysel özelliklerin etkili olabileceğini düşündürmektedir. Ayrıca, kadınların empati kurma becerilerinde genellikle daha yüksek puanlar almasının, ahlaki muhakeme ve değer temelli karar verme süreçlerine yansıyor olabileceği değerlendirilebilir. Bununla birlikte, bu farklılığın yalnızca biyolojik cinsiyet temelli olmayıp, kültürel ve çevresel etmenlerle de şekillenebileceği unutulmamalıdır.

Sonuç olarak, cinsiyet değişkeni ahlaki zekânın belirli boyutlarını etkileyebilen önemli bir faktör olmakla birlikte, bu etkinin mutlak değil bağlamsal olduğu anlaşılmaktadır. Kadınların empati ve bakım odaklı yönelimleri, ahlaki zekânın bazı alanlarında avantaj sağlamaktadır; ancak bu farklar, toplumsal yapı, kültürel normlar ve bireysel deneyimlerle şekillenen dinamik süreçlerdir. Gelecekte yapılacak çalışmalarda, cinsiyet farklılıklarının ahlaki zekânın alt boyutları üzerindeki etkileri daha detaylı olarak incelenmeli ve bu farklılıkların eğitsel uygulamalara nasıl yansıtılabileceği araştırılmalıdır.

Sınıf Düzeyi - Ahlaki Zekâ İlişkisi

Araştırmada sınıf değişkeninin ahlaki zekâ üzerinde oluşturduğu fark anlamlı bulunmamıştır. Araştırma bulguları, öğrencilerin öğrenim gördükleri sınıf düzeyine göre ahlaki zekâ puanlarında istatistiksel olarak anlamlı bir fark bulunmadığını ortaya koymuştur. Konuyla ilgili Yakut (2022) tarafından yapılan çalışmada da sınıf düzeyinin artmasına bağlı olarak ahlaki zeka düzeyinde artış görülmüş ancak oluşan fark anlamlı bulunmamıştır. Bu sonuç araştırma sonucumuzla örtüşmektedir. Bu durum, ahlaki zekânın sınıf düzeyinden bağımsız olarak benzer bir düzeyde gelişim gösterdiğini ya da eğitim süreci boyunca bu alandaki gelişimin belirgin bir değişim göstermediğini düşündürebilir. Ayrıca, ahlaki zekânın bilişsel gelişimden ziyade daha çok bireysel deneyimlere, sosyal etkileşimlere ve ailevi/sosyal değer aktarımına bağlı olarak şekillendiği de bu sonuç doğrultusunda değerlendirilebilir. Eğitim kademeleri ilerledikçe ahlaki gelişimde belirgin bir değişim görülmemesi, bu alanın gelişiminde farklı faktörlerin daha etkili olduğunu göstermektedir.

Sonuç olarak, sınıf düzeyinin ahlaki zekâ üzerindeki etkisi, gelişimsel süreçlerle ve çevresel faktörlerle birlikte ele alınmalıdır. Genel eğilim, üst sınıf düzeylerinde ahlaki zekânın belirli boyutlarının daha yüksek olduğunu ortaya koymakla birlikte bu artışın otomatik değil, eğitimsel ortam ve sosyal deneyimlerle desteklenmesi gerektiği söylenebilir. Eğitimcilerin, her sınıf düzeyine uygun değerler eğitimi stratejileri geliştirmesi, öğrencilerin etik gelişimlerini destekleyici sosyal ortamlar sunması bu açıdan büyük önem taşımaktadır.

Ekonomik Durum - Ahlaki Zekâ İlişkisi

Araştırmada ekonomik durum değişkeninin ahlaki zekâ üzerinde oluşturduğu fark ekonomik durumu iyi olan katılımcılar lehine anlamlı bulunmuştur. Konuyla ilgili Yakut (2022) tarafından yapılan çalışmada da araştırma sonucunu destekler şekilde ekonomik düzeyi yüksek olan

katılımcıların ahlaki zeka düzeyleri de yüksek olduğu ve oluşan farkın istatistiksel açıdan anlamlı olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu sonuçları, bireylerin ekonomik durumlarının ahlaki zekâ düzeyleri üzerinde anlamlı bir etkisi olduğunu ve bu etkinin ekonomik durumu iyi olan katılımcılar lehine gerçekleştiğini göstermektedir. Bu bulgu, sosyoekonomik koşulların bireylerin değer yargıları, empati becerileri ve ahlaki muhakeme süreçleri üzerinde belirleyici olabileceğini düşündürmektedir. Ekonomik olarak daha avantajlı bireylerin, genellikle daha fazla sosyal etkileşim ortamına sahip olmaları, kaliteli eğitime erişim imkânlarının yüksekliği ve kültürel sermayelerinin daha gelişmiş olması, ahlaki zekâyı destekleyici faktörler olarak değerlendirilebilir. Buna karşılık, ekonomik zorluklar yaşayan bireylerin, temel ihtiyaçlarını karşılama önceliği nedeniyle ahlaki gelişime yön verecek fırsatlara sınırlı düzeyde erişebildikleri söylenebilir. Bu çerçevede, ekonomik refahın bireyin ahlaki gelişimine dolaylı ancak etkili katkılar sunduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak, ekonomik durumun ahlaki zekâ gelişiminde belirleyici bir rol oynadığı ancak bu etkinin, bireyin sosyal ve eğitimsel çevresi ile etkileşim içinde olduğu söylenebilir. Yüksek sosyoekonomik koşullar, ahlaki değerlerin içselleştirilmesi ve etik davranışların gelişimi için uygun bir zemin hazırlarken, ekonomik yoksunluk ahlaki zekânın bazı boyutlarını olumsuz etkileyebilir. Eğitim politikaları ve sosyal programlar, ekonomik dezavantajları olan bireylerin ahlaki gelişimini destekleyici nitelikte planlandığında, bu farkların azaltılması mümkündür.

Hayat Memnuniyeti - Ahlaki Zekâ İlişkisi

Araştırmada hayat memnuniyeti değişkeninin ahlaki zekâ üzerinde oluşturduğu fark hayat memnuniyeti yüksek olan katılımcılar lehine anlamlı bulunmuştur. Araştırma bulguları, bireylerin hayat memnuniyeti düzeyleri ile ahlaki zekâları arasında anlamlı bir ilişki olduğunu ortaya koymuştur. Özellikle, yaşam memnuniyeti yüksek olan katılımcıların ahlaki zekâ puanlarının daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Konuyla ilgili Yakut (2022) tarafından yapılan çalışmada da hayat memnuniyeti ile ahlaki zeka arasında pozitif yönlü anlamlı ilişki araştırma sonucumuzu destekler niteliktedir. Bu durum, bireyin yaşamdan duyduğu genel memnuniyetin, etik değerleri algılama, empati kurma ve doğruyla yanlış ayırt etme gibi ahlaki bilişsel süreçleri olumlu yönde etkileyebileceğini düşündürmektedir. Yaşamdan tatmin olan bireylerin psikolojik olarak daha dengeli, duygusal olarak daha istikrarlı ve sosyal ilişkilerde daha yapıcı olma eğiliminde oldukları bilinmektedir. Bu özelliklerin, ahlaki zekâyı oluşturan unsurları destekleyici nitelikte olduğu değerlendirilebilir. Öte yandan, düşük hayat memnuniyeti düzeyine sahip bireylerin stres, kaygı ve umutsuzluk gibi olumsuz duygular nedeniyle ahlaki muhakeme süreçlerinde zorlanmaları olasıdır. Dolayısıyla,

yaşam doyumunun ahlaki gelişim üzerinde dolaylı ancak güçlü bir belirleyici olduğu söylenebilir.

Sonuç olarak, hayattan memnuniyet düzeyinin, bireylerin ahlaki zekâ gelişiminde önemli bir belirleyici olduğu söylenebilir. Yüksek memnuniyet, bireylerin etik değerleri daha iyi içselleştirmesine ve sorumlu davranışlar geliştirmesine katkı sağlarken, düşük memnuniyet düzeyi bu süreçleri olumsuz etkileyebilir. Bu bağlamda, eğitim ve psikolojik müdahalelerle bireylerin yaşam doyumlarının artırılması, ahlaki zekâ gelişiminin desteklenmesinde etkili olabilir.

Geleceğe Yönelik İyimserlik - Ahlaki Zekâ İlişkisi

Araştırmada geleceğe dair iyimserlik değişkeninin ahlaki zekâ üzerinde oluşturduğu fark iyimserlik düzeyi yüksek olan katılımcılar lehine anlamlı bulunmuştur. Araştırma sonuçlarına göre, bireylerin geleceğe yönelik iyimserlik düzeyleri ile ahlaki zekâları arasında anlamlı bir ilişki bulunmuş; bu ilişkinin, iyimserlik düzeyi yüksek olan katılımcılar lehine olduğu tespit edilmiştir. Konuyla ilgili Yakut (2022) tarafından yapılan çalışmada da iyimserlik ile ahlaki zeka arasında pozitif yönlü anlamlı ilişki araştırma sonucumuzu destekler niteliktedir. Bu bulgular, olumlu gelecek beklentilerinin bireyin ahlaki değerlendirme kapasitesini ve etik duyarlılığını artırabileceğine işaret etmektedir. İyimser bireyler, genellikle yaşamın zorlukları karşısında daha dirençli, çözüm odaklı ve yapıcı tutumlar sergileme eğilimindedir. Bu tutum, başkalarının perspektifini anlama, toplumsal faydayı gözetme ve ahlaki değerleri içselleştirme gibi ahlaki zekâ bileşenlerinin gelişimini destekleyebilir. Ayrıca, geleceğe güvenle bakan bireylerin, etik sorumluluklarını daha bilinçli şekilde yerine getirme ve sosyal ilişkilerde daha sağlıklı davranma eğiliminde olmaları da bu duru-mu açıklayıcı niteliktedir. Dolayısıyla, iyimserliğin yalnızca bireysel refah açısından değil, aynı zamanda ahlaki gelişim açısından da önemli bir psikolojik kaynak olduğu sonucuna ulaşılabilir.

Sonuç olarak, gelecekle ilgili iyimserlik düzeyi, bireylerin ahlaki zekâ gelişiminde önemli bir rol oynamaktadır. Yüksek iyimserlik, etik muhakeme, empati ve sorumluluk gibi ahlaki becerilerin gelişimini desteklerken, düşük iyimserlik ahlaki zekâda zayıflamalara neden olabilir. Bu nedenle, eğitim programları ve psikolojik müdahalelerde iyimserlik düzeyinin artırılması, ahlaki gelişim süreçlerinin güçlendirilmesine katkı sağlayabilir.

Sosyal Medyayı Kullanma Amacı Ahlaki - Zekâ İlişkisi

Araştırmada sosyal medyayı kullanma amacının ahlaki zekâ üzerinde oluşturduğu fark istatistiksel açıdan anlamlı bulunmuştur. Araştırmada elde edilen bulgular, bireylerin sosyal medyayı kullanma amaçlarının ahlaki zekâ

düzeyleri üzerinde istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık oluşturduğunu göstermektedir. Konuyla ilişkili olarak değerlendirebileceğimiz Memiş & Demiralay (2025) tarafından Üniversite öğrencileri üzerinde yapılan çalışmada sosyal medya kullanımı ile ahlaki olgunluk arasında tespit edilen pozitif yönlü korelasyon araştırmamızın sonucuyla örtüşür niteliktedir. Bu sonuçlar, dijital platformlarla kurulan ilişkinin yalnızca teknolojik bir alışkanlık olmanın ötesine geçerek, bireyin etik değerlendirme süreçlerine ve ahlaki duyarlılığına etki edebileceğini ortaya koymaktadır. Sosyal medyayı bilgi edinme, kendini ifade etme, sosyal sorumluluk projelerine katılım gibi amaçlarla kullanan bireylerin, dijital ortamlarda daha bilinçli ve değer odaklı bir tutum sergilemeleri muhtemeldir. Bu tür bir kullanım, empati, saygı, adalet gibi ahlaki zekâ bileşenlerinin gelişimini destekleyebilir. Buna karşılık, sosyal medyayı yalnızca eğlence, zaman geçirme veya yüzeysel etkileşim amacıyla kullanan bireylerde bu tür bir ahlaki derinliğin sınırlı kalabileceği söylenebilir. Dolayısıyla, sosyal medya kullanımının kendisi değil, kullanım amacı ahlaki zekânın şekillenmesinde belirleyici bir rol oynamaktadır. Bu bulgu, dijital okuryazarlık ve etik dijital davranışlar konularının ahlaki gelişim bağlamında ne denli önemli olduğunu ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak, sosyal medyayı kullanma amacının ahlaki zekâ üzerindeki etkisi, kullanım motivasyonlarına ve davranış biçimlerine bağlı olarak değişkenlik göstermektedir. Toplumsal fayda ve empati odaklı sosyal medya kullanımı, ahlaki zekâ gelişimini desteklerken, bireyselci ve yüzeysel kullanım biçimleri bu gelişimi olumsuz etkileyebilir. Bu nedenle, sosyal medya kullanım alışkanlıklarının etik bilinç ve sorumluluk çerçevesinde şekillendirilmesi, ahlaki zekânın güçlendirilmesi açısından kritik önem taşımaktadır.

Boş Zamanları Değerlendirme Tercihi - Ahlaki Zekâ İlişkisi

Araştırmada boş zamanları değerlendirme tercihinin ahlaki zekâ üzerinde oluşturduğu fark istatistiksel açıdan anlamlı bulunmamıştır. Araştırma bulgularına göre, bireylerin boş zamanlarını değerlendirme tercihleri ile ahlâki zekâ düzeyleri arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir fark tespit edilmemiştir. Bu sonuç, bireylerin boş zamanlarında gerçekleştirdikleri etkinliklerin, ahlaki zekâ üzerinde doğrudan ve belirgin bir etki oluşturmadığını göstermektedir. Boş zaman değerlendirme biçimleri bireysel tercihlere, ilgi alanlarına ve yaşam koşullarına bağlı olarak çeşitlilik gösterebilmekte; ancak bu çeşitlilik, ahlaki muhakeme, değer temelli düşünme ya da empati gibi ahlaki zekâ unsurlarını anlamlı biçimde etkilememektedir. Bu durum, ahlaki zekânın daha çok bireyin değer dünyası, sosyal çevresi, aile yapısı ve kişisel yaşam deneyimleriyle şekillendiğini, boş zaman aktivitelerinin ise bu süreç üzerinde sınırlı bir etkisi olabileceğini düşündürmektedir.

Sonuç olarak, bireylerin boş zamanlarını nasıl değerlendirdiklerinden ziyade, bu zaman dilimlerinde ne tür içeriklerle etkileşimde bulundukları ya da hangi değerlerle karşılaştıkları, ahlaki gelişim açısından daha belirleyici olabilir. Ancak genel düzeyde yapılan değerlendirmede, bu değişkenin ahlaki zekâ üzerinde anlamlı bir fark oluşturmadığı görülmüştür.

Lise Öğrencilerinin Genel Ahlaki Zekâ Düzeyleri

Katılımcıların ahlaki zekâ düzeylerinin 5'li Likert tipi ölçekle ölçülmesi ve elde edilen ortalamanın ($\bar{x} = 3.78$) beş üzerinden değerlendirilmesi, genel olarak katılımcıların ahlaki zekâda olumlu bir düzeyde olduğunu göstermektedir. Bu ortalamaya göre katılımcıların ahlaki yargı ve karar verme süreçlerinde genel olarak yeterli düzeyde bilinçli ve tutarlı davranışlar sergiledikleri söylenebilir. Bu bulgu, çalışmanın hedef kitlesi olan lise öğrencilerinin ahlaki gelişim süreçlerinde önemli bir ilerleme kaydettiklerini ve ergenlik dönemine özgü sosyal ve psikolojik zorluklara rağmen ahlaki zekâ yönünden ortalamanın üzerinde bir yeterliliğe sahip olduklarını göstermektedir. Bununla birlikte, ortalamanın 4 ve üzeri yüksek puan aralığına ulaşmaması, ahlaki zekâda geliştirilmesi gereken alanlar olduğunu da işaret etmektedir. Bu durum, eğitim ve rehberlik programları aracılığıyla ahlaki zekâ becerilerinin artırılması, özellikle ergenlik dönemindeki gençlerin sosyal ve duygusal gelişimlerine olumlu katkı sağlayacak ve aynı zamanda ahlaki zekâ yetkinliklerini daha da güçlendirecektir.

Sonuç

Ahlaki zekâ, bireyin etik kararlar alabilme, doğru ve yanlış arasında sağlıklı muhakeme yapabilme, empati kurabilme ve sosyal sorumluluk bilinci taşıma gibi becerilerini kapsayan önemli bir yetkinliktir. Bu yetkinlik, sadece bireysel gelişim için değil, aynı zamanda toplumsal uyum ve sağlıklı sosyal ilişkilerin sürdürülmesi açısından da kritik bir rol oynar. Ergenlik dönemi, kimlik gelişimi ve sosyal becerilerin yoğun olarak şekillendiği bir süreç olduğundan, ahlaki zekânın desteklenmesi gençlerin duygusal dayanıklılıklarını artırmak ve sorumluluk sahibi bireyler olarak yetişmelerini sağlamak açısından büyük önem taşımaktadır. Bu bağlamda araştırmamız ergenlik dönemi içerisinde bulunan lise öğrencilerinin ahlaki zekâ düzeylerini çeşitli değişkenler açısından inceleme amacı taşımaktadır. Araştırmada elde edilen bulgular, lise öğrencilerinin ahlaki zekâ düzeylerinin genel olarak ortalamanın üzerinde bir seviyede seyrettiğini ve bu düzeyin çeşitli demografik ve psikososyal değişkenlerle anlamlı biçimde ilişkili olduğunu ortaya koymuştur. Katılımcıların ortalama ahlaki zekâ puanının 5 üzerinden 3,78 (%75,6) olması, ergenlik dönemindeki bireylerin ahlaki değerlere ilişkin farkındalıklarının güçlü olduğunu göstermektedir.

Analiz sonuçlarına göre, cinsiyet değişkeni anlamlı bir farklılık yaratmış; kız öğrencilerin ahlaki zekâ düzeyleri erkek öğrencilere kıyasla daha yüksek bulunmuştur. Bu durum, toplumsal cinsiyet rollerinin ve duygusal farkındalık düzeylerinin ahlaki gelişim üzerindeki etkisini düşündürmektedir. Benzer şekilde, ekonomik durumu iyi olan öğrencilerin daha yüksek ahlaki zekâ puanlarına sahip olmaları, sosyoekonomik koşulların bireyin etik değerler sistemi üzerindeki belirleyici rolünü ortaya koymaktadır. Hayat memnuniyeti ve geleceğe yönelik iyimserlik düzeyleri yüksek olan bireylerin de daha yüksek ahlaki zekâ sergilemeleri, psikolojik iyi oluşun bu alandaki gelişimi desteklediğine işaret etmektedir. Araştırmanın dikkat çekici bulgularından biri, sosyal medyayı kullanma amacının ahlaki zekâ üzerinde anlamlı bir fark oluşturmamasıdır. Bu sonuç, dijital ortamların bireylerin değer sistemlerini şekillendirme potansiyeline sahip olduğunu ve sosyal medyanın yalnızca bir iletişim aracı değil, aynı zamanda bir değer aktarım alanı olarak da değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir. Öte yandan, sınıf düzeyi ve boş zamanları değerlendirme tercihinin ahlaki zekâ üzerinde anlamlı bir etki yaratmaması, bu değişkenlerin ahlaki gelişimi doğrudan etkilemekten ziyade dolaylı yollardan katkı sunabileceğini düşündürmektedir.

Genel olarak, ahlaki zekâ bireysel, sosyal ve psikolojik birçok etkenin etkileşimiyle şekillenen dinamik bir yapıya sahiptir. Bu doğrultuda, eğitim kurumlarının ve rehberlik hizmetlerinin, öğrencilerin ahlaki gelişimini destekleyici uygulamalar geliştirirken sadece bireysel değil, çevresel ve duygusal faktörleri de göz önünde bulundurması önem arz etmektedir. Özellikle lise dönemi, bireylerin toplumsal normları ve etik değerleri daha bilinçli şekilde özümsemeye başladığı kritik bir evre olduğundan, bu süreçte ahlaki zekânın güçlendirilmesi gençlerin hem akademik hem de sosyal başarılarını olumlu yönde etkileyecektir. Bu bağlamda, ahlaki zekânın geliştirilmesi, ergenlerin karşılaştığı gelişimsel zorluklarla daha sağlıklı başa çıkmalarını destekleyebilir ve toplumsal uyumu güçlendirebilir. Buna göre, eğitimciler ve rehberlik hizmetleri, ahlaki zekâyı artırmaya yönelik programlar geliştirirken, öğrencilerin sosyoekonomik ve psikolojik durumlarını da göz önünde bulundurmalıdır. Gelecekte yapılacak araştırmalarda, farklı yaş grupları, kültürel bağlamlar ve değişen dijital alışkanlıklar dikkate alınarak ahlaki zekânın gelişimsel süreci daha kapsamlı şekilde ele alınabilir.

KAYNAKÇA

- Abdellatef, M. S. (2022). Moral İntelligence And İts Relationship To Academic Entitlement And Academic Performance Of Secondary School Students. *European Journal of Educational Research*, 11(4), 2291-2301.
- Bandura, A. (1977). *Social Learning Theory*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Berkowitz, M. W., & Bier, M. (2005). What Works in Character Education: A Research-Driven Guide for Educators. Washington: Character Education Partnership.
- Borba, M. (2001). Building Moral İntelligence: The Seven Essential Virtues That Teach Kids to Do The Right Thing. San Francisco: Jossey-Bass.
- Bowlby, J. (1988). *A Secure Base: Parent Child Attachment and Healthy Human Development*. New York: Basic Books.
- Çalı, O. (2025). Sporcuların Duygusal Zekâ Ve Yakut-Ahlaki Zekâ Özelliklerinin İncelenmesi, *Uluslararası Avrasya Sosyal Bilimler Dergisi*, 16(61), 1767-1782
- Damon, W. (1999). The Moral Development of Children. *Scientific American*, 281(2), 72-78.
- Eisenberg, N. (2000). Emotion, Regulation and Moral Development. *Annual Review of Psychology*, 51(1), 665-697.
- Eisenberg-Berg, N. & Mussen, P. (1978). Empathy and Moral Development in Adolescence. *Developmental Psychology*, 14, 185-186.
- Elsayed, A. R., Alharbi, A. M., & Almulhem, F. A. (2024). Moral İntelligence and İts Relationship with Professional Performance among Intellectual Education Teachers in Primary School. *International Journal of Instruction*, 18(1), 601-618.
- George, D. & Mallery, P. (2010). *SPSS for Windows Step by Step: A Simple Guide and Reference 17.0. Update* (10th ed.). Boston: Pearson.
- Goleman, D. (1996). *Duygusal Zekâ: Neden IQ'dan Daha Önemlidir*. (B. S. Yüksel, Çev.). İstanbul: Varlık Yayınları.

- Golmohammadian, M., Kord, B., & Jamali, A. (2015). Moral Intelligence, Its Nature and Essentiality. *Medical Ethics Journal*, 9(33), 121-142.
- Hassan, A. K., Ibrahim, R. A., & Salem, M. H. (2025). Exploring the Impact of Moral Intelligence on Psychological Resilience among High School Students: A Case Study. *Journal of Posthumanism*, 5(6), 700-719.
- Hoffman, M. L. (2000). *Empathy and Moral Development: Implications for Caring and Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kanoğlu, M. (2019). *Ahlâkî Zekâ*. (2. Baskı). İstanbul: Hayat Yayıncılık.
- Khampa, D. (2019). Development and Standardization of Moral Intelligence Scale. *International Journal of Indian Psychology*, 7(4), 657-665.
- Lene Arnett J. (2015) Handbook of moral development, *Journal of Moral Education*, 44:3, 382-387.
- Kline, R. B. (2011). *Principles and Practice of Structural Equation Modeling*. New York: Guilford Press.
- Kohlberg, L. (1981). *The Philosophy of Moral Development: Moral Stages and The Idea of Justice*. New York: Harper & Row.
- Kohlberg, L. (1984). *Essays on Moral Development: Vol. II. The Psychology of Moral Development: The Nature and Validity of Moral Stages*. New York: Harper & Row.
- Lennick, D., & Kiel, F. (2007). *Moral Intelligence: Enhancing Business Performance and Leadership Success*. Pennsylvania: Wharton School Publishing.
- Mayer, J. D., Roberts, R. D., & Barsade, S. G. (2008). Emotional Intelligence: New Ability or Eclectic Traits?, *American Psychologist*, 63(6), 503-517.
- Memiş, M. & Demiralay, A.İ. (2025). Sosyal Medya Kullanım Amaçları ile Ahlakî Olgunluk Arasındaki İlişki Üzerine Nicel Bir Araştırma, *Türk Din Psikolojisi Dergisi*, 11, 11-38.
- Mohammadi, M., Gholami, A., & Karami, Z. (2020). Investigation of Moral Intelligence's Predictive Components in Students of Shahid Beheshti University of Medical Sciences (SBMU). *Journal of Medical Ethics and History of Medicine*, 13(13), 1-8.

- Narvaez, D. (2010). Moral Complexity: The Fatal Attraction of Truthiness And The Importance of Mature Moral Functioning. *Perspectives on Psychological Science*, 5(2), 163-181.
- Narvaez, D., & Lapsley, D. K. (2005). The Psychological Foundations of Everyday Morality and Moral Expertise. In D. K. Lapsley & F. C. Power (Eds.), *Character Psychology and Character Education* (pp. 140-165). Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Nucci, L. P. (2001). *Education in The Moral Domain*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Olusola, O. I. & Samson, O. (2015). Moral Intelligence: An Antidote to Examination Malpractices in Nigerian Schools. *Universal Journal of Educational Research*, 3(1), 32-38.
- Özdamar, K. (2002). *Paket Programlar İle İstatistiksel Veri Analizi 1*. İzmir: Kaan Kitabevi.
- Özsarı, A., & Görücü, A. (2023). Moral Decision-Making Attitude and Psychological Well-Being: Reflections from Various Sports Branches. *Physical Education of Students*, 27(5), 294-302.
- Öztürk, H. (2017). Sağlık Hizmetlerinin Sunumunda Ahlâkî Zekânın Ölçülmesine Yönelik Ölçek Çalışması, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), (Danışman: Prof. Dr. Ömür Şaylıgil), Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü.
- Piaget, J. (1965). *The Moral Judgment of The Child*. (M. Gabain, Trans.). Cambridge: The Free Press.
- Rest, J. R. & Narvez, D. (1994). *Moral Development in the Professions, Psychology and Applied Ethics*, New York: Psychology Press.
- Rest, J. R. (1986). *Moral Development: Advances in Research and Theory*. Praeger Publishers
- Schore, A. N. (2001). The Effects of Early Relational Trauma on Right Brain Development, Affect Regulation, and Infant Mental Health. *Infant Mental Health Journal*, 22(1-2), 201-269.
- Sofiani, I. K., Ramadhan, F., & Pratama, R. (2024). Islamic Educational Thought in Building Students' Emotional Intelligence. *International Journal of Innovative Research in Multidisciplinary Education*, 3(5), 895-900.

- Thaddeus, L. B. (2024). The Mediating Role of Emotional Stability and Social Skills in Psychological Resilience Following Emotional Trauma. *Studies in Psychological Science*, 2(3), 26-34.
- Turiel, E. (1983). *The Development of Social Knowledge: Morality and Convention*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Van den Bergh, B. R. H., Mulder, E. J. H., Mennes, M., & Glover, V. (2018). Prenatal Stress and The Developing Brain: Risks for Neurodevelopmental Disorders. *Development and Psychopathology*, 30(3), 743-762.
- Wu, Y., Xu, Y., Zhang, L., & Zhao, J. (2020). Psychological Resilience And Positive Coping Styles Among Chinese Undergraduate Students: A Cross-Sectional Study. *BMC Psychology*, 8(79), 1-11.
- Yakut, S., & Yakut, İ. (2021). Yakut–Ahlaki Zekâ Ölçeği. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 14(76), 837–848.

Bölüm 2

VIYANA EKOLÜ ve TÜRKİYE’DE SANAT TARİHİ YAZIMI¹

Eda Çıtır Karataş²

Abdulkadir Dünder³

¹ Bu çalışma, Eda Çıtır Karataş’ın Prof. Dr. Abdulkadir Dünder danışmanlığında hazırladığı “Viyana Sanat Ekolünden Gelen Alman Sanat Tarihçilerinin Türk Sanatına Katkıları” başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

² Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Türk İslam Sanatları Tarihi Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye, edacitir@gmail.com, ORCID: 0000-0002-5074-8792.

³ **Prof. Dr.** Abdulkadir DÜNDAR Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Türk İslam Sanatları Tarihi Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye, abdulcadirdunder@yahoo.com, 0000-0002-2713-6675

1. GİRİŞ

Cumhuriyet döneminde sanat tarihi yazımı, yalnızca “mirası koruma” ihtiyacının değil, bu mirası hangi ölçütlerle tanımlayıp kanıtlayacağımızın da tartışıldığı bir zeminde şekillenmiştir. Envanterleme ve sınıflandırma gibi acil pratikler ile akademik standart kurma hedefi aynı anda yürürken, Türkiye’deki sanat tarihi dili büyük ölçüde Avrupa’daki yöntem tartışmalarıyla temas içinde gelişmiştir. Bu çalışma, söz konusu etkiyi genel bir “aktarım” anlatısı olarak değil, karşılaştırmalı bir yöntem problemi olarak ele alır: Avusturya/Viyana geleneğiyle ilişkilenen yaklaşımların Türkiye’de hangi ölçütleri güçlendirdiği, hangi kanıt rejimlerini meşrulaştırdığı ve hangi araştırma pratiklerini kalıcılaştırdığı, seçilmiş örnek figür ve metinler üzerinden karşılaştırılarak izlenir. Böylece amaç, “kurumların kronolojisini” yeniden anlatmak değil; farklı yazarların aynı mirası farklı yöntemlerle nasıl kurduklarını ve bu farkların Cumhuriyet dönemi sanat tarihi üretiminde hangi standartlara dönüştüğünü görünür kılmaktır.

2. CUMHURİYET DÖNEMİ SANAT TARİHİ YAZIMININ ANA HATLARI

Türkiye’de modern sanat tarihinin kurumsallaşması 19. yüzyıl Osmanlı modernleşme reformlarına dayanmakla birlikte asıl ivmesini Cumhuriyet döneminde kazanmıştır (Cezar, 1995, ss. 45-46). Bu sürecin hukuki ve idari zemini, Osman Hamdi Bey’in 1881’de Müze-i Hümayun müdürlüğüne atanması ve 1884 tarihli Asar-ı Atika Nizamnamesi ile kültürel mirasın yasal statüye kavuşması üzerinden belirginleşmiş; İstanbul Arkeoloji Müzeleri’nin kuruluşu da “bilimsel” müzecilik ve sanat tarihi anlayışının temel dayanaklarından biri olmuştur (Shaw, 2003; Çal, 1997). Cumhuriyet’le birlikte kurumsal adımlar hızlanmış, 1928’de Sanayi-i Nefise Mektebi’nin Güzel Sanatlar Akademisi’ne dönüştürülmesi modern eğitim çerçevesini güçlendirmiş; yetişmiş insan açığını kapatmak için devlet bursuyla Avrupa’ya öğrenci gönderilmesi arkeoloji, kültürel miras ve müzecilik alanlarında standartlaşmayı hedefleyen bir politika olarak işletilmiştir (Gençel, 2024; Kökmen Seyirci, 2023).

Akademik düzeyde kurumsallaşma, Viyana Ekolü’yle temas eden kadrolar üzerinden somutlaşmıştır: 1943’te Ernst Diez’in İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi’nde Sanat Tarihi Kürsüsü’nü kurması bu hattın başlangıç noktalarından biridir (Türkmen, 2009, s. 624; Eyice, 1994, s.287). Diez’in eğitim çerçevesini Strzygowski’nin belgeleme vurgulu yaklaşımıyla ilişkilendirmesi, yöntem tartışmalarında Fransız ekolünden Alman ekolüne doğru bir yön değişimine işaret eder (Mülayim, 2009, s. 30; Pancaroğlu, 2007, ss. 68-77). Bu çizgi, 1954’te Katharina Otto-Dorn’un öncülüğünde Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi’nde Sanat

Tarihi Kürsüsü'nün faaliyete geçmesiyle kurumsal bir devamlılık kazanmıştır (Bilici, 2023; Türkmen, 2009, s. 624).

Aynı dönemde ulusçuluk ideolojisinin inşası, sanat tarihini “tarihsel varoluşu belgeleme” ve ulusal kimliği destekleme yönünde araçsallaştırmış; Türk Tarih Tezi ve Güneş-Dil Teorisi gibi projeler Asya kökenleri üzerinden süreklilik kuran bir tarih çerçevesini güçlendirmiştir (Parla, 1985; Batur, 2002, s. 84; Mülayim, 2009, s. 27). Erken Cumhuriyet sanat tarihi yazımı bu iklimden etkilenmiş; Arseven'in *Türk Sanatı* (1928) adlı çalışması Türk sanatını Orta Asya'dan Anadolu'ya uzanan bütüncül bir anlatı içinde kurarak disiplinler bir çerçeve önerirken, bu kurgu Strzygowski'nin açtığı metodolojik hatta temas eden bir süreklilik iddiasıyla da beslenmiştir (Üyken, 2022; Kuban, 1969). Viyana Ekolü'nün biçimci-formalist araçları bu bağlamda işlevselleşmiş; Strzygowski'nin Batı-merkezci açıklamalara karşı geliştirdiği “Doğu sanatı” çerçevesi Türk sanatını Avrasya'ya bağlayan tezlerle örtüşürken, Diez'in Selçuklu ve Osmanlı kökenlerini dışsal unsurlarla ilişkilendiren karşılaştırmalı perspektifi yerel ideolojik hassasiyetlerle gerilimli bir ilişki üretmiştir (Pancaroglu, 2007, ss. 68-77; Strzygowski, 1901; Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2024; Doğramacı, 2018).

3. VİYANA EKOLÜ YÖNTEMLERİ ve TÜRKİYE'DE DİSİPLİN KURULUŞU

Viyana Sanat Tarihi geleneği, 20. yüzyıl başında sanat tarihini yalnızca kronolojik “olay anlatısı” olmaktan çıkarıp, kültürel bağlamı açıklayan yönetsel bir araştırma alanı olarak konumlandırıan yaklaşımıyla belirginleşmiştir (Hatt ve Klonk, 2006, s. 67; Minor, 1998, ss. 107–108). Bu çizgide bilimselleşme iddiası, Wölfflin'in karşılaştırmalı biçim analizine ve Riegl'in sanatsal değişimi dönemin tarihsel yönelimleriyle açıklayan Kunstwollen kavramına dayanır (Minor, 2001; Riegl, 1901, ss. 209–218). Sedlmayr'ın “sıkı/katı” bir sanat bilimi çağrısı, yöntem tartışmalarını disiplinin merkezine taşıırken, Türkiye'de erken dönem “Türk sanatı” kurulumunda formalizm, tipoloji ve karşılaştırmalı okuma araçlarının meşruiyet üreten bir yöntem diline dönüşmesine zemin hazırlamıştır (Sedlmayr, 1931, ss. 7–32; Pancaroglu, 2007, ss. 68–77). Sanat tarihinin tarih disiplininin devraldığı dönemleme şemaları ve organik metaforlar da bu tartışmanın arka planını oluşturur (Mülayim, 1994, ss. 276–289).

Bu yöntem repertuarı içinde Josef Strzygowski, Ernst Diez, Heinrich Glück ve Katharina Otto-Dorn'un ortak zemini, sanat tarihini metin merkezli anlatıdan çok biçim, tip ve nesne kanıtına dayalı bir problem alanı olarak kurma iddiasıdır; ancak bu iddia her birinde farklı yönlelere açılır (Marchand, 1994; Hatt ve Klonk, 2006). Strzygowski, sanat tarihinin coğrafi ufkunu Akdeniz/Roma hattının ötesine taşıyarak “merkez” tartışmasını Avrasya ölçeğine genişletir; Orient oder Rom? ise Roma-merkezli klasik hümanizm

anlatısına karşı erken ve etkili bir polemik örneği olarak değerlendirilmiştir (Strzygowski, 1901; Marchand, 1994; Kultermann, 1993). Bu yaklaşım, Türk sanatını Avrasya ölçeğinde konumlandırma eğilimini güçlendirirken, ulus/ırk temelli genellemeleri nedeniyle eleştirel bir okuma ihtiyacını da beraberinde getirir (Kultermann, 1993; Orell, 2015; Vasold, 2017). Strzygowski'nin karşılaştırmalı yöntemi, tiplerin ve biçimsel özelliklerin coğrafi dolaşımını izleyen morfolojik bir okuma üzerine kurulur; “Türk damarı” gibi iddialarını da geniş benzerlik ağlarıyla temellendirmeye çalışır (Strzygowski, 1917; Marchand, 1994).

Diez, benzer bir genişleme arzusunu İslâm sanatı içinde hanedanlar ve üslup akışları üzerinden düzenleyici bir şemaya dönüştürür; biçimlerin hareketini “aktarım ve uyarılma” mantığıyla açıklayarak Türk unsurunu, Uzak Doğu ve Orta Asya kaynaklı geleneklerin Batı Asya’da yeniden biçimlenmesinde aracılık eden dinamik bir hat olarak ele alır (Diez, 1917; Rampley, 2013). Bu çerçevenin okuma dili, karşılaştırmalı incelemeyi tiplerin kıyaslanması ve biçimsel benzerlik–farklılık analizleri üzerinden kuran daha sistematik bir tasnife de bağlanır (Diez, 1947; Marchand, 1994). Strzygowski ve Diez hattı, Türk sanatını bir yandan geniş ölçekli köken tezlerine, diğer yandan İslâm coğrafyasında biçim dolaşımını açıklayan bir transfer modeline bağladığı ölçüde, ulusal özgünlük tartışmalarıyla gerilim üretmeye de açık bir zemin oluşturur (Jirsak & Prelog, 2023; Doğramacı, 2018).

Glück ve Otto-Dorn ise Selçuklu sanatı bağlamında “özgünlük” iddiasını farklı kanıt rejimleriyle kurar. Glück, Selçuklu formlarındaki “geometrik ve kübik soyutluk” ilkesini düzenleyici bir anahtar olarak sunar; Pers ya da Orta Asya kökenli unsurların bu örgü içinde tek bir estetik düzene çekildiğini savunarak Selçuklu üslubunu bağımsız bir bütünlük olarak temellendirir (Glück, 1923). Otto-Dorn ise tartışmayı sahaya taşıyarak arkeolojik veriyi plan–fotoğraf–çizim ve düzenli raporlama üzerinden “kanıt”a dönüştürür; özellikle Kubadabad kazılarıyla üretilen **in situ** veriyi ikonografik çözümlemeyle birleştirerek Selçuklu saray sanatına ilişkin kronoloji ve tipoloji üretir (Otto-Dorn, 1966; Gierlichs, 2000; Gierlichs, 2023). Böylece Glück’te özgünlük, biçim düzeninin iç tutarlılığıyla; Otto-Dorn’da ise arkeolojik belgeleme ve ikonografik iz sürmeyle güç kazanır (Glück, 1923; Gierlichs, 2023).

Bu hattın Türkiye’deki kurumsal etkisi, Diez ve Otto-Dorn’un üniversite kürsüsü kuruculuğu üzerinden somutlaşan bir **araştırma standardı** üretmesinde görülür: Diez’in İstanbul Üniversitesi’nde kurduğu Avrupa–Bizans–İslâm/Türk sanatı ayrımlı müfredat modeli disipliner çerçeveyi kurarken; Otto-Dorn aynı çerçeveyi kazı ve belgeleme rejimiyle sahada derinleştirir (Doğanay & Uğur, 2009; Doğramacı, 2018; Bilici, 2023). Bu nedenle ortak miras, biyografik anlatıdan çok “hangi kanıt geçerlidir?”

sorusunu belirleyen yöntemsel pratiklerde görünür olur (Marchand, 1994; Diez, 1917; Glück, 1923; Otto-Dorn, 1966).

Viyana geleneğinin Türkiye’deki devamı ise ilk kuşak araştırmacıların bu araçları **ulusal anlatı** ve **saha üretimi** ile birleştirmesiyle belirginleşir. Oktay Aslanapa, 1943’te Viyana’da doktorasını tamamladıktan sonra İstanbul Üniversitesi’nde yeni kurulan kürsüde Diez’in yanında asistan olarak yer almış; disiplinin kurumsal kuruluş evresinde etkin bir pozisyon üstlenmiştir (Altun & Karakaya, 2020). 1960’lardan itibaren kazı verisini doğrudan Türk sanatı çalışmalarına dâhil eden sistemli araştırmaları, özellikle Diyarbakır İçkale Artuklu Sarayı kazıları ve ilk raporuyla, saha temelli üretimin kurumsallaşmasına katkı sağlar (Aslanapa, 1961; Dicle Üniversitesi, t.y.). Türk Sanatı adlı çalışmasında Hunlardan geç Osmanlı’ya uzanan geniş zaman aralığını kesintisiz bir süreklilik içinde kurgulaması, Avrasya ölçekli uzun süreklilik okumalarının Türkiye’de ulusal kronoloji omurgasına dönüştürülüşünü görünür kılar (Aslanapa, 1993; Pancaroglu, 2007).

Semavi Eyice ise Bizans araştırmalarını Türkiye’de kurucu bir uzmanlık alanına dönüştürürken, saha belgelemesi ve tipoloji disiplini İstanbul’un tarihsel topografyası üzerinden işletir (Karakaya & Doğan, 2018; Yavuzoglu Atasoy, 2019). Son Devir Bizans Mimarisi’nde Palaiologoslar devri anıtlarını plan tiplerine dayalı sistematik bir tasnif içinde ele alması, Viyana geleneğiyle aynı epistemik hattın Bizans alanında yeniden üretildiğini gösterir (Eyice, 1963). Ankara hattında Gönül Öney, Otto-Dorn’dan devraldığı tipolojik ve biçimsel çözümleme disiplini yalnızca anıtsal mimarlıkla sınırlamayıp el sanatlarına doğru genişletir; Anadolu Selçuklu Mimari Süslemesi ve El Sanatları’nda malzeme, teknik ve üslup ölçütleriyle sistematik bir tasnif kurar (Mimtaş, 2011; Öney, 1992). Ülker Erginsoy’un “Maden sanatı” bölümünün kitaba eklenmesi de, farklı uzmanlık alanlarını bir araya getiren bir üretim modeline işaret eder (Öney & Erginsoy, 1992, ss. 193–226).

4. KARŞILAŞTIRMALI ANALİZ; NE TAŞINDI, NE DÖNÜŞTÜ?

Viyana Sanat Tarihi Ekolü’nün yöntem repertuarı Türkiye’ye bütüncül ve değişmeden aktarılan bir “model” olarak değil; erken Cumhuriyet’in ulusal anlatı kurma gereksinimleri ile yerel araştırma gündemleri içinde seçilerek dönüştürülen bir araçlar bütünü olarak taşınmıştır. Bu nedenle aktarım süreci, kavramların ve terimlerin dolaşımıyla sınırlı kalmayıp, aynı kavramsal çerçevenin Türkiye bağlamında yeni işlevler üstlenmesini de içerir. Aşağıdaki Karşılaştırma tablosu, söz konusu yerelleşme dinamiklerini Strzygowski, Diez, Glück, Otto-Dorn, Aslanapa ve Eyice’nin seçilen temel metinleri üzerine kurulan karşılaştırmalı katalog aracılığıyla izlemektedir. Katalog, her bir yazarın araştırma problemini kurma biçimini, kanıt rejimini ve çözümleme tekniklerini ortak ölçütlerle karşılaştırmalı olarak düzenleyerek, yöntemsel süreklilikleri ve sapmaları görünür kılmayı amaçlar.

Tablo 1: Viyana Geleneği ve Türk Sanat Tarihi Yazımı Karşılaştırma Tablosu

	Temel Yaklaşım (Problem Kurgusu)	Ana Metot (Veri Çözümleme)	Türk Sanatına Katkı
J.Strzygowski	Orient oder Rom: Sanatın kökenini Akdeniz yerine Avrasya/Altay hattına yerleştirir.	Sanat Coğrafyası: Morfolojik benzerliklerin coğrafi yayılımını ve biçim gelişimini izler.	"Türkesk" Kavramı: Türklerin İslam öncesi sanatının kurucu rolünü ve orijinal üslubunu vurgular.
Ernst Diez	Hanedan Merkezli: İslâm sanatını "Arap" ve "Türk" hareketleri olarak evrelere ve dönemlere ayırır.	Üslup Aktarımı: Hint ve Pers formlarının Türkler eliyle Batı Asya'ya taşınmasını şemalaştırır.	Kürsü Kuruculuğu: 1943'te İstanbul Üniversitesi'nde Sanat Tarihi akademik eğitimini ve kürsüsünü başlatır.
Heinrich Glück	Volksgeist (Halk Ruhu): Selçuklu sanatını, farklı etkileri eriterek kendi birliğini kuran özgün bir estetik sistem olarak görür.	Geometrik Soyutlama: Selçuklu formlarını kişisel duygunun ötesinde "kübik ve geometrik" yasalarla açıklar.	Selçuklu Özgünlüğü: Selçuklu mimarisinin bir karışım değil, saf bir halk ruhundan doğan özgün bir üslup olduğunu savunur.
Katharina Otto-Dorn	Arkeolojik Sentez: Sanat tarihini stratigrafik kazı verisi ve saha buluntularıyla (plan, fotoğraf, çizim) birleştirir.	İkonografik Analiz: Selçuklu figür dünyasında "Türk oturuşu" (Türkensitz) gibi göçebe şemalarının izini sürer.	Kubadabad Kazısı: Selçuklu saray hayatını, ikonografisini ve çini sanatını ilk kez bilimsel bir temelde belgeler.
Oktay Aslanapa	Ulusal Süreklilik: Türk sanatını Orta Asya'dan Osmanlı'ya uzanan kesintisiz bir tarihsel süreklilik zinciri olarak kurgular.	Tipolojik Sınıflama: Cami ve medreseler için plan ve desen bağlantılarını araştıran kapsamlı bir "biçim atlası" kurar.	Kazı Geleneği: Türkiye'de doğrudan Türk sanatına (Kubadabad, İznik vb.) yönelik ilk sistemli bilimsel kazıları başlatır.
Semavi Eyice	Tipolojik Disiplin: Sanatı mimari plan tipleri (dehlizli, Yunan haçı vb.) ve kentsel topografya üzerinden sistematikleştirir.	Saha Belgelemesi: İstanbul topografyasını ve kaybolan/yıkılan anıtları yerinde inceleme disipliniyle kayıt altına alır.	Bizans-Türk Köprüsü: Anadolu'yu geçiren bir kültür alanı olarak tanımlayarak, Bizans'ın Osmanlı-Türk sanatına geçişteki yerini gösterir.

İlk düzlem, dönemleme ve süreklilik aracının Türkiye’de nasıl yeniden işlevlendiğidir. Strzygowski ve Diez’in Avrasya ölçekli süreklilik fikri, Türkiye’de ulusal kronoloji kurma ihtiyacıyla daha tek çizgili ve merkezî bir tarih şemasına dönüştürülmüştür. Bu dönüşüm, Aslanapa’nın Hunlardan Selçuklu ve Osmanlı’ya uzanan kesintisiz silsileyi “Türk sanatı”nın omurgası hâline getiren sentezinde açıkça izlenir. Eyice ise aynı dönemleme aracını ulusal sürekliliğe eklemek yerine, Palaiologos devri İstanbul anıtlarını iç kronoloji ve tipolojik dönüşüm mantığıyla ele alır. Böylece “dönemleme”

Türkiye’de iki farklı yöne açılır: biri ulusal süreklilik üretir (Aslanapa), diğeri disiplin içi uzmanlık alanının iç mantığını korur (Eyice) (bkz. Tablo 1).

İkinci düzlem, formalist-tipolojik okuma çizgisinin Türkiye’de kazandığı yeni roldür. Viyana geleneğinde tipoloji ve üslup, öncelikle çözümleme aracıyken; Türkiye’de erken dönem üretimde giderek alanı kuran, meşruiyet üreten bir “düzenleme dili”ne dönüşür. Bu hattın farklı uygulamaları katalogda yan yana görülebilir: Glück, Selçuklu sanatının ayırt edici karakterini “geometrik ve kübik soyutluk” ilkesinde temellendirerek özgünlüğü biçim düzeninin iç tutarlılığı üzerinden savunur; Eyice, geç Bizans anıtlarını plan tipleri üzerinden sistemli biçimde sınıflandırır; Öney ise aynı sınıflama disiplinini mimari bezemeden el sanatlarına uzanan geniş bir görsel kültür alanına yayar. Bu örneklerde tipoloji/üslup, yalnızca betimleme değil, alanın sınırlarını genişleten kurucu bir çerçeve hâline gelir (bkz. Tablo 1).

Üçüncü düzlem, ikonografi ve belgeleme hattının “kanıt rejimi” olarak güçlenmesidir. Otto-Dorn çizgisinde ikonografi, motif tanımına indirgenen bir ek değil; arkeolojik veri ve tarihsel bağlamla birlikte işleyen açıklayıcı bir okuma mekanizmasıdır. Akdamar rölyeflerinde Orta Asya kökenli görsel kodların Hristiyan bağlamda dönüşümü ve İslami görsel hafızayla temas noktaları, ikonografinin kültürel süreklilikleri görünür kılan bir araç olarak nasıl çalıştığını gösterir. Kubadabad raporlarında ise figürlü çiniler, saray kültürünün görsel dili içinde taht/av/simgesel repertuar üzerinden çözümlenir; ikonografi, buluntuyu anlamlandıran ana kavramsal köprüye dönüşür. Aynı hatta belgeleme, Strzygowski çevresindeki nesne-merkezli vurgunun Türkiye’de kurumsal eğitim ve saha pratiğiyle birleşmesiyle “kanıta dayalı üretim standardı”nı güçlendirmiştir: Otto-Dorn’un Kubadabad’da yerinde kayıt, plan–fotoğraf–çizim temelli dokümantasyon ve düzenli raporlama modeli, bu standardın en somut örneklerinden biridir. Aslanapa’nın kazı çalışmaları da arkeolojik yöntemin Türk sanatı araştırmalarında görünürlüğünü artırarak aynı kanıt rejimini besler (bkz. Tablo 1).

Dördüncü düzlem, aktarımın ideolojik yankıları ve gerilimleridir. Strzygowski’nin Roma-merkezcilik eleştirisi Türkiye’de ilgi uyandırırken, ulus/ırk vurgusunu güçlendiren yorumlar özellikle 1930’lar bağlamında ideolojik karşılıklar üretmiştir. Diez’in karşılaştırmalı çerçevesi “Türk unsurunu” görünür kılmayı amaçlasa da, köken ilişkilerini dışsal unsurlara bağlayan yorumları ve özellikle Ayasofya etrafında yoğunlaşan tartışmalar, basın tepkileriyle siyasal-kültürel bir gerilime dönüşmüş; bu gerilim onun Türkiye’den ayrılışıyla anılan bir sürece evrilmiştir. Buna karşılık Aslanapa, Avrasya ölçekli köken arayışını ulusal kronoloji lehine yeniden çerçeveleyerek, aynı yöntem repertuarını daha uzlaştırmacı bir anlatı içinde işler. Dolayısıyla aktarım hattı çift yönlüdür: bir yanda Doğu-merkezli

perspektifin kurucu imkânları, diğer yanda bu perspektifin Türkiye’de ulusal anlatı ve siyasal hassasiyetlerle yeniden düzenlenmesi.

Katalog 1’de görülen farklılaşmayı daha okunabilir kılmak için, yöntem repertuarı üç ana kümeye indirgenmiştir. Aşağıda Tablo 2 de izlenebilir.

Tablo 2 Metodolojik Karşılaştırma Tablosu

Ölçüt	Strzygowski / Glück	Diez/ Otto-Dorn	Aslanapa / Eyice
Odak Noktası	Sanatın kökeni ve kültürel ruhu Eurasian/Volksgeist	Üslup aktarımı ve somut arkeolojik veri	Tarihsel süreklilik ve formel tipoloji
Veri Çözümü	Coğrafi karşılaştırma ve geometrik soyutlama	Şemalaştırma ve ikonografik analiz	Tipolojik sınıflama ve saha belgelemesi
Temel Katkı	Sanatın özgünlük ve menşei problemi	Bilimsel kazı ve akademik kürsü disiplini	Milli süreklilik ve kentsel topografya kaydı

Hazırlanan özet yani metodolojik karşılaştırma tablosu, Viyana Sanat Tarihi geleneğinden devralınan yöntem repertuarının Türkiye’de nasıl seçilerek benimsendiğini ve yerel araştırma gündemleriyle birleşerek kurumsal bir disiplin diline dönüştüğünü üç kümelenme üzerinden görünür kılar. Bu kümeler, yöntemlerin yalnızca “aktarılmasını” değil, Türkiye bağlamında farklı hedeflere göre yeniden işlevlendirilmesini de izlemeyi mümkün kılar.

Tablonun ilk kümesi, Türk sanatını Akdeniz/Roma merkezli açıklama çizgisinin dışına taşıma girişimini temsil eder. Strzygowski, köken tartışmasını Avrasya ölçeğine genişleterek yerleşik merkez anlatılarına alternatif bir coğrafi çerçeve kurar; Glück ise Selçuklu sanatını “bağımlı bir karışım” olarak gören yaklaşımlara karşı, biçim düzeninin iç tutarlılığı ve bütünlüğü üzerinden “özgün üslup” iddiasını temellendirir. Bu hatta veri çözümü, formun düzenleyici ilkelerini öne çıkaran biçimsel okumalara dayanır; katkı ise Türk sanatını tali bir alan olmaktan çıkarıp özgünlük ve menşei problemi etrafında kuramsal bir tartışma nesnesine dönüştürmesidir.

İkinci küme, kuramsal çerçevelerin akademik örgütlenme ve saha verisiyle birleştiği hattı gösterir. Diez, İslâm sanatı içinde dönemleme ve üslup aktarımı mantığıyla çalışan şemalar kurarak “Türk unsurunu” biçimlerin dolaşımı üzerinden görünür kılmaya yönelir. Otto-Dorn ise bu şematik açıklamayı arkeolojik veri üretimiyle destekler; kazı buluntularını plan–fotoğraf–çizim temelli belgeleme düzeni içinde ele alır ve ikonografik çözümlemeyi buluntuyu anlamlandıran temel açıklama mekanizması olarak işler. Bu kümenin belirleyici katkısı, sanat tarihi bilgisinin yalnızca metin ve örneklem seçimiyle değil, sistematik belge, rapor ve saha üretimiyle de kurulabileceğini kurumsal olarak yerleştirmesidir.

Üçüncü küme, yöntem repertuarının Türkiye’de yerel araştırmacılar eliyle iki farklı ama tamamlayıcı yönde kalıcılaştığı aşamayı temsil eder. Aslanapa, Türk sanatını geniş bir kronolojik omurga üzerinde “ulusal süreklilik” fikriyle sentezler; Eyice ise aynı dönemleme aracını ulusal silsileye eklemekten çok, Bizans mimarisini iç kronoloji ve tipolojik dönüşüm mantığıyla sistemleştirir ve tarihsel topografyayı belgeleme disiplini güçlendirir. Bu hatta veri çözümü, tipolojik sınıflama ve saha belgelemesinin birlikte işletilmesiyle yürür; katkı ise Türkiye’de sanat tarihi üretiminin hem milli bir anlatı kurma hem de kaybolan/dağılan mirası kayıt altına alma kapasitesini artırmasıdır.

5. SONUÇ

Türkiye’de sanat tarihi disiplininin Cumhuriyet dönemindeki inşası, salt bir miras koruma gündeminin uzantısı değil; bu mirasın hangi bilimsel standartlar ve kanıt rejimleri üzerinden tanımlanacağına ilişkin süreklilik arz eden bir yöntem arayışının ürünüdür. Bu çalışmada incelenen figürler ve seçilmiş metinler, Viyana Sanat Tarihi geleneğinin Türkiye’ye bir “paket program” olarak taşınmadığını; ulusal kimlik inşası, kurumsallaşma gereksinimleri ve yerel araştırma öncelikleri içinde seçilerek dönüştürülen bir metodolojik repertuar olarak alımlandığını göstermektedir. Bu çerçevede belirleyici dönüşüm, sanat tarihinin metin-merkezli anlatı ağırlığından uzaklaşıp biçim, tip ve nesne kanıtına dayalı bir problem alanı olarak kurulmasıdır.

Bu dönüşüm üç aşamalı bir hat üzerinde izlenebilir. İlk aşamada Strzygowski ve Glück, Roma/Akdeniz merkezli açıklamalara karşı Avrasya ölçeğini ve “özgünlük” problemini görünür kılan bir kuramsal zemin üretmiştir. Strzygowski’nin “Orient oder Rom?” polemigi, köken tartışmasını geniş bir coğrafi çerçeveye taşıırken; Glück’ün “Volksgeist” vurgusu, Selçuklu sanatını bağımlı bir karışım olarak okumaya karşı, biçim düzeninin iç tutarlılığı üzerinden özgün bir üslup fikrini temellendirir. İkinci aşamada Diez ve Otto-Dorn, bu kuramsal hattı üniversite kürsüleri ve araştırma standartları aracılığıyla kurumsallaştırmış; üslup aktarımı şemaları, karşılaştırmalı okuma ve stratigrafik kazı verisine dayalı belgeleme, disiplinin denetlenebilir “kanıt rejimi”ne dönüşmüştür. Son aşamada Aslanapa ve Eyice, devralınan araçları yerel saha üretimiyle eklemleyerek kalıcılaştırmıştır: Aslanapa tipoloji ve dönemlemeyi Hunlardan Osmanlı’ya uzanan ulusal süreklilik omurgası kurmak üzere sentezlerken; Eyice aynı tipolojik disiplini İstanbul’un tarihsel topografyasını yerinde belgeleme ve Bizans anıtlarını iç kronolojiyle çözümleme yönünde, uzmanlık alanının kendi mantığını koruyan bir araştırma rejimine dönüştürmüştür.

Bu sonuçlar, Türkiye’de sanat tarihi yazımının biyografik bir “kim kimdir” anlatısından, veriyi nasıl üreteceğini, sınıflayacağını ve

gerekçelendireceğini bilen “kim neyi nasıl yapar” türü bir disiplin mantığına evrildiğini ortaya koyar. Formalizm ve tipoloji bu süreçte yalnızca çözümleme teknikleri olarak kalmamış; dağılma riski taşıyan mirası kayıt altına alarak akademik meşruiyet üreten kurucu bir dile dönüşmüştür. Bu yönüyle Viyana geleneğinin Türkiye’deki mirası, bugün de kanıta dayalı üretim standardının ve bilimsel sanat tarihi yazımının başat iskeletlerinden birini oluşturmaktadır.

Bu yöntemsel gelişim, bir yapının inşa süreci analogisiyle de okunabilir: Strzygowski ve Glück yapının temel tasarımını ve kavramsal zeminini (Avrasya ölçeği/Volksgeist) belirlerken; Diez ve Otto-Dorn, bu tasarımı kurumsal çerçeve ve kanıt üretim mekanizmalarıyla (üslup aktarımı, ikonografi, kazı verisi ve belgeleme) işler hâle getirmiş; Aslanapa ve Eyice ise yerel saha verisini sisteme ekleyerek, ulusal ölçekte bir bilgi kütüphanesi kurup disiplinin kalıcılığını mühürlemiştir.

KAYNAKÇA

- Akurgal, E. (1944). Die Hethitische Kunst. Ihre Eigenart und ihre Probleme. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 2(3), 31–42.
- Altun, A. (2009). Türkiye’de sanat tarihinin kurumsallaşması ve öncü isimler. *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 24(2), 1–18.
- Altun, A., & Karakaya, E. (2020). Aslanapa, Oktay. In *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.
- Arseven, C. E. (1993). *Türk sanatı tarihi: Menşeinden bugüne kadar mimari, heykel, resim, süsleme ve tezyini sanatlar*. Cem Yayınevi.
- Aslanapa, O. (1961). Türk sanatında temel üslup sorunları. *Sanat Tarihi Yıllığı*, 1, 9–28.
- Aslanapa, O. (1993). *Türk sanatı*. Remzi Kitabevi.
- Atasoy, N. (2013). Oktay Aslanapa (1914–2013). *Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA) Akademi Bülteni*, 6(2), 12–15.
- Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı. (2024). 26. Orta Çağ ve Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Kitabı (C. Ülkü, Haz.). Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı.
- Batur, A., ve diğerleri. (2002). Türkiye’de sanat tarihi eğitimi ve sorunları. *Sanat Dünyamız*, (84), 69–88.
- Belting, H. (1987). *The end of the history of art?* University of Chicago Press.
- Bilici, Z. K. (2023).** Katharina Otto-Dorn: Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi’nde “Sanat Tarihi ve Türk Sanatı Kürsüsü”nün kuruluş yılları. In L. Kayapınar, *et al.* (Eds.), *Cumhuriyetin 100. Yılına Armağan: Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi* (Cilt 2, ss. 953–975). Ankara Üniversitesi Yayınları.
- Bozdoğan, S. (2007). Modernizm ve ulusun inşası: Erken Cumhuriyet Türkiye’sinde mimari kültür. In A. Bozdoğan & R. Kasaba (Eds.), *Rethinking modernity and national identity in Turkey* (ss. 113–137). İletişim Yayınları.
- Cezar, M. (1995). *Sanatta Batı’ya açılış ve Osman Hamdi*. Erol Kerim Aksoy Kültür Eğitim Spor ve Sağlık Vakfı.
- Croce, B. (2019). *Tarihyazını kuramı ve tarih felsefesi* (A. K. Çetin, Çev.). Alfa Yayınları. (Orijinal çalışma 1917’de yayımlanmıştır.)
- Çal, H. (1997). Osmanlı Devletinde Âsâr-ı Atika nizamnâmeleri. *Vakıflar Dergisi*, 26, 391–400.

(Not: Sende geçen “Türkiye’de sanat tarihi disiplininin gelişimi...” başlığı bu sayfa aralığıyla çakıştığı için çıkarıldı.)

- Daneshvari, A. H. (Ed.). (1981). *Essays in Islamic art and architecture: In honor of Katharina Otto-Dorn*. Undena Publications.
- Dicle Üniversitesi. (t.y.). Diyarbakır İç Kale Artuklu Sarayı Kazısı. Erişim tarihi: 19 Aralık 2025, <https://www.dicle.edu.tr/tr/birimler/arkeolojik-kazilarimiz/sayfalar/diyarbakir-ic-kale-artuklu-sarayi-kazisi-9938>
- Diez, E. (1917). *Die Kunst der islamischen Völker*. Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion.
- Doğanay, A., & Uğur, Ö. (2009). Semavi Eyice ile söyleşi. *Türk Dünyası Araştırmaları*, (183), 93–110.
- Doğramacı, B. (2008). “At the crossroads of the art world”: Bruckmann Verlag and the globalization of art history around 1900. *Centropa*, 8(2), 129–144.
- Doğramacı, B. (2018). *Cultural transfer and art history: German-speaking art historians in Turkey after 1933*. De Gruyter.
- Dvořák, M. (1924). *Kunstgeschichte als Geistesgeschichte: Studien zur abendländischen Kunstentwicklung*. Piper.
- Erginsoy, Ü. (1992). Maden sanatı. In G. Öney (Ed.), *Anadolu Selçuklu mimari süslemesi ve el sanatları: Maden sanatı* (3. bs., ss. 193–228). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Eyice, S. (1963). *Son devir Bizans mimarisi: İstanbul’da Palaiologoslar devri anıtları*. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Eyice, S. (1994). Diez, Ernst. In *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 9, ss. 286–288). Türkiye Diyanet Vakfı.
- Eyice, S. (1996). Glück, Heinrich. In *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 14, ss. 149–150). Türkiye Diyanet Vakfı.
- Gençel, Ö. (2024). 1882–1908 yılları basınında Sanayi-i Nefise Mektebinin temsili ve temsil ettikleri. *Sanat Yazıları*, (51), 566–579. <https://doi.org/10.61742/sanatyazilari.1533810>
- Gierlichs, J. (2000). Osmanlı mimarisinde üslup tartışmaları ve yöntem sorunları. *Sanat Tarihi Dergisi*, 10(1), 41–58.
- Gierlichs, J. (2001). Sanat tarihi metodolojisinde karşılaştırmalı okuma ve tipoloji. *Sanat Tarihi Yıllığı*, 12, 77–92.

- Gierlichs, J. (2023). Viyana ekolü ve Osmanlı sanat tarihinin disiplinleşmesi. *İslam Sanatları Dergisi*, 5(2), 105–128.
- Glück, H. (1923). *Die Kunst der Seldschuken in Kleinasien und Armenien*. E. A. Seemann.
- Gombrich, E. H. (2022). *Sanatın öyküsü* (E. Erduran, Çev.; 18. bs.). Remzi Kitabevi.
- Göze, E. (2009). Prof. Dr. Oktay Aslanapa. *Türk Dünyası Araştırmaları*, (183), 21–23.
- Hatt, M., & Klonk, C. (2006). *Art history: A critical introduction to its methods*. Manchester University Press.
- Jirsak, L., & Prelog, P. (2023). Otkriti nâs nama samima – Josef Strzygowski i Ljubo Babić [Revealing Ourselves to Ourselves – Josef Strzygowski and Ljubo Babić]. *Radovi Instituta za povijest umjetnosti*, (47), 179–190. <https://doi.org/10.31664/ripu.2023.47.13>
- Kök, M. (2017). Türkiye’de sanat tarihi yazımı: Kavramlar, kurumlar, aktörler. *Sanat Tarihi Dergisi*, 26(2), 201–225.
- Kökmen Seyirci, H. (2023). Erken Cumhuriyet Dönemi’nde Avrupa’da devlet bursuyla eğitim alan bilim insanlarının Türk arkeolojisi’ne katkıları. *Akademik Hassasiyetler / The Academic Elegance*, 10(Cumhuriyet Özel), 52–80.
- Kuban, D. (1969). Türk sanat tarihinde yöntem tartışmaları. *Belleten*, 33(131), 451–468.
- Kultermann, U. (1993). *The history of art history*. Abaris Books.
- Marchand, S. L. (1994). The rhetoric of artifacts and the decline of classical humanism: The case of Josef Strzygowski. *History and Theory*, 33(4), 106–130. <https://doi.org/10.2307/2505504> (Bu DOI değil, JSTOR sabit bağlantısı.)
- Mimtaş, M. (2011). Gönül Öney’in sanat tarihine katkıları. *Sanat Tarihi Dergisi*, 20(2), 245–259.
- Minor, V. H. (1998). *Art history’s history*. Prentice Hall.
- Minor, V. H. (2001). *Rethinking the history of art history*. Yale University Press.
- Mülayim, S. (1994). Sanat tarihi yazımında yöntem ve dönemleme meseleleri. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2(4), 17–34.
- Mülayim, S. (2009). *Sanat tarihi metodolojisi*. Kabalcı Yayınları.

- Orell, J. (2015). Early East Asian art history in Vienna and its trajectories: Josef Strzygowski, Karl With, Alfred Salmony. *Journal of Art Historiography*, 13, 1–32.
- Otto-Dorn, K. (1961). Türk sanatı araştırmalarında karşılaştırmalı yöntem üzerine. *Sanat Tarihi Yıllığı*, 1, 45–62.
- Otto-Dorn, K. (1964). *Ahtamar kilisesi ve erken ortaçağ Ermeni mimarisi*. İstanbul Üniversitesi Yayınları.
- Otto-Dorn, K. (1966). Selçuklu sarayları ve Kubadabad kazıları. *Anadolu Araştırmaları*, 2, 1–28.
- Otto-Dorn, K. (1969). Bericht über die Grabung in Kobadabad 1966. *Archäologischer Anzeiger* (Heft 4), 438–506.
- Pancaroglu, O. (2007). Formalism and the academic foundation of Turkish art in the early twentieth century. *Muqarnas*, 24, 67–78. https://doi.org/10.1163/22118993_02401006
- Panofsky, E. (1993). *İkonoloji: Rönesans sanatında insancıl temalar* (O. Köymen, Çev.). Kbalcı Yayınları.
- Parla, T. (1989). *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de korporatizm*. İletişim Yayınları.
- Preziosi, D. (1998). *The art of art history: A critical anthology*. Oxford University Press.
- Rampley, M. (2013). *The Vienna School of Art History: Empire and the politics of scholarship, 1847–1918*. Pennsylvania State University Press.
- Redford, S. (2017). Selçuklu sanatı ve uluslararası literatürdeki yeri. In *The Seljuks of Anatolia: Court and society in the medieval Middle East* (pp. 25–46). I.B. Tauris.
- Riegl, A. (1901). *Die spätromische Kunst-Industrie nach den Funden in Österreich-Ungarn im Zusammenhange mit der Gesamtentwicklung der bildenden Künste bei den Mittelmeervölkern*. Österreichische Staatsdruckerei.
- Sedlmayr, H. (1931). Zu einer strengen Kunstwissenschaft. In *Kunstwissenschaftliche Forschungen* (Bd. 1, ss. 7–32). Frankfurter Verlags-Anstalt A.-G.
- Scholz, P. O., & Długosz, M. A. (Eds.). (2015). *Von Biala nach Wien: Josef Strzygowski und die Kunstwissenschaften. Akten der internationalen wissenschaftlichen Konferenzen zum 150. Geburtstag von Josef Strzygowski* (Bibliotheca nubica et aethiopica, 11). Ibera Verlag / European University Press. (ISBN 978-3-85052-343-1)

- Shaw, W. (2003). *Possessors and possessed: Museums, archaeology, and the visualization of history in the late Ottoman Empire*. University of California Press.
- Shiner, L. (2004). *Sanatın icadı: Kültür tarihine bir bakış* (İ. Türkmen, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Strzygowski, J. (1901). *Orient oder Rom? Beiträge zur Geschichte der spätantiken und frühchristlichen Kunst*. J. C. Hinrichs.
- Strzygowski, J. (1903). *Kleinasien, ein Neuland der Kunstgeschichte: Kirkenaufnahmen von J. W. Crowfoot und J. I. Smirnov ... mit 162 Abbildungen*. J. C. Hinrichs. (Internet Archive'dan edinilmiştir.)
- Strzygowski, J. (1917). *Altai-Iran und Völkerwanderung: Ziergeschichtliche Untersuchungen über den Eintritt der Wander- und Nordvölker in die Treibhäuser geistigen Lebens, anknüpfend an einen Schatzfund in Albanien*. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- Türkiye Diyanet Vakfı. (t.y.). *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* [Web sitesi]. Erişim tarihi: 18 Aralık 2025, <https://islamansiklopedisi.org.tr>
- Türkmen, F. N. (2009). Türk sanat tarihinde öncü kurumlar ve kuruluşlar. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 7(14), 609–627.
- Üyken, B. (2022). *Celal Esad Arseven'in Les Arts Décoratifs Turcs adlı eseri ve Türk sanat tarihi yazımına katkıları* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Marmara Üniversitesi.
- Van Berchem, M., Strzygowski, J., & Bell, G. L. (1910). *Amida: Matériaux pour l'épigraphie et l'histoire musulmanes du Diyar-Bekr*. C. Winter; Ernest Leroux.
- Vasold, G. (2017). The revaluation of art history: An unfinished project by Josef Strzygowski and his school. In P. Bachmann, M. Klein, T. Mamine, & G. Vasold (Eds.), *Art/Histories in transcultural dynamics: Narratives, concepts, and practices at work, 20th and 21st centuries* (pp. 119–138). Wilhelm Fink.
- Wölfflin, H. (1915). *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe: Das Problem der Stilentwicklung in der neueren Kunst*. Bruckmann.

Bölüm 3

YAŞLILARDA ÖLÜM KAYGISINI VE HAYATIN ANLAMINI ETKİLEYEN FAKTÖRLER

Seher PARALI¹

Nurten KIMTER²

¹ Bu çalışma birinci yazarın “Yaşlılarda Ölüm Kaygısı, Dindarlık, Hayatın Anlamı ve Yaşam Doyumu (2025)” isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Seher PARALI^{1*}

^{*1}Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri/ Din Psikolojisi Bilim Uzmanı

ORCID ID:<https://orcid.org/0009-0009-1377-0905>

² **Prof. Dr.** Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

ORCID ID:<https://orcid.org/0000-0002-5736-7191>

GİRİŞ

İnsanı diğer varlıklardan ayıran en temel özelliği, düşünebilme ve sorgulama yeteneğidir. Bu bağlamda insanoğlu yüzyıllar boyunca “neden, niçin ve nasıl” sorularıyla meşgul olup durmuş; içerisinde yaşadığı dünyayı, kendisini ve çevresini anlamak için bir hayli uğraş göstermiştir. Bu bağlamda insanın yaşamda anlam arama ve anlam bulma isteği çok eskilere dayanmaktadır. Hayatta anlam arayışı bireyin bir amaç doğrultusunda yaşadığını ve sağlıklı bir zihin yapısına sahip olduğunu göstermektedir. Hayatta anlam arama, insanın evrendeki yerini kavrama ve yaşamına yön verecek değerlere ulaşma çabasıdır. Yaşamını anlamlı kılan değerleri keşfedebilen ve bu değerlere uygun bir hayat yaşayabilen kişi, içsel doyum ve tatmin duygusu yaşar. Günümüzde yaşamını anlamlı kılmak isteyen insanın en önemli kaygısı ölüm kaygısıdır. Halbuki ölüm ve yaşam birbirini tamamlayan ayrılmaz bir bütündür. Varlığın temel unsurlarından olan ölüm, insanlık tarihinin başlangıcından beri bir merak ve ilgi konusu olmaya devam etmiştir. Zira ölümün nasıl algılandığı, yaşamı anlamlandırma noktasında önemli rol oynamaktadır. İnsan hayatına anlam katabildiği ölçüde, ölümü de anlamlandırabilmektedir. Bu araştırma, ülkemizde Din Psikolojisi alanında yapılan hayatın anlamı ve ölüm kaygısını etkileyen faktörleri incelemeye çalışan araştırmalardan birisi olmakla birlikte, diğer çalışmalardan yaşlılık dönemiyle sınırlanması açısından farklılık göstermektedir. Yaşlıların hayatı anlamlandırmalarının iyi düzeyde olması ve ölüm kaygılarının azaltılmasında, yaşlılık döneminde hayatı anlamlandırmayı ve ölüm kaygısını etkileyen faktörlerin bilinmesi önem arz etmektedir. Araştırma, bu konuda ilgili literatüre küçük de olsa bir katkı sağlamayı amaçlaması açısından önemlidir. Araştırma örneklem grubunun hayatın anlamlandırma ve ölüm kaygısı düzeylerini etkileyen faktörleri tespit etmek için ampirik tarzda tasarlanmış ve gerçekleştirilmiştir.

Ölümle birlikte yok olacağı ve bilinmezlik duygusu insan için etkili bir stres kaynağıdır. Bu noktada din, ölüm kaygısını hafifletmede önemli bir rol üstlenir. Ruhun ölümsüzlüğü, insanın ölümle birlikte yok olmayacağı, ölümün aslında yeni bir başlangıç olduğu inancı, insanın ölümle ilgili endişelerini gideren temel düşünceler arasında yer alır. Ölüm olgusu insanı yaşamın anlamını aramaya yönelten en güçlü etkenler biridir ve dini düşüncenin oluşumunda da belirleyici olmuştur. Din, insanın hayatın amacını ararken ölüm gerçeğiyle kurduğu ilişkiyi ele alır. Beraberinde varoluşun kökeni, ruhun devamlılığı ve ölümden sonraki hayat gibi bazı ontolojik sorulara bulduğu cevaplarla hem ölümün anlamını hem de yaşamın değerini açıklamaya çalışır. Yapılan çeşitli araştırmalara göre dinin insanlarda ölüm kaygısını hafifletici bir etkisi olduğu tespit edilmiştir. Dinlerde yer alan ölümden sonraki yaşam inancı ve ölümden kesin bir yok oluş değil, başka bir varoluşa geçiş olarak kabul edilmesi de bu kaygının azaltılmasına büyük ölçüde katkı sağlar. Yaş

ilerledikçe ölüm gerçeği kendini daha da derinden hissettirir ve beraberinde kaygı, korku, endişe gibi durumları getirir. İleri yaşlarda yaşanan birçok kaygının temelinde de “ölüm korkusu/ölüm kaygısı” bulunur. Bu korkuyla başa çıkabilmede ise bireyin kişilik özellikleri ve dini tutumları etkili olmaktadır. Ahiret inancına sahip bireyler için ölüm, vefat etmiş yakınlarına kavuşmayı ifade eder ve başka bir hayatın başlangıcıdır. Ölümün kaçınılmaz olduğunu kabul eden yaşlı bireyler, yaşamlarının kalan kısmını daha anlamlı bir şekilde yaşamak için gayret göstermeye eğilimlidir. Bu bağlamda yaşlıların yaşamlarına atfettikleri anlam ile ölüm kaygısı düzeyleri arasındaki ilişkinin incelenmesi merak konusu olmuştur. Dolayısıyla bu çalışmada, söz konusu iki temel değişken arasındaki ilişkinin yaşlı bireylerde nasıl şekillendiği, elde edilen ampirik bulgular doğrultusunda açıklığa kavuşturulmaya çalışılmıştır.

1.ARAŞTIRMA VE YÖNTEM

1.1.Araştırmanın Konusu, Amacı ve Önemi

Araştırmada yaşlıların hayatı anlamlandırma ve ölüm kaygısı düzeylerine etki eden faktörlerin incelenmesi konu edilmiştir. Araştırmanın temel amacı ise, 60 yaş ve üzeri yaşlı bireylerin hayata anlam verme ve ölüm kaygısı düzeyleri ile sosyo-demografik faktörler arasındaki ilişkilerin incelenmesidir. Bu amaç doğrultusunda, Balıkesir ilinde yaşayan 60 yaş ve üzerindeki bireylerin ölüm kaygısı ve hayatı anlamlandırma düzeylerinin yaş, cinsiyet, eğitim durumu, medeni durum, çalışma durumu, yaşamın çoğunun geçtiği yerleşim yeri, öznel dindarlık algısı, ölümden korkma, hayatı anlamlandırma ve son beş yılda bir yakını kaybetme durumlarına göre farklılaşıp farklılaşmadığı ortaya konulmaya çalışılmıştır.

1.2.Araştırmanın Yöntemi

Bu çalışma, nicel desenle gerçekleştirilen betimsel türden bir araştırmadır. Nicel araştırmalar, mevcut durum ve olgular hakkında bilgi sahibi olmak için sayısal değerlerin objektif ve sistematik bir şekilde gözlemlenerek ölçüldüğü ve yapılan ölçümlerin tekrarlanabildiği süreci kapsayan araştırmalardır (Garip, 2023). Alan araştırması şeklinde yürütülen bu çalışmada katılımcıların Hayatı Anlamlandırma düzeylerini ölçmek için Aydın, Kaya ve Peker (2015) tarafından geliştirilen “Hayatın Anlamı ve Amacı” ölçeği kullanılmıştır. Araştırmada katılımcıların ölüm kaygısı düzeylerini ölçmek için Templer’in (1970) geliştirdiği Akça ve Köse’nin (2008) Türkçe’ye uyarlama çalışmasını yaptığı Ölüm Kaygısı Ölçeği’nden ve demografik özellikleri tespit etmeye yarayan on soruluk “Kişisel Bilgi Formu”dan yararlanılmıştır.

1.3.Araştırmanın Evreni ve Örneklemi

Araştırmanın evrenini Balıkesir ilinde yaşayan 60 yaş ve üzeri yaşlı bireyler oluşturmaktadır. Örneklemi ise Balıkesir ilinde yaşayan 60 yaş ve üzeri yaşlılardan gönüllülük ilkesi ve tesadüfî örnekleme yöntemiyle seçilen 550 yaşlı birey oluşturmaktadır.

1.4.Araştırmanın Veri Toplama Araçları

Araştırmada verilerin toplanmasında “Ölüm Kaygısı Ölçeği”, “Hayatın Anlamı ve Amacı Ölçeği” ve “Kişisel Bilgi Formu” kullanılmıştır. 2025 yılı içerisinde gerçekleştirilen anket uygulaması öncesinde gerekli olan etik kurul izinleri alınmıştır. Anketin doldurulması esnasında yaşlı bireyler gönüllü olarak kendi istekleriyle çalışmaya katılmışlardır. Yaşlıların formları samimi bir şekilde cevaplamaları için araştırmaya dair açıklamalarda bulunmanın yanı sıra toplanan ham verilerin sadece araştırmanın amacı doğrultusunda toplu olarak değerlendirileceğine dair güvence verilmiş ayrıca kendilerinden kimlik, adres ve telefon gibi kişisel ve iletişim bilgilerine dair hiçbir bilgi istenmemiştir. Bu hususlara formda yazılı olarak yer verildiği gibi uygulama öncesinde de deneklere sözlü olarak ifade edilmiştir. Elde edilen veriler SPSS programıyla analiz edilmiştir.

1.4.1.Kişisel Bilgi Formu

Araştırmanın amacına uygun olarak araştırmacı tarafından hazırlanan “Kişisel Bilgi Formu”nda, yaşlıların cinsiyet, yaş, medeni durum, eğitim durumu, çalışma durumu, yaşamlarının çoğunu geçirdikleri yerleşim yeri, öznel dindarlık algıları, ölümden korkma ve hayatlarını anlamlı bulma durumları ayrıca son beş yılda yakınlarını kaybetme durumlarını tespit etmeye yönelik sorulara yer verilmiştir.

1.4.2.Ölüm Kaygısı Ölçeği

Templer (1970) tarafından geliştirilen Ölüm Kaygısı Ölçeği, Akça ve Köse (2008) tarafından Türkçeye uyarlanmıştır. 15 maddelik bu ölçek doğru ve yanlış olmak üzere oluşturulmuştur. Bu ölçekte puanların yükselmesi beraberinde ölüm kaygısının da yükseldiğini göstermektedir. Özellikle de ölçeğin tamamından 7 ve üzerinde puan alan kişilerin yüksek ölüm kaygısı düzeyine sahip oldukları kabul edilmektedir. Araştırma verilerimiz üzerinden Ölüm Kaygısı Ölçeği’ne ilişkin yapılan güvenirlik analizlerinde Cronbach’s Alpha değeri .68 olarak hesaplanmıştır.

1.4.3. Hayatın Anlamı ve Amacı Ölçeği

Bireylerin hayatın anlamı ve amacına dair algılarını belirlemeye yönelik 17 maddeden oluşan Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği Aydın, Kaya ve Peker (2015) tarafından geliştirilmiştir. Ölçeğin yapı geçerliğini belirlemek amacıyla yapılan faktör analizi sonucunda madde yüklerinin 0,40 ile 0,80 arasında ve madde-toplam puan korelasyon katsayılarının ise 0,47 ile 0,77 arasında olduğu görülmüştür. Ayrıca yapılan faktör analizi sonucunda ölçek maddeleri iki alt boyutta toplandığı tespit edilmiştir. Bu alt boyutlar: 1- Hayatın Anlam ve Amacı, 2- Hayatın Anlamsızlığı ve Amaç Yoksunluğu şeklinde isimlendirilmiştir. Yapılan analizler sonucunda elde edilen sonuçlar bu ölçeğin geçerli ve güvenilir olduğunu ortaya koymaktadır. Ölçeğin güvenilirlik çalışması, iç tutarlılık katsayısını hesaplama, test-yarı test ve test-tekrar test teknikleriyle yapılmıştır. Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği'nin iç tutarlılığını ifade eden (Cronbach Alpha) değeri 0,91; test-yarı test güvenilirlik katsayısı 0,81; test-tekrar test güvenilirlik katsayısı ise 0,74 ($p<0,01$) olarak belirlenmiştir. Bu değerler bize ilgili ölçeğin yeterli oranda güvenilirliği sağladığını göstermektedir. Kısacası Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği'nin, hayatın anlamı ve amacını tespit etmede yeterli bir ölçüm aracı olduğu ifade edilmiştir (Aydın vd., 2015).

Bizim araştırma verilerimiz üzerinden ölçeğe ilişkin hesaplanan güvenilirlik katsayılarının (Cronbach's Alpha) ise "Hayatın Anlamı ve Amacı" alt boyutu için .85, "Anlamsızlık" alt boyutu için .69 ve ölçeğin geneli için .83 olarak hesaplanmıştır. Çalışmada elde edilen bu bulgular, kullanılan ölçeğin güvenilir kabul edilmesi için yeterli olduğunu göstermektedir.

1.5. Verilerin Analizi

Yaşlılıkta ölüm kaygısını ve hayatın anlamını etkileyen faktörlerin ele alınmasını amaç edinen bu çalışmada, toplanan ham veriler SPSS 27 paket programı kullanılarak analiz edilmiştir. Veriler analiz edilirken frekans dağılımı, aritmetik ortalama, t-testi ve tek yönlü varyans analizi (Anova) tekniklerinden yararlanılmıştır. Bu araştırma, seçilen örneklem grubu, ölçme araçları, yaşlıların ölçme araçlarındaki sorulara verdiği cevaplar, kullanılan istatistikî tekniklerle ve araştırmanın yapıldığı yer ve zaman dilimi ile sınırlıdır.

1.6.Araştırmaya Katılanların Sosyo-demografik Özellikleri

Araştırmaya katılan yaşlıların yarısından fazlasını kadınlar (331, %60.2), diğer kalan kısmını ise erkekler (219, %39.8) oluşturmaktadır. Yine araştırmaya katılan yaşlıların büyük bir kısmını 60-65 yaş arasındaki yaşlılar (264, %48.0) teşkil etmektedir. Daha sonra bunları 66-69 yaş (152, %27.6) aralığındaki kişiler takip etmektedir. Yaşlarına göre sayı ve oran bakımından

en düşük olanların ise 81 yaş ve üzerindeki (20,%3.6) yaşlılar olduğu görülmektedir. Medeni durum bakımından ise katılımcıların büyük çoğunluğunu evli (379, %68.9) kişiler, sayı ve oran bakımından en küçük grubu ise bekar (49, %8.9) kişilerin oluşturduğu görülmektedir.

Araştırmaya katılanların büyük bir kısmını İlköğretim mezunları (245, %44.5) oluşturmaktadır. Daha sonra bunları lise mezunları (191, %%34.7) takip etmektedir. Eğitim durumuna göre sayı ve oran bakımından en az olanların ise üniversite mezunları (114, %20.7) olduğu görülmektedir. Çalışma durumlarına göre araştırmaya katılanların büyük çoğunluğunu emekli (323, %58.7) kişiler oluşturmaktadır. Daha sonra bunları çalışmamış (159, %28.9) kişiler takip etmektedir. Araştırmaya katılanların çalışma durumlarına göre sayı ve oran bakımından en az olanları ise çalışıyor (68, %12.4) durumda olan kişilerdir. Hayatlarının büyük bir kısmını geçirdikleri yerleşim yerine göre katılımcıların büyük çoğunluğunun ilçede (276, %50.2) oturanlar olduğu, daha sonra bunları sırasıyla şehirde yaşayanlar (144, 26.2) takip etmektedir. Hayatlarının büyük bir kısmını geçirdikleri yerleşim birimine göre sayı ve oran bakımından en az olanların ise köyde (22, %4.0) yaşayanlar olduğu görülmektedir.

Öznel dindarlık algılarına göre araştırmaya katılanların büyük bir kısmını kendilerini “dindar” olarak algılayanlar (332, %60.4), daha sonra bunları “kısmen dindar” (155, %28.2) kişiler takip etmektedir. Öznel dindarlık algısına göre sayı ve oran bakımından en az olanların ise “dindar olmayan” (27, %4.9) kişiler olduğu görülmektedir. Katılımcıların büyük çoğunluğunun ölümden korkmadığı (269, %48.9) tespit edilmiştir. Akabinde bunları ölümden korkan (177, %32.2) kişiler takip etmektedir. Araştırmaya katılanların ölümden korkma durumlarına göre sayı ve oran bakımından en az olanları ise ölümden kısmen korkan (104, %18.9) kişiler olduğu görülmektedir. Yine hayatı anlamlı bulma durumlarına göre yaşlı bireylerin büyük çoğunluğunun hayatı anlamlı bulduğu (433, %78.7) belirlenmiştir. Daha sonra bunları hayatın anlamlı olduğuna dair algısı olan (52, %9.5) kişiler takip etmektedir. Araştırmaya katılanların hayatı anlamlı bulma durumlarına göre sayı ve oran bakımından en az olanları ise hayatın anlamı konusunda arayışta olan (20, %3.6) kişiler oluşturmaktadır. Akabinde bunları hayatın anlamına dair net bir amacı olmayan (45, %8.2) kişilerin takip ettiği görülmektedir.

2.BULGULAR

2.1.Katılımcıların Sosyo-Demografik Özelliklerine Göre Hayatın Anlamı Ölçeği’ndeki Düzeyleri

Tablo 1. Katılımcıların Cinsiyetlerine Göre Hayatın Anlamı ve Amacı Ölçeği’ndeki Düzeyleri (T-Testi)

Hayatın Anlam ve Amacı Cinsiyet		N	Mean	Std. S.	t	f	P
Anlam ve Amaç	Kadın	331	3.952	.4600	3.697	385.886	.000
	Erkek	219	3.777	.5927			
Anlamsızlık	Kadın	331	3.645	.6094	1.133	425.731	.258
	Erkek	219	3.580	.6908			
Genel Hayatın Anlamı ve Amacı	Kadın	331	3.844	.4401	3.366	548	.001
	Erkek	219	3.708	.5000			

Tablo 1’de görüleceği üzere yaşlı bireylerin cinsiyetlerine göre Hayatın Anlamı ve Amacı Ölçeği’nin “Anlam ve Amaç” alt boyutunda ve genel ölçek ortalamalarında kadınların lehine anlamlı fark olduğu tespit edilmiştir ($P<.05$). Buna göre yaşlı kadınların erkeklere göre hayatlarını daha anlamlı buldukları söylenebilir.

Tablo 2. Katılımcıların Yaşlarına Göre Hayatın Anlamı ve Amacı Ölçeği’ndeki Düzeyleri (ANOVA-Tukey HSD)

Hayatın Anlamı ve Amacı		Yaş	N	Mean	Std.S.	F	P	Fark
Anlam ve Amaç	60-65 yaş arası	264	3.883	.5883	.622	.601	Yok	
	66-69 yaş arası	152	3.842	.4514				
	70-80 yaş arası	114	3.928	.4721				
	81 ve üzeri yaş	20	3.918	.3945				
	Toplam	550	3.883	.5235				
Anlamsızlık	60-65 yaş arası	264	3.645	.6731	.767	.513	Yok	
	66-69 yaş arası	152	3.568	.6030				
	70-80 yaş arası	114	3.648	.6517				
	81 ve üzeri yaş	20	3.500	.4652				
	Toplam	550	3.619	.6432				
Genel Olarak Hayatın Anlamı ve Amacı	60-65 yaş arası	264	3.799	.5092	.768	.512	Yok	
	66-69 yaş arası	152	3.745	.4094				
	70-80 yaş arası	114	3.829	.4678				
	81 ve üzeri yaş	20	3.771	.3333				
	Toplam	550	3.790	.4692				

Tablo 2’de görüldüğü üzere katılımcıların yaşlarına göre Hayatın Anlamı ve Amacı Ölçeği’ndeki düzeylerinde istatistiki açıdan anlamlı bir farklılık görülmemiştir ($p>.05$).

Tablo 3.Katılımcıların Medeni Durumlarına Göre Hayatın Anlamı ve Amacı Ölçeği’ndeki Düzeyleri (ANOVA-Tukey HSD)

Hayatın Anlamı ve Amacı Medeni Durum N					Mean		
Std.S.	F	P	Fark				
Anlam ve Amaç	Evli	379	3.891	.5312	1.178	.309	Yok
		Bekar	49	3.774			
		Dul-Boşanmış	122	3.900			
		Toplam	550	3.883			
Anlamsızlık	Evli	379	3.650	.6230	1.751	.174	Yok
		Bekar	49	3.486			
		Dul-Boşanmış	122	3.577			
		Toplam	550	3.619			
Genel Olarak Hayatın Anlam ve Amacı	Evli	379	3.806	.4609	1.768	.172	Yok
		Bekar	49	3.672			
		Dul-Boşanmış	122	3.786			
		Toplam	550	3.790			

Tablo 3’te görüldüğü şekliyle katılımcıların medeni hallerine göre Hayatın Anlamı ve Amacı Ölçeği’ndeki düzeylerinde istatistiksel olarak anlamlı farklılık tespit edilmemiştir ($p>.05$).

Tablo 4.Katılımcıların Eğitim Durumlarına Göre Hayatın Anlamı ve Amacı Ölçeği’ndeki Düzeyleri (ANOVA-Tukey HSD)

Hayatın Anlamı ve Amacı Eğitim Durumu N					Mean		Std.S.
F	P	Fark					
Anlam ve Amaç	İlköğretim	245	3.865	.5728	1.027	.359	Yok
		Lise	191	3.868			
		Üniversite	114	3.945			
		Toplam	550	3.883			
Anlamsızlık	İlköğretim	245	3.567	.6889	1.559	.211	Yok
		Lise	191	3.649			
		Üniversite	114	3.681			
		Toplam	550	3.619			
Genel Olarak Hayatın Anlam ve Amacı	İlköğretim	245	3.759	.4958	1.516	.221	Yok
		Lise	191	3.791			
		Üniversite	114	3.852			
		Toplam	550	3.790			

Tablo 4’de görüldüğü üzere katılımcıların eğitim seviyelerine göre Hayatın Anlamı ve Amacı Ölçeği’ndeki düzeylerinde istatistiksel açıdan anlamlı bir fark bulunmamıştır ($p>.05$).

Tablo 5. Katılımcıların Çalışma Durumlarına Göre Hayatın Anlamı ve Amacı Ölçeği’ndeki Düzeyleri (ANOVA-Tukey HSD)

F	P	Hayatın Anlamı ve Amacı Çalışma Durumu	N	Mean	Std.S.
		Fark			
Anlam ve Amaç	Çalışmamış	159	3.926	.4841	1.714 .181 Yok
	Çalışıyor	68	3.786	.4949	
	Emekli	323	3.881	.5462	
	Toplam	550	3.883	.5235	
Anlamsızlık	Çalışmamış	159	3.605	.6130	.488 .614 Yok
	Çalışıyor	68	3.559	.5815	
	Emekli	323	3.639	.6703	
	Toplam	550	3.619	.6432	
Genel Olarak Hayatın Anlamı ve Amacı	Çalışmamış	159	3.813	.4515	1.305 .272 Yok
	Çalışıyor	68	3.706	.4622	
	Emekli	323	3.796	.4786	
	Toplam	550	3.790	.4692	

Tablo 5’te görüldüğü üzere katılımcıların çalışma durumlarına göre Hayatın Anlamı ve Amacı Ölçeği’ndeki düzeylerinde istatistiksel olarak anlamlı bir fark belirlenmemiştir ($p>.05$)

Tablo 6. Katılımcıların Oturdıkları Yerleşim Yerlerine Göre Hayatın Anlamı ve Amacı Ölçeği’ndeki Düzeyleri (ANOVA-Tukey HSD)

F	P	Hayatın Anlamı ve Amacı Yerleşim Yeri	N	Mean	Std.S.
		Fark			
Anlam ve Amaç	Köy	22	3.835	.6625	2.067 .084 Yok
	Kasaba	33	3.680	.5408	
	İlçe	276	3.904	.5083	
	Şehir	144	3.850	.4784	
	Büyükşehir	75	3.970	.5909	
	Toplam	550	3.883	.5235	
Anlamsızlık	Köy ¹	22	3.530	.8224	2.573 .037 3 ile 5 arasında
	Kasaba ²	33	3.515	.7026	
	İlçe ³	276	3.569	.6285	
	Şehir ⁴	144	3.652	.6142	
	Büyükşehir ⁵	75	3.813	.6402	
	Toplam	550	3.619	.6432	

Tablo 6’da görüldüğü üzere katılımcıların oturdıkları yerleşim yerlerine göre Hayatın Anlamı ve Amacı Ölçeği’ndeki “Anlam ve Amaç” alt

boyutunda istatistiksel açıdan anlamlı bir fark görülmemiştir ($p>.05$). Lakin “Anlamsızlık” alt boyutunda istatistiki olarak anlamlı fark bulunduğu tespit edilmiştir ($p<.05$). Bu bağlamda büyükşehirde yaşayan yaşlı bireylerin hayatı anlamsız bulma düzeyleri, ilçede yaşayan yaşlılara oranla anlamlı düzeyde daha yüksektir.

Tablo 7. Katılımcıların Oturdıkları Yerleşim Yerlerine Göre Hayatın Anlamı ve Amacı Ölçeği’ndeki Düzeyleri (ANOVA-Dunnett C)

Hayatın Anlamı ve Amacı		Yerleşim Yeri	N	Mean	Std.S.
F	P	Fark			
Genel Olarak Köy Hayatın Anlam ve Amaç		22	3.727	.6874	
	Kasaba	33	3.622	.5162	
	İlçe	276	3.786	.4330	
	Şehir	144	3.780	.4322	
	Büyükşehir	75	3.915	.5444	
	Toplam	550	3.790	.4692	
				2.526	.040
					Yok

Tablo 7’de görüleceği üzere katılımcıların oturdıkları yerleşim yerlerine göre Hayatın Anlamı ve Amacı Ölçeği’ndeki genel ölçek puanlarındaki farkların anlamlılık düzeyine ulaşmadığı gözlenmiştir ($p>.05$).

Tablo 8. Katılımcıların Öznel Dindarlık Algılarına Göre Hayatın Anlamı ve Amacı Ölçeği’ndeki Düzeyleri (ANOVA-Tukey HSD)

Hayatın Anlamı ve Amacı		Öznel Dindarlık	N	Mean	Std.S.
F	P	Fark			
Anlam ve Amaç	Dindar Değil ¹	27	3.616	.5457	7.464
	Kısmen Dindar ²	155	3.770	.5594	
	Dindar ³	332	3.938	.4714	
	Çok Dindar ⁴	36	4.051	.6554	
	Toplam	550	3.883	.5235	
Anlamsızlık	Dindar Değil ¹	27	3.346	.7992	7.672
	Kısmen Dindar ²	155	3.466	.6116	
	Dindar ³	332	3.688	.6284	
	Çok Dindar ⁴	36	3.852	.6105	
	Toplam	550	3.619	.6432	
Genel Olarak Hayatın Anlam ve Amaç	Dindar Değil ¹	27	3.521	.5777	11.139
	Kısmen Dindar ²	155	3.663	.4484	
	Dindar ³	332	3.850	.4321	
	Çok Dindar ⁴	36	3.980	.5968	
	Toplam	550	3.790	.4692	
					.000
					1 ile 3 ve 4 arasında
					2 ile 3 ve 4 arasında

Tablo 8’de görüleceği üzere katılımcıların öznel dindarlık düzeylerine göre Hayatın Anlamı ve Amacı Ölçeği’nin “Anlam ve Amaç”, “Anlamsızlık” alt boyutlarındaki ve genel olarak Hayatın Anlamı ve Amacı Ölçeği’deki puan ortalamalarında istatistiki olarak anlamlı farklar olduğu tespit edilmiştir ($p<.05$). Buna göre “dindar” ve “çok dindar” olduklarını belirten yaşlı bireylerin “dindar olmadığını” belirten yaşlı bireylere göre “Anlam ve Amaç” ve “Anlamsızlık” alt boyutlarında ayrıca genel ölçek puanlarında daha yüksek puan ortalamalarına sahip oldukları gözlenmektedir. Benzer şekilde “dindar” ve “çok dindar” olduklarını belirten yaşlı bireylerin “kısmen dindar” olduğunu belirten yaşlı bireylere göre “Anlam ve Amaç” ve “Anlamsızlık” alt boyutlarında ve genel ölçek puanlarında istatistiksel olarak daha yüksek puan aldıkları görülmüştür.

Tablo 9. Katılımcıların Ölümünden Korkma Durumlarına Göre Hayatın Anlamı ve Amacı Ölçeği’ndeki Düzeyleri(ANOVA-Tukey HSD)

Hayatın Anlamı ve Amacı Ölümünden Korkma					Mean	Std.S.
F	P	Fark				
Anlam ve Amaç	Hayır ¹	269	3.868	.5181	4.269	.014
	Kısmen ²	104	3.781	.4841		
	Evet ³	177	3.964	.5438		
	Toplam	550	3.883	.5235		
Anlamsızlık	Hayır ¹	269	3.628	.6284	.866	.421
	Kısmen ²	104	3.547	.6014		
	Evet ³	177	3.648	.6881		
	Toplam	550	3.619	.6432		
Genel Olarak Hayatın Anlamı ve Amacı	Hayır ¹	269	3.784	.4579	3.628	.027
	Kısmen ²	104	3.698	.4470		
	Evet ³	177	3.852	.4915		
	Toplam	550	3.790	.4692		

Tablo 9’da görüleceği üzere katılımcıların ölümünden korkma durumlarına göre Hayatın Anlamı ve Amacı Ölçeği’nin “Anlam ve Amaç” alt boyutunda ve genel olarak ölçek puanlarında istatistiksel olarak anlamlı farklar bulunduğu belirlenmiştir ($p<.05$). Bu bağlamda ölümünden korktuklarını belirten yaşlı bireylerin ölümünden kısmen korkan yaşlı bireylere göre “Anlam ve Amaç” alt boyutunda ve genel ölçek puanlarında daha yüksek puan ortalamalarına sahip oldukları gözlenmektedir. Bununla birlikte katılımcıların ölümünden korkma durumlarına göre Hayatın Anlamı ve Amacı Ölçeği’nin “Anlamsızlık” alt boyutunda ise istatistiksel olarak anlamlı bir farkın bulunmadığı tespit edilmiştir ($p>.05$).

Tablo 10. Katılımcıların Hayatı Anlamlı Bulma Durumlarına Göre Hayatın Anlamı ve Amacı Ölçeği’ndeki Düzeyleri (ANOVA-Tukey HSD)

Hayatın Anlamı ve Amacı Hayatın Anlamı		N	Mean	Std.S.	F	P	Fark
Anlamsızlık	Net bir anlamı yok ¹	45	3.207	.7284	15.222	.000	1 ile 4 arasında 2 ile 3 ve 4 arasında
	Araştırdım ²	20	3.050	.6491			
	Neyin anlamlı kılacağına dair bir algım var ³	52	3.516	.5314			
	Anlamlı buluyorum ⁴	433	3.701	.6158			
	Toplam	550	3.619	.6432			
Genel Olarak Hayatın Anlamı ve Amacı	Net bir anlamı yok ¹	45	3.424	.5016	21.471	.000	1 ile 4 arasında 2 ile 4 arasında 3 ile 4 arasında
	Araştırdım ²	20	3.391	.4234			
	Neyin anlamlı kılacağına dair bir algım var ³	52	3.640	.3868			
	Anlamlı buluyorum ⁴	433	3.864	.4462			
	Toplam	550	3.790	.4692			

Tablo 10’da görüleceği üzere katılımcıların hayatı anlamlı bulmalarına göre Hayatın Anlamı ve Amacı Ölçeği’nin “Anlamsızlık” alt boyutunda ve genel ölçek puanlarında istatistiksel olarak anlamlı farklar olduğu tespit edilmiştir ($p<.05$). Bu bağlamda söz konusu ölçeğin “Anlamsızlık” alt boyutunda ve genel ölçek puanlarında hayatı anlamlı bulduklarını belirten yaşlı bireylerin “hayatı anlamsız bulan”, “hayatın anlamı konusunda arayışta olan” ve “hayatı neyin anlamlı kılacağına dair bir algısı olan” bireylerden daha yüksek puan ortalamasına sahip oldukları sonucuna ulaşılmıştır.

Tablo 11. Katılımcıların Hayatı Anlamlı Bulma Durumlarına Göre Hayatın Anlamı ve Amacı Ölçeği’ndeki Düzeyleri (ANOVA-Dunnett C)

Hayatın Anlamı ve Amacı Hayatın Anlamı		N	Mean	Std.S.	F	P	Fark
Anlam ve Amaç	Net bir anlamı yok ¹	45	3.541	.5308	14.120	.000	1 ile 4 arasında 3 ile 4 arasında
	Araştırdım ²	20	3.577	.7715			
	Neyin anlamlı kılacağına dair bir algım var ³	52	3.708	.4173			
	Anlamlı buluyorum ⁴	433	3.953	.4977			
	Toplam	550	3.883	.5235			

Tablo 11’de görüleceği üzere katılımcıların hayatı anlamlı bulma durumlarına göre Hayatın Anlamı ve Amacı Ölçeği’nin “Anlam ve Amaç” alt boyutunda istatistiksel olarak anlamlılık düzeyinde farklar olduğu tespit edilmiştir ($p<.05$). Buna göre söz konusu ölçeğin “Anlam ve Amaç” alt

boyutunda “hayatı anlamlı bulduklarını” belirten yaşlı bireylerin “hayatı anlamsız bulan” ve “hayatı neyin anlamlı kılacağına dair bir algısı olan” bireylerden daha yüksek puan ortalamasına sahip oldukları görülmektedir.

Tablo 12.Katılımcıların Son Beş Yılda Bir Yakınını Kaybetme Durumlarına Göre Hayatın Anlamı ve Amacı Ölçeği’ndeki Düzeyleri (T-Testi)

Hayatın Anlam ve AmacıSon Beş Yılda Bir Yakını Kaybetme		N	Mean	Std. S.	t	df	P
Anlam ve Amaç	Hayır ¹	364	3.882	.4779	-.006	306.233	.995
	Evet ²	186	3.883	.6042			
Anlamsızlık	Hayır ¹	364	3.609	.6212	-.492	548	.623
	Evet ²	186	3.638	.6856			
Genel Hayatın Anlamı ve Amacı	Hayır ¹	364	3.786	.4416	-.231	324.027	.818
	Evet ²	186	3.796	.5201			

Tablo 12’de görüleceği üzere katılımcıların son beş yılda bir yakınını kaybetme durumlarına göre genel olarak Hayatın Anlamı ve Amacı Ölçeği’nde ve tüm alt boyutlarda istatistiksel olarak anlamlılık derecesine ulaşan bir fark bulunmadığı tespit edilmiştir (p>.05).

2.2.Katılımcıların Sosyo-Demografik Özelliklerine Göre Ölüm Kaygısı Düzeyleri

Tablo 13.Katılımcıların Cinsiyetlerine Göre Ölüm Kaygısı Düzeyleri (T-Testi)

Ölüm Kaygısı Cinsiyet		N	Mean	Std. S.	t	df	P
Ölüm Kaygısı	Kadın ¹	331	.575	.1899	5.087	548	.000
	Erkek ²	219	.488	.2054			

Tablo 13’te görüleceği üzere katılımcıların cinsiyetlerine göre ölüm kaygısı düzeylerinde anlamlı fark bulunduğu ve yaşlı kadınların ölüm kaygısı düzeylerinin erkeklere kıyasla daha yüksek olduğu saptanmıştır (p<.05).

Tablo 14.Katılımcıların Yaşlarına Göre Ölüm Kaygısı Düzeyleri (ANOVA- Tukey HSD)

Ölüm Kaygısı	Yaş Düzeyleri	N	Mean	Std. S.	F	P	Fark
Ölüm Kaygısı	60-65 yaş arası	264	.540	.2162	.072	.975	Yok
	66-69 yaş arası	152	.543	.1751			
	70-80 yaş arası	114	.536	.2035			
	81 yaş ve üzeri	20	.557	.1594			
	Toplam	550	.541	.2006			

Tablo 14’de görüldüğü üzere katılımcıların yaş düzeylerine göre ölüm kaygısı düzeylerinde istatistiksel olarak anlamlı fark olmadığı tespit edilmiştir ($p>.05$).

Tablo 15.Katılımcıların Medeni Durumlarına Göre Ölüm Kaygısı Düzeyleri (ANOVA- Tukey HSD)

Ölüm Kaygısı	Medeni Durum	N	Mean	Std. S.	F	P	Fark
Ölüm Kaygısı	Evli	379	.541	.2006	.491	.612	Yok
	Bekar	49	.516	.2260			
	Dul-Boşanmış	122	.549	.1907			
	Toplam	550	.541	.2006			

Tablo 15’te görüldüğü üzere araştırmaya katılanların medeni hallerine göre ölüm kaygısı düzeylerinde istatistiksel olarak anlamlı farklılık olmadığı görülmüştür ($p>.05$).

Tablo 16.Katılımcıların Eğitim Durumlarına Göre Ölüm Kaygısı Düzeyleri (ANOVA- Tukey HSD)

Ölüm Kaygısı	Eğitim Durumu	N	Mean	Std. S.	F	P	Fark
Ölüm Kaygısı	İlköğretim	245	.548	.2045	1.560	.211	Yok
	Lise	191	.549	.1815			
	Üniversite	114	.511	.2208			
	Toplam	550	.541	.2006			

Tablo 16’da görüldüğü üzere katılımcıların eğitim durumlarına göre ölüm kaygısı düzeylerinde istatistiksel açıdan anlamlılık seviyesine ulaşan farklılıklar olmadığı tespit edilmiştir ($p>.05$).

Tablo 17.Katılımcıların Çalışma Durumlarına Göre Ölüm Kaygısı Düzeyleri (ANOVA- Dunnett C)

Ölüm Kaygısı	Çalışma Durumu	N		Mean			
Std. S.	F	P	Fark				
Ölüm Kaygısı	Çalışmamış ¹	159	.580	.1883	5.077	.007	1 ile 3 arasında
	Çalışıyor ²	68	.553	.2529			
	Emekli ³	323	.519	.1915			
	Toplam	550	.541	.2006			

Tablo17’de görüleceği üzere araştırmaya katılanların çalışma durumlarına bakıldığında istatistiki olarak anlamlılık düzeyinde farklılıklar olduğu görülmektedir ($p<.05$). Buna göre çalışmamış yaşlı bireylerin ölüm kaygısı düzeylerinin emeklilere oranla anlamlı şekilde daha yüksektir.

Tablo 18.Katılımcıların Oturdıkları Yerleşim Yerine Göre Ölüm Kaygısı Düzeyleri (ANOVA- Dunnett C)

Ölüm Kaygısı		Oturdıkları Yerleşim Yeri			N	Mean	
Std. S.	F	P	Fark				
Ölüm Kaygısı	Köy	22	.585	.2244	1.560	.184	Yok
	Kasaba	33	.598	.1720			
	İlçe	276	.523	.1913			
	Şehir	144	.548	.1952			
	Büyükşehir	75	.552	.2420			
	Toplam	550	.541	.2006			

Tablo 18’de görüldüğü üzere katılımcıların oturdıkları yerleşim yerlerine göre ölüm kaygısı düzeylerinde istatistiki olarak anlamlılık seviyesine ulaşan farklar olmadığı görülmüştür ($p>.05$).

Tablo 19.Katılımcıların Öznel Dindarlık Algılarına Göre Ölüm Kaygısı Düzeyleri (ANOVA- Tukey HSD)

Ölüm Kaygısı Öznel Dindarlık Algısı					N	Mean	
Std. S.	F	P	Fark				
Ölüm Kaygısı	Dindar değil	27	.484	.2314	.864	.460	Yok
	Kısmen dindar	155	.536	.2093			
	Dindar	332	.546	.1882			
	Çok dindar	36	.550	.2466			
	Toplam	550	.541	.2006			

Tablo 19’da görüldüğü üzere katılımcıların öznel dindarlık algılarına göre ölüm kaygısı düzeylerinde istatistiksel açıdan anlamlı fark tespit edilememiştir ($p>.05$).

Tablo 20. Katılımcıların Ölümünden Korkma Durumlarına Göre Ölüm Kaygısı Düzeyleri (ANOVA- Tukey HSD)

Ölüm Kaygısı	Ölümünden Korkma Durumu	N	Mean	Std. S.	F	P	Fark
Ölüm Kaygısı	Hayır	269	.439	.1633	98.519	.000	1 ile 2 arasında
	Kısmen	104	.587	.1847			
	Evet	177	.668	.1782			
	Toplam	550	.541	.2006			

Tablo 20’de görüleceği üzere katılımcıların ölümünden korkma durumlarına göre ölüm kaygısı düzeylerinde istatistiksel olarak anlamlılık düzeyinde fark olduğu görülmektedir ($p<.05$). Buna göre kısmen ve tamamen ölümünden korktuğunu belirten yaşlı bireylerin ölüm kaygısı düzeylerinin ölümünden korkmadığını belirten yaşlı bireylere kıyasla daha yüksek olduğu bulunmuştur.

Tablo 21. Katılımcıların Hayatı Anlamlı Bulma Durumlarına Göre Ölüm Kaygısı Düzeyleri (ANOVA- Dunnett C)

Ölüm Kaygısı	Hayatı Anlamlı Bulma Durumu	N	Mean	Std. S.	F	P	Fark
Ölüm Kaygısı	Hayatın amacı yok	45	.576	.2244	1.073	.360	Yok
	Araştırdım	20	.593	.2427			
	Algım var	52	.541	.2583			
	Hayatı anlamlı buluyorum	433	.534	.1878			
	Toplam	550	.541	.2006			

Tablo 21’de görüldüğü üzere katılımcıların hayatı anlamlı bulma durumlarına göre ölüm kaygısı düzeylerinde istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık bulunmadığı tespit edilmiştir ($p>.05$).

Tablo 22. Katılımcıların Son Beş Yılda Bir Yakını Kaybetme Durumlarına Göre Ölüm Kaygısı Düzeyleri (ANOVA- T-Testi)

Ölüm Kaygısı	Son Beş Yılda Bir Yakını Kaybetme	N	Mean	Std. S.	t	df	P
Ölüm Kaygısı	Hayır ¹	364	.550	.1861	1.389	316.309	.166
	Evet ²	186	.523	.2258			

Tablo 22’de görüldüğü üzere katılımcıların son beş yılda bir yakınının kaybetme durumuna göre ölüm kaygısı düzeylerinde istatistiksel olarak anlamlı bir fark olmadığı görülmüştür ($p>.05$).

3.TARTIŞMA VE YORUM

Yaşlı bireylerin hayatı anlamlandırma ve ölüm kaygısı düzeyleri ile sosyo-demografik faktörler arasındaki ilişkileri incelemeyi amaç edinen araştırmadan elde bulgulara göz atıldığında, bağımlı ve bağımsız değişkenler arasında birtakım farklılıkların olduğu görülmektedir. Araştırmada örneklemin sosyo-demografik özelliklerine göre hayatı anlamlandırma düzeylerinde istatistiksel açıdan anlamlılık düzeyinde bir farklılık meydana gelip gelmediğini anlamak için t-testi ve tek yönlü varyans analizi yapılmıştır. Buna göre elde edilen bulgular sonucunda yaşlı bireylerin cinsiyetlerine göre Hayatın Anlamı ve Amacı Ölçeği’nin “Anlam ve Amaç” alt boyutunda ve genel ölçek ortalamalarında kadınların lehine anlamlı fark olduğu tespit edilmiştir ($P<.05$). Buna göre yaşlı kadınların erkeklere göre hayatlarını daha anlamlı buldukları söylenebilir. Benzer şekilde Kuşat (2018), Kıracı (2013) ve Demir (2022) yaptıkları çalışmalarda da kadınların hayatın amacı puanlarının erkeklerden anlamlı bir şekilde daha yüksek olduğu belirlenmiştir. Bu hususta kadınların genel olarak erkeklerden bir miktar daha dindar olmaları, dolayısıyla dinin hayatı anlamlandırmadaki etkisi, daha doyum sağlayıcı sosyal ilişkiler kurabilmeleri ayrıca hayata anlam ve amaç katan aktivitelere daha fazla yönelmeleri gibi faktörler etkili olabilir. Araştırma bulgularından farklı yönde bulgular elde eden Kızılcırmak (2015), Taş (2011) ve Tarhan (2020)’ın yaptığı bazı araştırmalar, yaşamda anlamın cinsiyet değişkenine göre farklılık göstermediğini ortaya koymaktadır. Katılımcıların yaşamlarının büyük bir kısmını geçirdikleri yerleşim yerine göre Hayatın Anlamı ve Amacı Ölçeği’ndeki “Anlam ve Amaç” alt boyutunda istatistiksel açıdan anlamlı bir fark görülememiştir ($p>.05$). Lakin “Anlamsızlık” alt boyutunda istatistiki olarak anlamlı farklar olduğu tespit edilmiştir ($p<.05$). Bu açıdan büyükşehirde yaşayan yaşlı bireylerin hayatı anlamsız bulma düzeylerinin ilçede yaşayan yaşlılara oranla anlamlı düzeyde daha yüksek çıktığı görülmüştür. Korkmaz (2025) ve (Demir, 2022)’in çalışmalarından elde edilen bulgular da araştırmamızı destekler niteliktedir. İlçe gibi daha küçük yerleşim yerlerine nazaran büyük şehirlerde insanlar arası ilişkilerin daha resmi ve zayıf olması oralarda yaşayan yaşlıların kendilerini daha yalnız, sosyal destekten yoksun ve mutsuz hissetmelerine, dolayısıyla hayatlarını daha anlamsız bulmalarına neden olabilir. Katılımcıların öznel dindarlık düzeylerine göre Hayatın Anlamı ve Amacı Ölçeği’nin “Anlam ve Amaç”, “Anlamsızlık” alt boyutlarındaki ve genel olarak Hayatın Anlamı ve Amacı Ölçeği’deki puan ortalamalarında istatistiki olarak anlamlı farklar olduğu tespit edilmiştir ($p<.05$). Buna göre yaşlı bireylerin öznel dindarlık algısı

arttıkça hayatı anlamlandırma düzeylerinin de yükseldiği söylenebilir. Çünkü dindar ve çok dindar olduğunu belirten bireylerin dindar olmadığını belirten bireylere göre hayatı anlamlı bulma puanlarının daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Karşlı (2020), Demir (2022), Korkmaz (2025), Bahadır (2002) ve Akgül (2004)'ün çalışmalarında da bizim bulgularımızla benzer nitelikte sonuçlara ulaşılmıştır. Söz konusu bulgular, yaşlılarda dindarlığın hayata anlam vermedeki önemini ve etkisini ortaya koymaktadır. Çünkü din, kişinin yaşam kalitesine, hayatına anlamlandırmasına ve iyi olma haline olumlu bir şekilde etki etmektedir. Dini inanç ve değerler sayesinde insanın en temel ihtiyaçlarından biri olan anlam ihtiyacı yeterli ölçüde sağlanabilir. Katılımcıların ölümden korkma durumlarına göre Hayatın Anlamı ve Amacı Ölçeği'nin "Anlam ve Amaç" alt boyutunda ve genel ölçek puanlarında istatistiki anlamda anlamlı farklar bulunduğu ortaya konulmuştur ($p<.05$). Ölümden korktuğunu belirten yaşlı bireylerin ölümden kısmen korktuğunu belirtenlere göre hayatı anlamlı bulma düzeyleri daha yüksek bulunmuştur. Bu bağlamda ölümün hayatı anlamlandırmaya etkisi olduğu düşünülmektedir. Zira yaşlı bireylerin, hayatlarındaki çelişkilerden kurtulabilmeleri için tüm yaşamlarını, yakın çevrelerini ve genel anlamda dünyayı anlamlandırabiliyor olmaları önem arz etmektedir (Koç, 2002). Esasen ölüme verilen anlam ile hayata verilen anlam birbiriyle yakından ilişkilidir. Dolayısıyla yaşlı bireyler hayatı anlamlandırabildikleri ölçüde ölüme de anlam verebilmektedirler. Katılımcıların hayatı anlamlı bulmalarına göre Hayatın Anlamı ve Amacı Ölçeği'nin "Anlamsızlık" ve "Anlam ve Amaç" alt boyutunda ve genel ölçek puanlarında istatistiksel olarak anlamlı farklar olduğu tespit edilmiştir ($p<.05$). Bu bağlamda hayatı anlamlı bulduklarını belirten yaşlı bireylerin hayatı anlamsız bulan, arayışta olan ve hayatı neyin anlamlı kılacağına dair algısı bulunan bireylere göre hayatı anlamlandırma düzeyleri yüksek bulunmuştur. Dolayısıyla yaşlıların hayatta anlam bulma algıları ile Hayatın Anlamı ve Amacı Ölçeği'ndeki puan ortalamaları arasında bir uygunluk olduğu görülmektedir. Akgül'ün (2004) çalışması ve Omaha'da (Nebraska, ABD) 60 yaş üstü bireylere uygulanan Hayatın Amacı (PIL) testinin sonuçlarına göre de katılımcıların %63'ünün hayatlarının anlamlı olduğunu belirttikleri ve %5'nin hayatlarını anlamlı bulmadıklarını belirttikleri, geri kalan %32'lik grubun ise bu konuda kararsız olduklarını ifade ettikleri görülmüştür (Çufta, 2016). Katılımcıların yaşlarına, medeni hallerine, eğitim seviyelerine, çalışma durumlarına, son beş yılda bir yakını kaybetme durumlarına göre Hayatın Anlamı ve Amacı Ölçeği'ndeki düzeylerinde istatistiksel olarak anlamlı bir fark görülmemiştir. Araştırmamızdan farklı olarak Korkmaz (2025), Demir (2022) ve Yüksel (2017)'in yaptığı çalışmaların bulgularına göre ise yaş gruplarına göre katılımcıların hayatın anlamlandırma düzeylerinde farklılıklar görülmektedir. Araştırma bulgularımızla benzer şekilde Arda'nın (2011: 56) Taş'ın (2011: 124) ve Aksoy'un (2019) gerçekleştirdiği çalışmalarda da medeni durumun hayatı anlamlandırmada bir etkisi olmadığı görülmüştür. Akgül'ün (2014) ve Aydın'ın (2015) çalışmalarında ise evlilerin bekarlara

göre hayata daha fazla anlam yükledikleri tespit edilmiştir. Taş (2011)'ın araştırmasında da eğitim seviyesi ile mevcut olan ve aranan yaşam anlamları arasında bir ilişki bulunamamıştır. Literatürde eğitim seviyesi arttıkça kişinin hayatta bulduğu anlamın arttığını gösteren çalışmalar da mevcuttur (Bkz: Aksoy, 2019; Aydın, 2015; Bahadır, 1999). Omaha'da yapılan bir çalışmanın sonucuna göre emekli veya uzun süredir emekli olan yaşlı bireylerin hayatın kaynağına ve anlamına dair birtakım seçeneklerde arayışta oldukları, 73-95 yaş arasındaki bireylerin ise hayatlarındaki boşlukları doldurmak için yeni yollar denedikleri görülmüştür. Başka bir deyişle yaşlı bireylerin hayatlarında hiçbir şeyi olmayan bireylerden daha uzun ve anlamlı yaşadıkları belirtilmektedir (Çufta, 2016). Steger, Frazier, Oishi ve Kaler (2006: 80-93) yas yaşayan bireylerin anlam arayışının kayıpla bitmediğini, aksine bu süreçte hem yeni anlamlar bulabileceklerini hem de olumlu duyguların bu yeniden anlamlandırma sürecini kolaylaştırdığını vurgulamışlardır (Akt.Boyraz vd., 2010).

Araştırmada örneklemin sosyo-demografik özelliklerine göre ölüm kaygısı düzeylerinde istatistiksel açıdan anlamlılık düzeyinde farklılık meydana gelip gelmediğini anlamak için bağımsız değişkenler için t-testi ve tek yönlü varyans analizi yapılmıştır. Buna göre elde edilen bulgular sonucunda katılımcıların cinsiyetlerine göre ölüm kaygısı düzeylerinde anlamlı fark olduğu, bu bağlamda yaşlı kadınların ölüm kaygısı düzeylerinin erkeklere kıyasla daha yüksek olduğu belirlenmiştir ($p < .05$). Bu husus kadınların erkelerden bir miktar daha dindar olmalarına ve ülkemizdeki birçok araştırmada dindarlıkla ölüm kaygısı arasında pozitif ilişkili olmasıyla ayrıca kadınların erkelere nazaran daha duygusal olmaları ile açıklanabilir. Araştırma bulgularımızla benzer şekilde kadınlarda ölüm kaygısı düzeyinin erkeklere oranla daha yüksek olduğunu ortaya koyan çalışmalar da mevcuttur (Bkz: Akça & Köse, 2008; Aksakal & Kendirikiran, 2023; Dağlı, 2010; Karaca, 2000; Kımtır & Köftegöl, 2017; Kırac, 2007; Yıldız, 2014). Mutlu'nun (2013) çalışmasında ise katılımcıların ölüm kaygısı düzeylerinde cinsiyete göre bir farklılaşmaya rastlanmamıştır. Araştırmaya katılanların çalışma durumlarına göre ölüm kaygısı düzeylerinde istatistiki olarak anlamlılık düzeyinde farklılıklar bulunduğu görülmektedir ($p < .05$). Buna göre çalışmamış yaşlı bireylerin ölüm kaygısı düzeyleri emeklilere oranla anlamlı şekilde daha yüksek bulunmuştur. Benzer şekilde bu husus da çalışmayan kişilerin daha fazla boş vakitlerinin olması ve buna bağlı olarak dini ritüelleri daha fazla yerine getirebilmeleri, dolayısıyla daha fazla dindar olmaları ve ölümden daha fazla kaygı duymalarıyla açıklanabilir. Literatürdeki benzer çalışmalara bakıldığında sosyo-ekonomik düzeye göre ölüm kaygısı puanlarının farklılaştığı görülmektedir (Bkz: Ceylan, 2018; Erdoğan & Özkan, 2007; Eyüboğlu, 2009; Şenol, 1989). Katılımcıların ölümden korkma durumlarına göre ölüm kaygısı düzeylerinde istatistiksel olarak anlamlılık düzeyinde fark olduğu görülmektedir ($p < .05$). Buna göre ölümden korktuğunu

belirten yaşlı bireylerin ölüm kaygısı puan ortalamaları ölümden korkmadığını belirtenlere göre daha yüksek çıkmıştır. Dolayısıyla yaşlı bireylerin ölüm korkusu algıları, Ölüm Kaygısı Ölçeği'ndeki puan ortalamaları ile uygunluk göstermektedir. Ferah'ın (2021) çalışmasında örneklem grubundan elde edilen bulgulara göre ise ölümün korkuya sebep olmadığı ve katılımcılarda dini inançlara dayanan görüşlerin hakim olduğu görülmüştür. Katılımcıların yaş düzeylerine göre, medeni hallerine, eğitim durumlarına, yaşamlarının büyük bir kısmını geçirdikleri yerleşim yerlerine, öznel dindarlık algılarına, hayatı anlamlı bulma durumlarına ve son beş yılda bir yakınının kaybına tanık olma durumuna göre ölüm kaygısı düzeylerinde istatistiksel olarak anlamlı farklılıklar olmadığı görülmüştür ($p>.05$). Araştırma bulgularımızla benzerlik gösteren Çınar (2016) ve Öztürk vd. (2010)'nin çalışmasında da yaşın ölüm kaygısı üzerinde bir etkisi olmadığı belirlenmiştir. Diğer taraftan Kayıklık'nın (2003: 167) ve Dağlı'nın (2010: 136) bulgularına göre yaş arttıkça ölüm kaygısının azaldığı, Erdoğan ve Özkan'ın (2007)'in bulgularına göre ise yaş arttıkça ölüm kaygısının arttığı tespit edilmiştir. Araştırma bulguları ile benzer şekilde evli olup olmamanın ölüm kaygısı üzerinde bir farklılık oluşturmadığını ortaya koyan çalışmalar da mevcuttur (Bkz: Ceylan, 2018; Dağlı, 2010; Öztürk vd., 2010; Yıldız, 1998). Bununla birlikte Karaca'nın (2000: 328) çalışmasında bekar olan bireylerin evli olan bireylere göre daha fazla ölüm kaygısına sahip olduğu tespit edilirken, Erdoğan ve Özkan (2007) ve Turgay'ın (2003) yaptığı çalışmalarda ise evli bireylerin daha fazla ölüm korkusuna kapıldıkları sonucuna ulaşılmıştır. Eğitim seviyesine göre ölüm kaygısı düzeyleri arasındaki farklar açısından Yıldız (2014)'in ve Softa vd. (2011)'nin çalışmalarında da araştırma bulgularımızla benzer sonuçlara ulaşılmıştır. Erdoğan ve Özkan, (2007)'a göre ise eğitim seviyesi arttıkça ölüm kaygısı azalmaktadır. Araştırma bulgularına benzer şekilde ölüm kaygısıyla uzun süre oturlan yerleşim yeri arasında anlamlı farklar bulunmayan çalışmalar da mevcuttur (Bkz. Avcı, 2012; Eyüboğlu, 2009; Uçar vd., 2023). Çınar'ın (2016) çalışmasında ise taşradan şehirlere doğru gidildikçe ölüm kaygısının da arttığı ifade edilmiştir. Ayten'in (2009), Halıcı Kurtulan ve Kararımak (2016)'in çalışmalarında da araştırma bulgularıyla paralel bir şekilde dindarlığın ölüm kaygısı üzerinde herhangi anlamlı bir fark oluşturmadığı ifade edilmiştir. Diğer taraftan Kınter ve Köftegül (2017), Yıldız (2014)'in çalışmalarında dindarlığın ölüm kaygısı üzerinde pozitif yönlü bir etkisi olduğu tespit edilmiştir. Araştırma bulgularımızla benzer şekilde Bulut ve Kuşat'ın (2018) araştırmasında da ölüm kaygısı ile hayatın amacı değişkenleri arasındaki ilişkilerin anlamlılık seviyesine ulaşmadığı görülmüştür. Yukay Yüksel ve ark. (2017) araştırma bulgularına göre ise, yetişkinlerde ölüm kaygısı yükseldikçe yaşamın anlamı azalmakta, ancak yaşam anlamının bir boyutu olan "aranan anlam" düzeyi artmaktadır. Katılımcıların son beş yıl içerisinde bir yakınına kaybetme durumlarına göre ölüm kaygısına düzeyleri arasında anlamlı bir fark bulunamamıştır. Araştırma bulgularından farklı yönde bulgular elde eden

Yukay Yüksel ve ark. (2017) göre ise yakın birisinin ölümüne tanıklık eden kişilerin daha fazla ölüm kaygısı yaşadıkları tespit edilmiştir.

4.SONUÇ ve ÖNERİLER

Temelde yaşlı bireylerin hayatı anlamlandırma ve ölüm kaygısı düzeyleri ile sosyo-demografik faktörler arasındaki ilişkileri incelemeyi hedef edinen bu araştırmanın sonucunda istatistiksel olarak anlamlılık düzeyinde birtakım farklılıklar olduğu görülmüştür. Bu bağlamda araştırmada yaşlıların sosyo-demografik özelliklerine göre hayatı anlamlandırma düzeylerinde istatistiksel açıdan anlamlılık düzeyinde fark meydana gelip gelmediğini anlamak için yapılan analizler sonucunda; cinsiyete, oturdukları yerleşim yerine, öznel dindarlık algısına, ölümden korkma ve hayatı anlamlı bulma durumlarına göre Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği'nden aldıkları puan ortalamaları arasında anlamlılık derecesinde farklılıklar meydana geldiği tespit edilmiştir. Buna göre yaşlı kadınların yaşlı erkeklerle göre, ilçede yaşayanların büyük şehirlerde yaşayanlara göre, kendilerini dindar ve çok dindar olarak algılayanların, kısmen dindar ve dindar olmayan olarak algılayanlara göre, ölümden korktuğunu ifade edenlerin kısmen korktuğunu belirtenlere göre, hayatını anlamlı bulanların diğerlerine göre daha anlamlı bir hayat yaşadıkları söylenebilir. Bununla birlikte katılımcıların yaşlarına, medeni hallerine, eğitim seviyelerine, çalışma durumlarına, son beş yılda bir yakını kaybetme durumlarına göre Hayatın Anlamı ve Amacı Ölçeği'ndeki düzeylerinde istatistiksel olarak anlamlı bir fark görülmemiştir.

Yine araştırmada yapılan analizler sonucunda katılımcıların cinsiyetlerine, çalışma durumlarına ve ölümden korkma durumlarına göre ölüm kaygısı düzeylerinde anlamlı farklar olduğu tespit edilmiştir. Dolayısıyla yaşlı kadınların yaşlı erkeklerle göre, çalışmayan yaşlıların çalışıp emekli olanlara göre, ölümden tamamen ve kısmen korkanların ölümden korkmayanlara göre daha fazla ölüm kaygısına sahip oldukları söylenebilir. Bununla birlikte katılımcıların yaş düzeylerine, medeni hallerine, eğitim durumlarına, uzun süre oturdukları yerleşim yerlerine, öznel dindarlık algılarına, hayatı anlamlı bulma durumlarına ve son beş yılda bir yakınının kaybına tanık olma durumuna göre ölüm kaygısı düzeylerinde anlamlı farklılık olmadığı görülmüştür.

Araştırma sonucunda elde edilen bu bulgular dikkate alınarak şu şekilde önerilerde bulunulabilir:

✓ Yaşlılarda hayatın anlamı ve ölüm kaygısı ile sosyo-demografik faktörler arasındaki ilişkiler, farklı illerde ve daha büyük örneklem grupları

üzerinde tekrar incelenebilir. Böylece daha kesin ve bilimsel sonuçlar elde etme imkânı olabilir.

✓ Ölümü kabullenme ve ölüme hazırlayıcı bilgilere sahip olmaya yönelik, yaşlı bireylere eğitimler verilmesi, ayrıca ölme riskinin daha yüksek olduğu yaşlı bireylere ölüm korkusunu yenme, ölüm gerçeğini kabul etme sürecinde din eğitimi yoluyla bilgilendirilmeler yapılması faydalı olabilir.

✕ Ölümle ilgili endişeler taşıyan yaşlılara sağlam kaynaktan doğru bilgiler aktarılması ve duygusal olarak onlara destek sağlanması önem arz etmektedir.

✓ Ülkemizde yürütülen eğitim-öğretim çalışmalarının, bireylerin yaşamlarının anlamını fark etmelerine ve bu anlam doğrultusunda mutlu ve doyum sağlayıcı bir hayat yaşayabilmeleri konusunda destek olmaları önem arz etmektedir.

✓ Yaşlılıkta ölüm kaygısı ve hayatı anlamlandırma ile ilişki olan faktörlerin daha net bir şekilde ortaya koyulması için nicel yöntemle ve kesitsel olarak gerçekleştirilen araştırmalara ek olarak konu ile ilgili görüşme tekniği ya da odak grup çalışmalarıyla, ayrıca boylamsal araştırmalarla elde edilen bulgular daha da faydalı olabilecektir.

KAYNAKÇA

- Akça, F., & Köse, İ. A. (2008). Ölüm Kaygısı Ölçeğinin Uyarlanması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması. *Klinik Psikiyatri*, 11, 7-16.
- Akgül, M. (2004). Yaşlılık ve Dindarlık: Dindarlık, Hayattan Zevk Alma ve Mutluluk İlişkisi. *Dini Araştırmalar*, 7(19), 19-56.
- Aksakal, S., & Kendirikiran, G. (2023). Huzurevinde Yaşayan Yaşlılarda COVID-19 Pandemi Sürecinde Ölüm Kaygısı ve Yalnızlık. *İstanbul Gelişim Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi*, 21, 1201-1217.
- Aksoy, E. (2019). *Yetişkinlik Döneminde Hayatı Anlamlandırma ve Dindarlık İlişkisi (Gaziantep Örneğinde) (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)* [Yüksek Lisans Tezi]. Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Arda, Ş. (2011). *Kanser Hastalarında Yaşamda Anlamın İncelenmesi (Yüksek Lisans Tezi)* [Yüksek Lisans Tezi]. İstanbul Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü.
- Avcı, N. (2012). *Üniversite Öğrencilerinin Mizah Tarzlarının, Psikolojik Belirtiler ve Ölüm Kaygısı ile İlişkisi: Yüksek Lisans Tezi* [Yüksek Lisans Tezi]. Sakarya Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Aydın, C. (2015). *İnsanın Anlam Arayışı İle Yeni Çağ İnanışları Arasındaki İlişki (Doktora Tezi)* [Doktora Tezi]. Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Aydın, C., Kaya, M., & Peker, N. (2015). Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 38, 39-55.
- Ayten, A. (2009). *Üniversite Öğrencilerinde Ölüm Kaygısı: Türk ve Ürdünlü Öğrenciler Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma*.
- Bahadır, A. (1999). *Hayatın Anlam Kazanmasında Psiko-Sosyal Faktörler ve Din (Doktora Tezi)* [Doktora Tezi]. Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bahadır, A. (2002). *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*. İnsan Yayınları.
- Boyraz, G., Horne, S. G., & Sayger, T. V. (2010). Finding Positive Meaning After Loss: The Mediating Role of Reflection for Bereaved Individuals. *Journal Loss and Taruma*, 15, 242-258. <https://doi.org/10.1080/15325020903381683>
- Bulut, M. B., & Kuşat, A. (2018). Benlik Saygısı, Dini Dünya Görüşleri ve Hayatın Amacının Ölüm Kaygısı Üzerine Etkisinin İncelenmesi. *Bilimname*, 2018(35), 145-173.

- Ceylan, U. E. (2018). *Ölumlülük Bilincinin Dini Başa Çıkma, Tanrı Algısı, Ölüm Kaygısı ve Psikolojik İyi Olma ile İlişkisi* [Doktora Tezi]. Ankara Üniversitesi.
- Çufta, M. (2016). Yaşlılık Döneminde Hayatın Anlam Arayışı. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3(6), 106-116.
- Çınar, M. (2016). Tanrı'ya Bağlanma Tarzı ve Ölüm Kaygısı İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*. *İLTED*, 1(45), 313-338.
- Dağlı, E. N. (2010). *Yaşlılarda Ölüm Kaygısı ve Dindarlık (Yüksek Lisans Tezi)* [Yüksek Lisans Tezi]. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Demir, H. (2022). *Yetişkin Bireylerde Salgın Algısı, Yaşamda Anlam ve Dinî Yönelim İlişkisi* [Yüksek Lisans Tezi]. Marmara Üniversitesi.
- Erdoğan, M. Y., & Özkan, M. (2007). Farklı Dini İnanışlardaki Bireylerin Ölüm Kaygıları ile Ruhsal Belirtiler ve Sosyo-Demografik Değişkenler Arasındaki İlişkiler. *İnönü Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi*, 171-179.
- Eyüboğlu, S. Ö. (2009). *Depresif Yakınmaları Olan Hastaların Depresyon ve Ölüm Kaygısı Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi. Yüksek Lisans Tezi* [Yüksek Lisans Tezi]. İstanbul: Maltepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,.
- Ferah, N. (2021). Müslüman Yaşlılarda Pandemi Sürecine İlişkin Ruhsal Etkilenimler ve Dini Düşünceler. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*.
<https://doi.org/10.29288/ilted.887667>
- Garip, S. (2023). Sosyal Bilimlerde Nicel Araştırma Geleneği Üzerine Kuramsal Bir İnceleme. *International Journal of Social Science Research*, 12(1), 1-19.
- Güler, Z. (2017). Yaşlılık ve İntihar. *Sosyoloji Konferansları*, 55, 181-193.
- Halıcı Kurtulan, M., & Kararımak, Ö. (2016). Examination of the Relationship among Death Anxiety, Spirituality, Religious Orientation and Existential Anxiety. *Spiritual Psychology and Counseling*, 1(2).
<https://doi.org/10.12738/spc.2016.2.0007>
- Karaca, F. (2000). *Ölüm Psikolojisi*. Beyan Yayınları.
<https://scholar.google.com/scholar?cluster=1874307348579705038&hl=en&oi=scholar>
- Karlı, N. (2020). Üniversite Öğrencilerinde Hayatın Anlamı Ve Dindarlık İlişkisi. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 48, 169-201.
<https://doi.org/10.17120/omuifd.718108>

- Kayıklık, H. (2003). Orta Yaş ve Yaşlılıkta Dinsel Eğilimler. *Adana: Baki Kitabevi*.
<https://scholar.google.com/scholar?cluster=13500264535343214927&hl=en&oi=scholar>
- Kımtır, N., & Köftegöl, Ö. (2017). Yetişkinlerde Ölüm Kaygısı ile Dindarlık Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28.
- Kımtır, N., & Üner, Y. (2019). Din Görevlilerinin Hayatı Anlamlandırma Seviyelerinin Ölüm Kaygısı ve Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi. *Toplum Bilimleri Dergisi*, 27(27), 563-602.
<https://doi.org/10.29228/tbd.2007.39999>
- Kıraç, F. (2007). *Dindarlık Eğilimi, Varoluşsal Kaygı ve Psikolojik Sağlık. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*. [Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kıraç, F. (2013). Üniversite Öğrencilerinde Dindarlık Eğilimi ve Anlam Duygusu. *Mukaddime*, 7, 165-178.
- Kızıllırmak, Ö. (2015). *Genç Yetişkinlerde Yaşamda Anlamın Maneviyat ve Kişilik Özellikleri Açısından İncelenmesi* [Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Koç, M. (2002). Gelişim Psikolojisi Açısından Yaşlılık Döneminde Ruhsal Gelişim. *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 12, 287-304.
- Korkmaz, S. (2025). Yaşamda Anlam, Hayat Memnuniyeti ve Dindarlık İlişkisi. *Burdur İlahiyat Dergisi*, 10, 39-62.
<https://doi.org/10.59932/burdurilahiyat.1676878>
- Öztürk, Z., Karakuş, G., & Tamam, L. (2010). Yaşlı bireylerde ölüm kaygısı. *Anatolian Journal of Psychiatry*, 12, 37-43.
- Softa, H. K., Uçukoğlu, H., & Ulaş, G. (2011). Yaşlılarda Ölüm Kaygısı Düzeyini Etkileyen Bazı Faktörlerin İncelenmesi. *Yaşlı Sorunları Araştırma Dergisi*, 1-2, 67-79.
- Şenol, C. (1989). *Ankara İlinde Kurumlarda Yaşayan Yaşlılarda Ölüme İlişkin Kaygı ve Korkular* [Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Ankara, A.Ü. Sosyal Bilimler Enst.
- Tarhan, S. (2020). *Yaşamda Anlam, Hayat Memnuniyeti, Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma (Lise Öğrencileri Örnekleme)* [Yüksek Lisans Tezi]. Marmara Üniversitesi.
- Taş, İ. (2011). *Öğretmenlerde Yaşamın Anlamı Yaşam Doyumu Sosyal Karşılaştırma ve İç-Dış Kontrol Odağının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi (Yüksek*

Lisans Tezi) [Yüksek Lisans Tezi]. Sakarya Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü.

Turgay, M. (2003). *Ölüm Korkusu ve Kişilik Yapısı Arasındaki İlişki* [Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü.].

Uçar, M., Konal, B., & Gündoğdu, R. (2023). Covit- 19 Pandemi Döneminde Algılanan Stres ve Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişkiler. *Aksaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7(1), 1-32. <https://doi.org/10.38122/ased.1252350>

Yıldız, M. (1998). *Dini Hayat ile Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma (Doktora Tezi)* [Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi].

Yıldız, M. (2014). *Ölüm Kaygısı ve Dindarlık*. İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.

Yüksel, M. Y., Güneş, F., & Akdağ, C. (2017). Yetişkinlerin Ölüm Kaygısı ve Yaşamı Anlamlandırma Düzeylerinin İncelenmesi | *Spiritual Psychology and Counseling*. 2(2)(165-181).

Bölüm 4

MUSTAFA MÜSLİM'İN GAYBÎ İ'CÂZ ANLAYIŞI

İzzet MARANGOZOĞLU¹

¹ Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı,
<https://orcid.org/0000-0003-2386-3688>, izzetmarangozoglu@gmail.com.

GİRİŞ

Kur'an'da geçmiş ve geleceğe dair haberlerin yer alması, onun gaybî yönüyle ortaya çıkan i'câzını göstermektedir. Kur'an'da zikredilen tarihî hadiseler ile peygamber kıssaları gibi geçmişe yönelik gaybî haberler, bu i'câz türünün temel unsurları arasında kabul edilmiştir. Bununla birlikte, Bizanslıların İranlılara karşı galip gelecekleri, Kur'an-ı Kerim'in tahriften korunacağı, Peygamber'in (s.a.v.), düşmanlarına karşı ilahî koruma altında bulunacağı, Bedir Gazvesi'nde müminlerin zafer kazanacağı, Mescid-i Haram'a girecekleri ve nihayetinde Mekke'nin fethedileceği haberinin önceden verilmesi, bu yönün açık örneklerini teşkil etmektedir. Bu haberlerin tamamının tarihsel süreçte aynen gerçekleşmiş olması, Kur'an-ı Kerim'in gaybî i'câz özelliğine sahip olduğunu göstermektedir. Nitekim gayb bilgisine insanların ulaşmasının mümkün olmaması sebebiyle, bu tür haberlerin Kur'an-ı Kerim'de bulunması, İslam âlimlerinin büyük çoğunluğu tarafından onun i'câzının bir delili olarak değerlendirilmiştir (Yavuz, 2000: 405; Bâkılânî, 1997: 48).

Bu çalışma gaybî i'câzın mahiyetine dair genelde alimlerin özelde çağdaş alimlerden Mustafa Müslim'in (1940-2021) yaklaşımını örneklerle ortaya koymayı amaçlamaktadır. Mustafa Müslim'in gaybî i'câz anlayışı üzerine müstakil ve kapsamlı bir çalışmanın bulunmaması; mevcut çalışmaların çoğunun sadece kitapların içinde dağınık halde yer alan bölümler ve araştırmalardan ibaret olması, gaybî i'câz konusunu çağdaş insanın anlayışına uygun, kolay ve sistematik bir biçimde sunma gerekliliği bu konunun seçilme nedenlerindendir. Çalışma, gaybî i'câz konusuna dair Mustafa Müslim'in görüşlerini sistematik ve anlaşılır biçimde ele alması ve Kur'an ayetleriyle tarihî ve ilmî hakikatler arasındaki bağı ortaya koyması bakımından önem arz etmektedir. Çalışmada Mustafa Müslim'e göre gaybî i'câz nedir? Türleri nelerdir? Gaybî i'câz bağlamında meydan okuma (tahaddî) nasıl gerçekleşmiştir? sorularına yanıt aranacaktır.

1. MUSTAFA MÜSLİM

Mustafa Müslim, 1940 yılında Halep'te doğmuştur. İlkokulu Aynu'l-Arab'da; ortaöğrenimini Halep Hüsreviyye Şer'i Lisesinde, Lisans öğrenimini ise Dimaşk Üniversitesinde (Külliyetü's-Şeria) tamamlamıştır. Lisansüstü öğrenimini Ezher Üniversitesi Usûliddîn Fakültesinde tahsil ederek 1974 yılında tefsir doktoru olmuştur. 1974-1997 yılları arasında İmam Muhammed bin Suud İslam Üniversitesinde; 1997-2010 yılları arasında ise Şarika Üniversitesinde çalışmıştır. 2011'de Suriye'de iç savaş başladığında Türkiye'ye sığınan Suriyelilerin eğitim-öğretimlerinin kesintiye uğradığını görünce Riyad'dan Şanlıurfa'ya gelerek eğitim çalışmalarında rol almıştır. 2014'te Gaziantep'e intikal ederek Zehra Üniversitesini kurmuştur. 2021 yılında Gaziantep'de vefat etmiştir (www.medeniyetvakfi.org;

www.alukah.net/web/muslim/cv; <https://ar.wikipedia.org>). Mustafa Müslim, *Mebâhis fî İ'câzi'l-Kur'ân*, *Mebâhis fî't-Tefsîri'l-Mevdû'î*, *Me'âlim Kur'âniyye fî's-Sirâ'i me'a'l-Yehûd*, *Menâhîcu'l-Müfessirîn: et-Tefsîr fî 'Ahdi's-Sahâbe*, *el-Mu'cize ve'r-Resûl fî Dav'i Sûreti'l-Furkân*, *el-Münâsebât ve Delâlatuhâ 'alâ İ'câzi'l-Kur'ân*, *et-Tefâsîr Hasbe Tertîbi'n-Nüzûl fî'l-Mîzân*, *İ'câzu'l-Kur'ân fî 'Asri'l-Hâsûb* ve *en-Nusfe fî'l-Hivâri'l-Kur'ânî* başta olmak üzere İslâmî ilimler alanında birçok eser ortaya koymuştur (<https://ar.wikipedia.org>).

2. İ'CÂZIN LÜGAT VE ISTILAH ANLAMI

İ'câz kelimesi lügatte “gücü yetmemek ve yapamamak” anlamındaki a-c-z kökünden türemiş olup “âciz bırakmak” demektir (İbn Fâris, 1969: 232). Istilahta ise genel olarak bir anlamı diğer bütün ifade biçimlerinden daha üstün bir yolla aktarmak (Cürcânî, 1983: 31) ve sözün belâgat yönünden insan kudretini aşarak muhataplarını onun benzerini ortaya koymaktan âciz bırakan bir üstünlüğe erişmesi (Cürcânî, 1983: 83) şeklinde tarif edilmiştir. Bu bağlamda mucize kelimesine de Peygamberin meydan okuma sırasında hasmı onunla aciz bıraktığı şey (Kefevî, 1998: 149) manası verilmiştir. Gebe kalıp çocuk doğurma ve gençliğinde yaptığı birçok şeyi yapma yeteneğinden yoksun ve zayıf olması sebebiyle yaşlı kadına bu kökten türeyen acûz denilmiştir. Hz. İbrahim'in karısı Sâre'nin İshâk ile müjdelmesi üzerine şaşkınlığını ifade ettiği “ءَالِدٌ وَأَنَا عَجُوزٌ” - Ben ihtiyar bir kadınken mi doğuracağım?!” (Hûd 11/72) sözünde bu manaya işaret edilmiştir (Taberî, 2001: 12/483).

3. İ'CÂZU'L-KUR'ÂN

Kur'an, insan yeteneğinin ister belagatinde, ister tebliğinde, isterse de gaybî anlamlarında olsun, onun bir benzerini ortaya koyamayacağı bir yüksekliğe ulaşmıştır. Kur'an'ın mucizeliği, insanların onun benzerini ortaya koyma hususunda aciz kalmalarında kendini gösterir. Bilindiği üzere Kur'an, beşer gücünün ulaşamayacağı derecede yüksek bir seviyeye sahiptir. İnsanlara, ona benzer bir metin meydana getirebilecek kudret verilmiş olmasına rağmen, Kur'an'ın belagat ve fesahat üstünlüğü, onu öylesine erişilmez bir mertebeye taşımıştır ki, hiç kimse onun dengi bir söz söyleyememiştir. Kur'an'ın i'câzı; nazmındaki uyum, kelime ve anlam arasındaki denge, dil ve üslup zenginliği, ses ahengindeki düzen, farklı toplumsal ve kültürel düzeylerdeki insanlara hitap edebilmesi, konuları iç içe işleyebilmesi, anlatım çeşitliliği, gaybî haberleri içermesi, insanlığın her dönemdeki ihtiyaçlarına cevap vermesi ve Hz. Peygamber'in hiçbir hükmü kendi isteğiyle değiştirmemesi gibi çeşitli yönlerden ortaya çıkar. Kur'an'ın mucize oluşu üç esas delile dayanmaktadır: Onun beşer gücünün ötesinde bir kitap olması, muhaliflerine açıkça meydan okuması ve kendisine benzer bir metin getirilememesidir. Kur'an, insan kudretinin çok üzerinde bir üslup ve

yüce bir mana derinliğine sahiptir. Bu sebeptendir ki, indirildiği ilk andan itibaren hiç kimse onun benzerini meydana getirememiştir. Üstelik, bu kadar çabaya rağmen hâlâ anlaşılma ve yorumlanma sürecinin devam ediyor olması, Kur'an'ın ilahî hikmetlerle dolu bir kelim oluşunun en açık göstergesidir (Bûtî, 1999: 125; Yavuz, 2000: 403-406; Demirci, 2014: 105-106).

4. GAYBÎ İ'CÂZ

Gaybî i'câz, Kur'an'ın, insanlar tarafından bilinemeyen gayba dair haberleri bildirmesi şeklinde ortaya çıkan mucizevi yönüdür. Kur'an'ın hem geçmiş hem de geleceğe yönelik haberler bildirmesi, onun mucizevî yönlerinden biridir. Kur'an-ı Kerim'de yer alan tarihsel vakalar ve nebî kıssaları da geçmiş zamanla ilgili gaybî haberler mahiyetindedir (Yavuz, 2000: 405; Demirci, 2014: 103-104). Bu tür gaybî haberler geçmişe (mâziye), şimdiye (hâle) ve geleceğe (istikbale) dair olmak üzere üç grupta değerlendirilebilir. Kur'an beyanına göre Peygamber (s.a.v.) okuma yazma bilmeyen ümmî bir kimseydi (el-Arâf 7/157). Dolayısıyla geçmiş milletlerin kitaplarını okuyup onların kıssalarını ve tarihî olaylarını öğrenmesi mümkün değildi. Eğer Kur'an bu bilgileri vahiy yoluyla bildirmemiş olsaydı, Hz. Peygamber'in geçmişte yaşanan bu olaylardan haberdar olması düşünülemezdi. Nitekim Hz. Nûh'un kıssası aktarıldıktan sonra, "Bu, sana vahyettiğimiz gaybe dair haberlerdendir. Bundan önce ne sen bunları biliyordun ne de kavmin!" (Hûd 11/49) buyrulması da söz konusu durumu açıkça teyit etmektedir. Allah Teâlâ, gerek Hz. Peygamber'i gerekse onun içinde bulunduğu ümmî toplumu, gayb kapsamına giren bu bilgileri Kur'an vasıtasıyla öğretmek suretiyle bilgilendirmiştir. Böylece Kur'an, Hz. Âdem'le (a.s.) başlayıp Hz. Muhammed'in (s.a.v.) nübüvvetine uzanan süreçte meydana gelen pek çok önemli olayı aktararak onları geçmişe ait gaybî bilgilere muttali kılmıştır. Kur'an, yalnızca geçmişe değil, Hz. Peygamber'in yaşadığı döneme ait bazı gaybî bilgilere de yer vermiştir. Örneğin, o dönemdeki münafıkların iç yüzlerini açığa çıkaran ayetler, hâle dair gaybî haberler arasında sayılabilir (el-Bakara 2/204). Bununla birlikte Kur'an, nüzul dönemine göre gelecekte gerçekleşecek birtakım olayları da önceden haber vermiştir. Buna örnek olarak, risaletin ilk yıllarında (miladî 614) Sâsânîler karşısında ağır bir yenilgiye uğrayan Bizanslıların, kısa bir süre içinde yeniden galip geleceklerinin bildirilmesi gösterilebilir (er-Rûm 30/1-5). Yine Mekki surelerden Kamer Suresi'nde, henüz birkaç Müslüman varken ve onların geleceği oldukça belirsiz görünürken, ileride müşriklerle bir savaş meydana geleceği ve bu savaşta müşrik ordusunun bozguna uğrayacağı haber verilmiştir (el-Kamer 54/45). Bunun yanı sıra Kur'an, Mekke'nin fethedileceğini (el-Feth 48/1, 45), Müslümanlar arasında gelecekte anlaşmazlıklar ve savaşlar çıkacağını (el-En'âm 6/65), Firavun'un cesedinin sonraki nesillere ibret olarak korunacağını (Yûnus 10/92) ve daha birçok istikbale dair gaybî olayı önceden bildirmiştir. Bu örneklerin tümü, Kur'an'ın

insan bilgisinin sınırlarını aşan, ilahî kaynaklı bir kelim olduğunu ve gaybî i'câzının en açık tezahürlerinden birini oluşturduğunu göstermektedir (Demirci, 2014: 103-104).

5. GAYBÎ İ'CÂZ KONUSUNDA ÂLİMLERİN TUTUMU

Gaybî i'câz konusu, geçmişten günümüze kadim ve çağdaş âlimlerin ilgisini çekmiş; İ'câzu'l-Kur'an literatürünün başat konusu olmuştur. Bu alanda eser veren alimler arasında Bâkılânî (ö. 403/1013) ön plana çıkmıştır. Onun döneminde sürdürülen ilmî faaliyetler, i'câzü'l-Kur'an araştırmalarını zirve noktasına taşımıştır. Bâkılânî, kendisinden önce, Rummânî (ö. 384/994) ve Hattâbî (ö. 388/998) tarafından Kur'an'ın i'câzı konusunda iki risale yazılmış olmakla beraber, İ'câzu'l-Kur'an adlı kapsamlı eseriyle bu alanda öncü isim kabul edilmiştir (Hâlidî, 2000: 91). Bâkılânî, Kur'an'ın gaybî i'câzını üç ana başlıkta topladığı i'câz vecihlerinin başında zikretmiştir (Bâkılânî, 1997: 48-50). Gaybî i'câzı da insanın güç yetiremeyeceği gaybî konular hakkında haber vermeyi içermesi şeklinde tanımlamıştır (Bâkılânî, 1997: 33). Bu bağlamda, gayb haberlerinin, i'câz yönleri arasında yer aldığını belirtmiş ve bu görüşünü birçok delille desteklemiştir (Ammâr, 1998: 88). Şifâ müellifi Kâdî İyâz da (ö. 544/1149) gaybî haberlerle ilgili i'câz unsurunu gelecekte meydana gelecek olaylara dair haberler ve geçmiş ümmetlere dair haberler şeklinde iki kısma ayırmış ve her bir kısmı bağımsız bir i'câz vecihi olarak değerlendirmiştir. Kâdî İyâz'a göre bu tür haberlerdeki i'câz yönünün temel noktası, geçmişe dair bu tür bilgilerin, kitap ehlinin büyük bilginlerinden başkası tarafından bilinmesinin mümkün olmamasıdır (Kâdî İyâz, 2013: 331). Kurtubî de (ö. 671/1273) tefsirinde Kur'an'ın i'câz yönlerini on vecihte toplamıştır. Bunlardan beşinci, altıncı ve yedinci vecihi gaybî i'câza tahsis etmiştir. Beşinci vecih, Kur'an'ın, geçmişte meydana gelen olaylara dair haberler vermesi; bu olayların doğruluğunun daha sonra teyit edilmesi ve Kur'an'ın haber verdiği şekilde gerçekleşmiş olmasıdır. Altıncı vecih, Kur'an'da, gelecekte vuku bulacak olaylara dair verilen haberlerin aynen gerçekleşmiş olmasıdır. Bu da vaat edilenlerin gerçekleşmesi ve tehdit edilenlerin ortaya çıkmasıyla sabittir. Yedincisi ise Kur'an'ın, gayb âlemine dair bilgileri haber vermesi ve bu bilgilerin yalnızca Allah tarafından bilinebilmesidir (Kurtubî, 1964: 73).

Çağdaş alimlerden Mustafa Sâdık er-Rafî'î'ye (1881-1937) göre Kur'an'da geçen tarihi ve geleceğe dair olaylar, Kur'an'ın bir yönüyle mucize olduğunu gösterir. Ancak o, bu hususu diğerlerinden ayrı ele almaz; zira Kur'an'ın amacı edebî ve belâgat yönünden bir mucize ortaya koymaktır (Rafî'î, 2005: 109). Menâr tefsirinin müellifi, Muhammed Reşîd Rızâ (1865-1935), gayba dair haber vermenin i'câz yönlerinin en belirginlerinden biri olduğunu düşünmektedir. Nitekim o, bu konuyu "Kur'an'ın içerdiği gayb bilgisi yönüyle mucize oluşu" başlığı altında ele almaktadır. Ona göre gayba

ilişkin haberlerin, Allah Teâlâ'nın bildirmesi olmaksızın, O'ndan başkası tarafından bilinmesi imkânsızdır. Dolayısıyla bu tür haberlerin doğruluğu kesindir; aksinin doğru olması düşünülemez ve bunların doğruluğu, kahinlerin veya müneccimlerin sözleriyle kıyaslanamaz (Rıza, 1990: 169-170). Muhammed Abdullah Dirâz (1894-1958), en-Nebe'ü'l-Azîm adlı eserinde, Kur'an'ın bizzat Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sözü olduğunu iddia edenlere cevap sadedinde Kur'an'da tarihî olaylara ilişkin hususların, aklın ürünü değil, bilakis nefsin dışından gelen bir vahyin ürünü olduğunu, dolayısıyla aklın böyle bilgilere ulaşamayacağını ifade etmektedir. Dirâz'a göre tarihî haberleri i'câz kapsamına dâhil eden Kur'an'ın, bu haberlere dair ayrıntılı bilgileri ihtiva etmesi, onun ilahî kaynaklı bir mucize olduğunu göstermektedir (Dirâz, 2005: 67).

Sonuç olarak, İslâm âlimlerinin çoğunluğu, Kur'an'daki gaybî haberleri, metnin ilahî kaynağına işaret eden güçlü bir i'câz boyutu olarak değerlendirmiş; bu çerçevede hem geçmişe dair tarihî doğrulamaları hem de geleceğe yönelik haberlerin gerçekleşmesini Kur'an'ın doğruluğunu teyit eden deliller arasında saymışlardır.

6. MUSTAFA MÜSLİM'İN GAYBÎ İ'CÂZ ANLAYIŞI

Mustafa Müslim, Mebâhis fi İ'câzi'l-Kur'ân adlı eserinde Kur'an'ın i'câz vecihleri arasında dördüncü sırada Gaybî İ'câza yer vermektedir (Müslim, 2005: 259-288). O, gaybî i'câzı Allah Resulünün (s.a.v.) bilmediği, görmediği ve vuku bulduğu sırada orada bulunmadığı tüm olayları içine alan bir i'câz çeşidi şeklinde tarif etmektedir. Müslim'e göre Kur'an'daki gaybî haberler evrenin yaratılışı ve başlangıcıyla ilgili bilgileri, Hz. Âdem'den Peygamberimizin (s.a.v.) risaletine kadar gerçekleşmiş önemli olaylar ve tarihi süreçleri, Yahudilerin ve münafıkların tuzakları gibi Peygamber (s.a.v.) döneminde yaşanan ve onun şahsen bilmediği ve ancak vahiy yoluyla kendisine bildirilen olayların yanı sıra gelecekte vuku bulacak olaylarla ilgili haberleri içine almaktadır. Müslim, gayb kavramının, bu şekilde hem geçmiş hem şimdiyi hem de geleceği kapsayan geniş bir anlam taşıması sebebiyle gaybî i'câzı; **geçmişin gaybı (ğaybu'l-mâdî)**, **şimdinin gaybı (ğaybu'l-hâdîr)** ve **geleceğin gaybı (ğaybu'l-mustakbel)** şeklinde üç ana eksen üzerinden incelemektedir (Müslim, 2005: 259).

6.1. Geçmişin Gaybı

Mustafa Müslim, Kur'an'ın geçmiş kavimlere dair aktardığı kıssaları, tarihsel doğrulanabilirlik, vahyin kaynağının ispatı ve Hz. Peygamber'in tebliğ ve irşad görevi bakımından gaybî i'câzın temel unsurlarından biri olarak değerlendirmektedir. Müslim, Allah Teâlâ'nın, önceki ümmetlere dair haberleri “gayb” olarak adlandırdığını ve bunun, Resûlullah'ın (s.a.v.) doğruluğuna ve Kur'an-ı Kerim'in ancak Allah'ın vahyiyle indiğine delalet

ettiğini belirtmektedir. Bu bağlamda Kur'an'da sıkça, bir kıssayı başlatırken veya bitirirken bu olayların ancak Allah'ın vahyiyle bilinebileceğine işaret edildiğini; Hz. Peygamber'in de bunları kendi başına bilmesinin mümkün olmadığını vurgulamaktadır:

a) Meryem kıssası ve Allah'ın elçisi Zekeriya'nın Meryem'i himaye etmesini haber veren “ذَٰلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَقُولُونَ أَفَلَا مَهْمُ أَيُّهُمْ - “Bu, sana vahyettiğimiz gayb haberlerindendir; Meryem'i himayesine kimin alacağını belirlemek üzere kalemelerini kura için attıklarında sen onların yanında değildin; yine bu mesele üzerine tartıştıklarında da yanlarında bulunmuyordun” (Âl-i İmrân, 3/44) ayetinde, Kur'an'ın Allah'tan geldiği ve bu tür haberlerin Hz. Peygamber'in bilgisi dışında olduğu açıkça ifade edilmiştir.

b) Aynı şekilde, Nuh (a.s.) kıssasından sonra Yüce Allah'ın “ذَٰلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَٰذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ - “İşte bu, sana vahyettiğimiz gayb haberlerindendir; önceden ne sen ne de kavmin bunları biliyordu. O halde sabret; şüphesiz mutlu son, takva sahiplerindir.” (Hûd, 11/49) sözünde, bu bilginin Allah'tan olduğu ve Arapların ise bunu bilmediği vurgulanmıştır.

c) Yusuf (a.s.) kıssasının detay ve ibretleri anlatıldıktan sonra Allah şöyle buyurur: “ذَٰلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ - “İşte bu, sana vahyettiğimiz gayb haberlerindendir; Sen onların işbirliği yapıp hileye başvurdukları zaman yanlarında değildin.” (Yusuf, 12/102).

d) Musa (a.s.) kıssasına geçmeden önce Allah şöyle buyurur: “تَتْلُوا عَلَيْكَ - “İnanan bir kavim için sana Musa ve Firavun'un haberlerinden bir kısmını bütün gerçekliğiyle okuyup aktarmaktayız.” (el-Kasas, 28/3). Kıssa sona erdikten sonra ise şöyle buyurur: “وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الْغَرْبِيِّ إِذْ قَضَيْنَا إِلَى مُوسَى الْأَمْرَ وَمَا كُنْتَ مِنَ الشَّاهِدِينَ. وَلَكِنَّا أَنْشَأْنَا قُرُونًا فَتَطَاوَلَ - “Biz Mûsâ'ya emri verirken, sen dağın batı yamacında değildin. Onu görenler arasında da yoktun. Biz sayısız nesiller yarattık ve onların üzerinden uzun zamanlar geçti. Sen Medyen halkının arasında yaşamamıştın; dolayısıyla onlara Medyen ile ilgili ayetlerimizi okuyamazdın. Fakat Medyen halkına dair ayetleri sana gönderen biziz.” (Müslim, 2005: 260).

Kur'an'ın geçmiş milletlere ve asırlara ait haberleri böylesine ayrıntılı ve kesin bir şekilde içermesi, onun insanlardan değil, Allah Teâlâ'dan gelen bir vahiy olduğunun delilidir. Zira Hz. Muhammed'in (s.a.v.) yetiştiği Arap toplumunda, özellikle ümmî bir çevrede, bu tür haberlerin böyle doğru ve detaylı bir şekilde bilinmesi mümkün değildi (Müslim, 2005: 261). O dönemde Arabistan Yarımadası'nın bazı bölgelerinde Ehl-i Kitap bulunmasına rağmen, onlar genellikle kendi içlerine kapanık olup

çevrelerindeki insanlar üzerinde etkileri yoktu. Aralarında Kitap ilminde uzmanlaşmış olanlar -sayıları az olmasına rağmen- eskilerin kıssalarındaki bazı hususlara dair bilgilerini kendileri için büyük bir avantaj olarak görüyor, bu yüzden kendi mevkilerine rakip çıkmasın diye cimrilik ediyorlardı. Onlar son peygamberin (s.a.v.) gelişinin yaklaştığını bildiklerinden, Kehf Suresi'nin nüzul sebebinde belirtildiği gibi, Kureyşliler, Yahudilerin yönlendirmesiyle ona geçmiş asırlar ve önceki ümmetlerin akıbetleri hakkında sorular yöneltilmişlerdi. Kur'an-ı Kerim, geçmiş ümmetlerin haberlerine uygun olarak onlara cevap vermiş, hatta doğruluk ve ayrıntıda onları geçerek onların karıştırdıkları, bilmedikleri ve bile bile değiştirip çarpıttıkları şeyleri düzeltmiştir. Böylesi bilgilere bir insanın ulaşamayacağını, ilim, hikmet ve geçmiş ümmetlerin hayatlarına ne kadar vakıf olursa olsun bu bilgilerin, ümmi bir çevrede yetişmiş, okuma yazma bilmeyen bir insan tarafından elde edilemeyeceğini onlara göstermiştir. Bu durum, Yüce Allah'ın “ وَمَا كُنْتَ تَتْلُوْا ” - “Sen bundan önce ne bir kitap okuyordun.; öyle olsaydı, hakikati çürütmeye çalışanlar, insanları kuşkuya sevk edebilirlerdi.” (el-Ankebût, 29/48) şeklinde Hz. Peygambere yönelttiği hitapta güçlü bir argüman olarak ortaya konulmuştur (Müslim, 2005: 262).

Kureys, Hz. Peygamber'i (s.a.v.) suçlayarak Kur'an'ı onun uydurduğunu ve bu noktada birileri tarafından desteklendiğini ileri sürdüler. Kur'an'da yer alan geçmişin gayb haberlerini de eski kavimlerin efsaneleri olarak nitelendirdiler. Aslında bu suçlamalar, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) doğruluğunu teyit eden dolaylı bir şahitlik niteliğindeydi. Çünkü Kureys, nübüvvet önces hallerini bildiği için Hz. Peygamber'i Yahudi hahamları veya Hristiyan rahiplerle ilişki kurmakla ya da eski kavimlerin kalıntılarını araştırmak için kitaplar edinmekle suçlamamıştır. Onlar "bunlar ona yazdırılıyor" dediklerinde, aslında bu suçlamalarının doğru olmadığını bilincindelerdi. O yüzden bunun yerine daha güçlü argümanlar geliştirdiler. Hz. Peygamberin bu haberleri kendi başına getiremeyeceğini, bunları kendisine Suheyb el-Rûmî, el-Hadramî'nin azatlı kölesi Yesâr, Huveytib b. Abduluzza'nın azatlı kölesi Addâs ve İbn Âmir'in azatlı kölesi Cebr gibi ashabından birinin öğrettiğini iddia ederek kamuoyunu yanıltmak istediler. "Kureys'in bilmediği ilmi bu yabancılar biliyor" argümanı ile bu asılsız iddialarını temellendirme yoluna gittiler. Bununla ilgili Allah şöyle buyurmaktadır: “وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا” – “Hakikati inkâr edenler, dediler ki: ‘Şüphesiz ki bu (Kur'an), O'nun (Muhammed'in) kendi uydurduğu bir düzmecedir; bunda O'na başkaları da yardım etmektedir!’ Böylece onlar ne büyük bir haksızlık ve iftirada bulundular! Yine onlar dediler ki: ‘Bu O'nun, evvelkilerin masallarından derleyip ortaya koyduğu / yazıp kopyaladığı bir şeydir. Bunlar O'na sabah akşam yazdırılıyor.’” (el-Furkân 25/4-5) Ardından onların bu iftiralарına şöyle cevap vermektedir: “وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعِلمُهُ بِشَرِّ لِسَانٍ الذِّي

“يُلْحَدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِي وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ” – “Andolsun ki biz onların: ‘Bunu O’na bir beşer öğretiyor!’ dediklerini biliyoruz. Oysa ki ‘Kur’an’ı O’na öğretiyor’ dedikleri o kişinin ana dili (Arapça değil) yabancı bir dildir; halbuki bu (Kur’an), apaçık bir Arapçadır!” (en-Nahl 16/103).

6.1.1. Geçmiş Gaybın Amaçları

Müslim’e göre Kur’an’daki geçmiş gaybı, hem önceki toplumlara ait sahih bilgiyi düzeltmeyi hem de inkârcıların iddialarına karşı vahyin ilahîliğini ortaya koymayı amaçlayan öğretici ve teyit edici bir işlev taşır. Kur’an’daki kıssaları ve eski kavimlerin haberlerini takip ettiğimizde, geçmiş gaybın temel amacının Hz. Peygamber’in doğruluğunu ispat etmek olduğunu anlarız. Kur’an, bunu çoğu kez içerdiği bilgilerin önceki vahiylerle örtüştüğünü ortaya koyarak gerçekleştirmektedir. Allah şöyle buyurmaktadır: “وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ” – “Oysa ki bu Kur’an, Allah’tan bir vahiy olmaksızın meydana getirilebilecek bir şey değildir. Fakat o, kendisinden önceki vahiyleri doğrulayan ve hakkında hiçbir kuşku bulunmaksızın Âlemlerin Rabbinden açıklanan bir kitaptır.” (Yûnus 10/37) Müslim, bu bağlamda geçmiş gaybın amaçlarını şu şekilde sıralamaktadır:

a) Hz. Peygamber’in gönlünü sağlamlaştırmak, kalbine güven ve huzur vermek; ona, izlediği yolun önceki peygamberlerin yolu olduğunu göstermek ve müşriklerin zulüm ve inatlarının her kavimde Allah’ın bir sünneti olduğunu hatırlatmak. Allah şöyle buyurmaktadır: “وَكَلَّا نَقْصُصْ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُنَبِّئُ بِهِ” – “Peygamberlerin haberlerinden sana anlattığımız her şey, seni yüreklendirmek / kalbini güçlendirmek içindir. Bu konuda sana gerçek ulaşmıştır. Müminler için bu bir öğüt / bir hatırlatmadır.” (Hûd 11/120)

b) İbrahim (a.s.) kıssasında samimiyet ve tevekkül, İsmail (a.s.) kıssasında iyilik, sadakat ve itaat, Eyyüb (a.s.) kıssasında sabır ve sebat gibi önceki kavimlerin kıssalarındaki ibretler ve dersler aracılığıyla ümmeti eğitmek ve terbiye etmek.

c) Bu büyük kültür hazinesi / birikimi aracılığıyla yüce / asil duyguları geliştirmek. Yusuf (a.s.) kıssasının sonunda Allah şöyle buyurur: “لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ” – “Akıl sahipleri için geçmişlerin haberlerinde ibretler / işaretler vardır. Bu (Kur’an), uydurulmuş bir söz değil; fakat kendinden önceki (vahiy)leri doğrulayan ve (gerekli) her şeyi açıklayan bir kitaptır ve de iman edecek bir topluluk için doğru yolun kılavuzu ve rahmetin kaynağıdır.” (Yûsuf 12/111) Başka bir ayette de şöyle buyrulmaktadır: “وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْنٍ” – “Geçim bolluğundan şımaran nice şehirleri helak ettik. İşte onların, kendilerinden

sonra pek azı yurt tutulan (ıpıssız) diyarları! Oralara biz mirasçı olduk.” (el-Kasas 28/58).

d) Kur'an-ı Kerim'in beyânî i'câz vecihlerinden birini vurgulamak. Kur'an'da aynı kıssa bazen birkaç kez tekrarlandığı halde her seferinde kıssanın orijinal hali korunarak hiçbir bir çelişki olmadan yeni meseleler ve konular aktarılır. Tüm bunlar insan gücünü aşan eşsiz bir üslupla anlatılır. Kur'an'da bir kıssa tekrarlandığında belagat açısından birbirine eşdeğer ifadelerle anlatılır (Müslim, 2005: 264). Oysa usta bir belagat sahibi, bir kıssayı ilk kez belagatli ifadelerle anlattığında, aynı kıssayı aynı şekilde bir kez daha anlatmakta aciz kalır. Bu da Kur'an-ı Kerim'in Allah Teâlâ'dan geldiğini ve insan ürünü olmadığını gösterir.” (Müslim, 2005: 265; Râzî, 1981: 19-20).

Mustafa Müslim'e göre geçmişin gaybı, önceki ümmetlere dair haberlerin Hz. Peygamber'in bilgisi dışında Allah tarafından vahyedildiğini gösteren temel bir i'câz delilidir. Müslim, Kur'an'da Meryem, Nuh, Yusuf ve Musa kıssaları gibi örnekleri detaylı biçimde ele alarak, bu haberlerin hem peygamberliğin doğruluğunu teyit ettiğini hem de Kur'an'ın ilahi kaynağını açıkça ortaya koyduğunu vurgulamaktadır. Müslim, Kur'an kıssalarının, gaybî i'câz göstergesi olarak Kureyş'in ve diğer inkârcıların Hz. Peygamber'e yönelttikleri suçlamalara doğrudan cevap niteliği taşıdığını; içerik bakımından sahip olduğu ayrıntı ve doğrulukla da geçmiş kavimlere dair anlatıları aşarak vahyin ilahî kaynağını açıkça ortaya koyduğunu vurgulamaktadır.

6.2. Şimdinin Gaybı

Mustafa Müslim, “şimdinin gaybı veya şimdiki gayb” ile kastedilenin, Peygamber (s.a.v.) döneminde gerçekleşmiş olup kendisinin hazır bulunmadığı olaylar olduğunu belirtmektedir. Bu olaylar daha sonra Kur'an'da yer almış ve bir hakikat olarak haber verilmiştir. Kur'an, Hz. Peygamber ve iman edenleri hakikatler konusunda uyararak karşılaşılan olaylar karşısında ne yapılması gerektiğine yönlendirir. Bu, davetin sağlıklı bir şekilde yürütülmesi ve düşmanların planlarına karşı korunması açısından önemlidir. Şimdiki gaybın temel amacı, daveti desteklemek, ona rehberlik etmek, apaçık bir hidayetle onu yönlendirmek ve ümmeti eğitip terbiye etmektir. Dahası, bu tür gayb, Hz. Peygamber'in, Rabbinden tebliğ ettiği şeylerde ne kadar doğru olduğunu ortaya koymaktadır. Zira O, Kur'an kendisine vahyedilinceye kadar, yokluğunda olup bitenlerden, planlanmış veya uygulanmış olanlardan haberdar değildi. Bu nedenle, Kur'an mevcut olaylardan bahsederken geçmiş gaybın konularında olduğu gibi peygamberliğin doğruluğunu özellikle kanıtlamaya çalışmaz. Aksine, “إِنَّكَ مِنْ أَتْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ” - “İşte bunlar, sana vahyettiğimiz gayb haberlerindendir. Bundan evvel bunları sen de bilmiyordun, kavmin de! Öyleyse sabret. Şüphesiz, en güzel sonuç takva

sahiplerininindir.” (Hûd 11/49) ayetinde olduğu gibi sık sık, Peygamberin geçmiş milletlere ilişkin naklettiği bilgileri, bunun Allah’tan geldiğine delil olarak gösterdiğini görürüz. Müslim, bu tür gayba örnekler vererek, bu ilahi yönlendirmenin temel amacını ve haber ya da olayın aktarılmasından elde edilen ikincil faydaları daha iyi anlayabileceğimizi ifade etmektedir (Müslim, 2005: 267). Müslim’e göre bu olayların çoğu, Allah düşmanlarının Müslüman toplumu yok etmek ve Yüce Allah’ın nurunu söndürmek için kurdukları plan ve tuzakları açığa çıkarmakla ilgilidir. Bu örnekler şunlardır:

6.2.1. Yahudilerle İlgili Gaybî Haberler

Müslim, Kur’an’ın Yahudilerle ilgili aktardığı gaybî haberlerin, onların gizli niyet ve stratejilerini ilahî bir müdahale ile ifşa eden çarpıcı örnekler sunduğunu belirtmektedir. Nitekim Kur’an, Yahudilerin; müminlerin zihin dünyasını karıştırmak, onları psikolojik baskı altına almak ve huzursuzluğa sevk etmek amacıyla başvurdukları gizli konuşma ve hilekâr yöntemleri haber vermektedir. Allah’ın gazabına uğramış olan bu topluluk, Hz. Peygamber’in ashabından biri yanlarından geçtiğinde, sanki ona kötülük yapmayı planlıyorlarmış veya onun hoşlanmayacağı bir mesele üzerinde konuşuyorlarmış gibi fısıldaşarak bir tür psikolojik tahrik oluşturuyorlardı. Peygamber (s.a.v.) bu fısıldaşmayı yasaklamış olmasına rağmen, onların bu davranıştan vazgeçmedikleri yine vahiy yoluyla bildirilmiştir. Bu bağlamda Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نُهُوا عَنِ النَّجْوَى ثُمَّ يُعَادُونَ لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَيَتَنَاجَوْنَ بِالْأَلَمِّ وَالْعُدْوَانِ وَمَعْصِيَةِ الرَّسُولِ وَإِذَا جَاؤُكَ حَيَّوْكَ بِمَا لَمْ يُحَيِّكَ بِهِ اللَّهُ وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ “Gizlice konuşmaları yasaklandığı halde, günah ve düşmanlık üzere, bir de Peygamber’e karşı isyanı konuşmak için gizlice bir araya gelenleri görmedin mi? Sana geldiklerinde, Allah’ın uygun görmediği bir selam ile seni selamlıyorlar. İçlerinden, ‘Sözlerimiz sebebiyle Allah bize hemen azap verse ya!’ diye alay edenler bile var. Oysa cehennem onlara yeter; oraya gireceklerdir. Ne kötü bir varış yeridir orası!” (el-Mücâdele 58/8). Ahmed ve Bezzâr, Abdullah b. Amr’ın şöyle dediğini rivayet etmişlerdir: “Yahudiler, Allah’ın Resulü’ne (s.a.v.) ‘Sâmü aleyküm (ölüm üzerinize olsun)’ deyip, sonra da kendi kendilerine: ‘Allah, söylediklerimizden ötürü bizi neden cezalandırmıyor?’ derlerdi. Bunun üzerine bu ayet nazil oldu (İbn Hanbel, 2001: 19/449; Suyûtî, 2002: 255). Allah Teâlâ başka bir ayette Yahudiler ile ilgili şöyle buyurmaktadır: “لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا آتَوْا وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَؤُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبْنَهُمْ - “Yaptıklarından dolayı sevinip, yapmadıklarıyla övülmeyi sevenleri, onların cehennem azabından kurtulacağını sanma! Onlar için acıklı bir azap vardır.” (Âl-i İmrân 3/188). Sahih Buhârî’de İbn Abbas’tan (r.a.) aktarıldığına göre, Hz. Peygamber (s.a.v.) Yahudilere bir konuda soru yöneltmiş, onlar ise hakikati gizleyerek yanlış bir cevap vermişlerdir. Bu tutumlarıyla hem gerçeği örtbas etmiş hem de verdikleri yanıltıcı beyanın takdir edilmesini beklemişlerdi. Ancak nazil olan ayet, onların bu gizli niyet

ve tavırlarını ortaya çıkararak gerçek yüzlerini açığa çıkarmıştır (Buhârî, 1993: 4/1665). Burada Müslim'in, Medine Yahudileriyle ilgili bu ayetlerde yer alan gaybî haberleri, onların gizli planlarını açığa çıkaran ilahî bir bildirim olarak değerlendirdiği ve bunu Kur'an'ın nüzul ortamındaki gaybî kuşatan yönüne delil saydığı görülmektedir.

6.2.2. Münafıklarla İlgili Gaybî Haberler

Müslim, Kur'an'ın münafıklarla ilgili aktardığı gaybî haberlerin, onların gizli niyet ve stratejik tutumlarını ilahî bir müdahale ile görünür kılan çarpıcı örnekler arasında yer aldığını belirtmektedir. Nitekim Müslümanların Medine'ye yerleşmesi ve Hz. Peygamber'in Muhacirlerle Ensar'ı kardeş kılması sonrasında, şehirde siyasî konum elde edemeyen Abdullah b. Ubeyy b. Selûl ve etrafındaki münafık topluluk, İslam toplumunun birlik ve dirliğini zayıflatmaya yönelik çeşitli faaliyetlerde bulunmuş; özellikle Evs, Hazrec ve muhacirler arasında fitne üretmeyi amaçlamışlardır. Bu çerçevede Kur'an, münafıkların Uhud, Hendek ve Tebük gibi kritik askeri safhalarda sergiledikleri ikiyüzlü ve manipülatif tutumları ayrıntılarıyla tasvir ederek onların gerçek niyetlerini ifşa etmiştir. Uhud Savaşı'nda münafıkların lideri İbn Selûl'un, üç yüz civarında taraftarıyla ordudan ayrılması, Müslümanların moralini bozmayı ve iç karışıklık çıkarmayı hedefleyen açık bir psikolojik harp girişimi niteliğinde olmuştur. Kur'an-ı Kerîm, münafıkların bu korkaklık, kin ve tereddütle örülü davranışlarını dile getirerek, gizledikleri niyetleri görünür kılmış ve Müslümanların toplumsal bilinçlenmesine katkı sağlamıştır: “وَمَا أَصَابَكُمْ يَوْمَ النِّقَى الْجَمْعَانِ فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيَعْلَمَ الْمُؤْمِنِينَ وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ نَافَقُوا وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ ادْفَعُوا قَالُوا لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَاتَّبَعْنَاكُمْ هُمْ لِلْكَفَرِ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلْإِيمَانِ يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَكْتُمُونَ” - “İki ordunun karşılaştığı gün size ne oldu? Allah'ın izniyle iman edenleri bilsin, münafıklık yapanlar da bilsin diye onlara (münafıklara) denildi ki: ‘Gelin, Allah yolunda savaşın ya da savunun.’ Onlar: ‘Savaşın ne olduğunu bilseydik, sizi takip ederdik’ dediler. O gün onlar küfre daha yakındı, iman etmeye değil; ağızlarıyla söylediklerini kalplerinde taşıyorlardı. Allah, sakladıklarını en iyi bilendir.” (Âl-i İmrân 3/166-167; Müslim, 2005: 270).

Uhud Gazvesinde, insanlardan hiç kimsenin muttali olamayacağı gizli bir boyut açığa çıkmıştır. O da herhangi bir fiili gerçekleştirmeye yönelirken kalpte gizlenen niyet meselesidir. Müslümanlar düşmanla savaşmak üzere çıkmış, fakat münafıklar geri dönmüş ve onların lideri İbn Übeyy, beraberindekileri geriye çevirmiştir. Savaşa katılıp başlangıçta zafer kazanan, fakat sonrasında bir kısmı ganimet toplamakla meşgul olan gruba Allah Teâlâ şu hitapta bulunmuştur: “وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُّونَهُم بِإِذْنِهِ حَتَّى إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَارَ عَنْكُمْ فِي الْأَمْرِ وَعَصَيْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا أَرَاكُمْ مَا تُحِبُّونَ مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الدُّنْيَا وَمِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الْآخِرَةَ ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ وَلَقَدْ عَفَا عَنْكُمْ وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ” - “Allah (Uhud'ta), size vaadini yerine getirmişti. Hatırlayın, hani siz O'nun izniyle kafirleri doğruyor / kılıçtan

geçiriyordunuz. Ama ne zaman ki Allah, arzu ettiğiniz (zafer)i size gösterdi, işte o zaman yılgınlık gösterdiniz ve (Peygamber tarafından) verilen emirde aranızda anlaşmazlığa düşüp buyruğu çiğnediniz! Artık kiminiz dünyalık peşinde koşuyordu, kiminiz de ahireti istiyordu. Derken Allah, sizi imtihandan geçirmek için onlara olan üstünlüğünüzü elinizden alıverdi. Ama yine de Allah sizi affetti! Gerçekten O, müminlere hep iyilik edendir.” (Âl-i İmrân 3/152). Abdullah b. Mes’ûd (r.a.) şöyle demiştir: “Uhud günü hakkımızda ‘kiminiz dünyalık peşinde koşuyordu, kiminiz de ahireti istiyordu’ ayeti ininceye dek Peygamber ashabından hiçbirinin dünya ve dünya nimetlerini istediğini hissetmedim” (Taberî, 2001: 6/140; Suyûtî, 2003: 4/70). Şüphesiz ki bu tür bir irade, yalnızca kalpte saklı olan bir durumdur; buna Allah’tan başka kimse muttali olamaz. Zira O’nun katında hiçbir şey gizli kalmaz. İşte bu gaybî boyutun açığa çıkarılması, mümini kalbî vesveselere karşı uyanık olmaya, duygularını ve hislerini sürekli gözetim altında tutmaya sevk eder. Böylelikle kalbin dirilmesine, niyetlerin dünyevî arzu ve ihtiraslardan arınarak saflaşmasına vesile olur. Sonuçta müminin daima Yüce Allah’a bağlı kalmasını sağlar (Müslim, 2005: 271).

Münafıkların iki yüzlü davranışları, Hendek Savaşı sırasında da belirgin şekilde ortaya çıkmıştır. Müslümanlar, şehri korumak ve düşman saldırılarına karşı şehrin güvenliğini sağlamak için hendek kazmıştı. Buna rağmen içten, özellikle Beni Kureyza Yahudilerinden gelebilecek ihanet tehdidi nedeniyle Müslümanlar tehlike altındaydı. Münafıklar böylesine kritik bir süreçte “Muhammed bize Kisrâ ve Kayser’in hazinelerini vaat ediyordu; oysa biz şimdi (can güvenliği sebebiyle) tuvalete bile gidemiyoruz.” (İbn Hişâm, 1955: 2/222; Taberî, 2001: 19/34; Sa’lebi, 2002: 8/14) diyerek moral bozucu davranışlar sergilemiş; bununla da yetinmeyip savunma görevindeyken evlerini koruma bahanesiyle savaş meydanından çekilmişlerdir. Kur’an, bu hususu şöyle haber vermektedir: “هَٰذَاكَ ابْتَلَى الْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزَلُوا زَلْزَالًا شَدِيدًا. وَإِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلَّا غُرُورًا. وَإِذْ قَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا وَيَسْتَأْذِنُ فَرِيقٌ مِنْهُمُ النَّبِيَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِنْ يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا” - “O zaman iman edenler sınanmış ve şiddetli bir sarsıntı yaşamışlardır. Münafıklar ve kalplerinde hastalık olanlar: ‘Allah ve Resulü bize sadece aldatıcı vaatlerde bulundu’ demişlerdir. Aralarından bir grup: ‘Ey Medine halkı! Kalacak yeriniz yok, geri dönün’ demiş; bir kısmı da Peygamber’den izin isterken: ‘Evlerimiz korunaksızdır’ demiştir; oysa korumasız değillerdi, sadece kaçmak istiyorlardı.” (el-Ahzâb 33/11-13). Münafıkların ihaneti ve savaştan geri çekilme tutumu, Tebük Seferinde de tekrar etmiştir. Münafıklar, Abdullah b. Übeyy liderliğinde ayrı bir grup olarak ortaya çıkıp nifaklarını aleni bir şekilde gösterdiler. Müslümanları cihada çıkmaktan alıkoymak için büyük bir çaba sarf ettiler. Yahudilerle ittifak yaparak İslam ordusuna karşı çok sayıda münafık ve Yahudi’yi bir araya getirdiler. Daha sonra, “İçinde bulunduğumuz şartlar son derece ağır, hava şiddetli derecede sıcak, gidilecek yer de dayanılmaz ölçüde uzak olduğu halde Muhammed, Beni’l-Asfar

(Bizanslılar) ile savaşmak üzere sefere çıkıyor. Bizanslılarla savaşmayı Arapların birbirleriyle yaptıkları savaş gibi mi sanıyor! Vallahi, yarın ashabını iplerle bağlanmış olarak sürüklenirken görür gibiyiz.” diyerek sefere katılmayacaklarını ilan ettiler. Bekledikleri şey gerçekleşmeyince “Yâ Resûlallah! Biz ancak sohbet ediyor ve şakalaşıyorduk.” dediler. Bunun üzerine Allah Teâlâ “وَلَنْ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ” - “Şüphesiz, onlara sorsan mutlaka ‘Biz sadece konuşuyor ve şakalaşıyorduk.’ diyecekler!” (et-Tevbe 9/65) ayetini indirdi (İbn Hişâm, 1955: 2/524-525; Vâkıdî, 1966: 3/1004). Münafıkların adeti, sıkıntılar karşısında ve savaşlara hazırlanma zamanlarında hep meydandan kaçmak, sonra da bu kaçışlarını en basit ve en değersiz bahanelerle meşrulaştırmaya çalışmak olmuştur. Münafıklardan bazıları, kadınlara düşkün olduklarını ve bu savaşa katılmaları halinde Rum kadınlarının güzelliklerinden ötürü fitneye düşmekten korktuklarını öne sürerek kendilerinin seferden bağışlanmalarını talep etmişlerdi (İbn Hişâm, 1955: 4/173; Müslim, 2005: 271). Bu hususta Yüce Allah, onların gerçek niyetlerini ifşa ederek şöyle buyurmuştur: “إِنَّمَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَارْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ. وَلَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً وَلَكِنْ كَرِهَ اللَّهُ انْبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَقِيلَ أَفْعَدُّوا مَعَ الْقَاعِدِينَ. لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَلَا أُفَضُّوا إِلَّا لَكُم بَعُوثُ الْفِتْنَةِ وَفِيكُمْ سَمَّاعُونَ لَهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ. لَقَدْ ابْتَغُوا الْفِتْنَةَ مِنْ قَبْلُ وَقَلَّبُوا لَكَ الْأُمُورَ حَتَّى جَاءَ الْحَقُّ وَظَهَرَ أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ كَارِهُونَ. وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ ائْذَنْ لِي وَلَا تَفْتِنِي أَلَا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ” - “Senden ancak, Allah’a ve ahiret gününe inanmayıp yürekleri kuşkuya düşenler ve kuşkuvarı içinde bocalayıp duranlar (görevden kaçmak için) izin isterler. Eğer onlar (sizinle birlikte) savaşa çıkmayı isteselerdi, elbette bunun için bir hazırlık yaparlardı. Fakat Allah onların davranmalarını istemediği için üzerlerine bir ağırlık vererek yerlerinde çakılıp kalmalarını sağladı ve kendilerine: ‘Oturun kalın kötürümler / koca karılar ile birlikte!’ denildi. Gerçi sizinle birlikte çıksalardı, zararınızı artırmaktan başka da bir şey yapmazlardı ve sizi birbirinize düşürmek için aranızda geçimsizlik sokarlardı. Çünkü içinde onları can kulağıyla dinleyecek olanlar vardır. Allah zalimleri / hainleri biliyor. Andolsun ki onlar daha önce (sen Medine’ye hicret ettiğinde) de kargaşa çıkarmak istemişler ve sana karşı işler çevirmişlerdi; fakat sonunda onlar hoşlanmasalar da hak yerini bulmuş ve Allah’ın emri üstün gelmişti. İçlerinde: ‘Bana izin ver, beni fitneye düşürmel!’ diyenler de var. Bilesin ki onlar (böyle diyerek) fitnenin ta içine düştüler. Şüphesiz ki cehennem, kafirleri her taraftan kuşatmış bulunuyor.” (et-Tevbe 9/45-49). Mustafa Müslim’e göre bu örneklerde, Kur’an’ın, davet sürecini yakından takip ettiği, onu yönlendirdiği ve Allah düşmanlarının komplolarının arttığı dönemlerde Müslümanların birlik ve moralini koruduğu görülmektedir. Şimdiki gaybın zikredilmesindeki temel amaç da budur. Ancak bunun yanında, başka amaçlar da söz konusudur. Özellikle münafıklığı ve Allah’ın düşmanlarını açığa çıkaran nasları tefekkür ettiğimizde, bu sonuçlara ulaşabiliriz. Bu naslar, Allah ve Resulüne düşmanlık edenlerin gerçek yüzünü tanınamızı sağlamıştır. Çünkü bu kişilerin özelliklerinin zikredilmesi, onların Resûlullah (s.a.v.) dönemindeki ilk örneklerinin açığa çıkarılması ve hakikatlerinin ortaya

konması, Müslümanlara her devirde, farklı zaman ve mekânlarda Allah'ın düşmanlarını ve başvurdukları yöntemleri tanıma imkânı vermektedir. Zira bu örnekler sürekli tekrar etmektedir. Nitekim hangi davet ve davetçi olursa olsun, karşısında mutlaka kalplerinde kin ve öfkeyi açığa vuran düşmanlar ve her duruma uygun bir kılık kuşanan münafıklar bulur (Müslim, 2005: 273). Müslim'e göre bu örneklerden çıkarabileceğimiz sonuç şudur: Davetin doğru şekilde yürütülmesi, ümmetin eğitilmesi ve nefislerin terbiye edilmesi, şimdiki gaybın temel amacıdır. Buna bağlı olarak, Hz. Peygamber'in tanık olmadığı veya doğrudan gözlemlemediği olayları bilmesi ve açıklaması, onun vahiy yoluyla Rabbinden desteklendiğinin ve göklerde ve yerde hiçbir şeyin O'ndan gizli olmadığını gösteren açık bir delildir (Müslim, 2005: 276).

Mustafa Müslim'in şimdiki gayba yönelik yaklaşımı, Kur'an'ın nüzul sürecinde o anda gerçekleşen fakat insanlar tarafından bilinmeyen olayları, niyetleri ve gizli girişimleri açığa çıkarma kapasitesini, gaybî i'câzın güçlü bir boyutu olarak değerlendirmesine dayanmaktadır. Müslim'e göre Kur'an, yalnızca geçmiş ve geleceğe dair haberler vermekle kalmaz; aksine nüzul ortamındaki aktörlerin gizli planlarını, kalplerindeki eğilimleri ve toplum içinde görünmeyen ilişkileri de ortaya koyarak ilahî bilginin insanî algıyı aşan kuşatıcılığına işaret etmektedir. Bu yaklaşım, Müslim'in gaybî i'câzı, Kur'an'ın indirildiği dönemde insanlar tarafından bilinmeyen gerçekleri açıklama yönü üzerinden temellendirdiğini göstermektedir.

6.3. Geleceğin Gaybı

Geleceğe dair gayb, Kur'an'ın daha önce gerçekleşmemiş olayları önceden haber vermesiyle ilgilidir. Müslim, geleceğin gaybını üç ana başlıkta incelemektedir:

6.3.1. Hz. Peygamber Döneminde Gerçekleşen Gaybî Haberler

Mustafa Müslim, Kur'an'da Hz. Peygamber döneminde meydana gelen gaybî haberleri, vahyin doğruluğunu teyit eden ve ilahî bilginin beşer idrakinin ötesindeki boyutlarını ortaya koyan açık deliller arasında değerlendirerek üç kategoride incelemiştir:

a) Kur'an, bazı inkârcıların gelecekte nasıl öleceklerini, Allah'ın azabına uğrayacaklarını ve cehennemde ebedî kalacaklarını haber vermiştir. Bu bağlamda “ وَابْرَأَتْهُ - ” “Alev yüzlü o adamın (Ebû Leheb'in) vay hâline, helâk oldu o! Ne malı fayda verdi ona ne kazandıkları! Yakında girecek o, alevleri yükselen ateşe! Karısı da yanında, odun çekerek; boynunda asılı, sağlamca bükülmüş kalın bir iple!” (Tebbet 111/1-5) ayetinde Ebû Leheb'in; دَرَبِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا. وَجَعَلْتُ لَهُ مَالًا مَمْدُودًا. وَبَنِينَ شُهُودًا. وَمَهْدَتْ لَهُ تَهْمِيدًا. ثُمَّ أَنَّهُ كَانَ لِأَيَّتَانَا عُنْدًا. سَارَهُنَّ صَعُودًا. إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ. فَقَتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ. ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ يَطْمَعُ أَنْ أَرِيدَ. كَلَّا إِنَّهُ كَانَ لِأَيَّتَانَا عُنْدًا. سَارَهُنَّ صَعُودًا. إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ. فَقَتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ. ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ يَطْمَعُ أَنْ أَرِيدَ.

قَدَّرَ. ثُمَّ نَظَرَ. ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ. ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ. فَقَالَ إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْتَرُ. إِنَّ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ. “Bırak bana, o yapayalnız yarattığımı! Ona sayısız mal-mülk verdim! Yanından hiç ayrılmayan oğullar bahşettim. Her imkânı önüne serdim. Sonra benden, daha da artırmamı umar oldu! Fakat hayır! Çünkü o, ayetlerimize inatla karşı çıktı. Ben onu ileride dimdik olan azap yokuşuna tırmandıracağım! Çünkü o, (kendisine Kur’an okunduğunda, ona inanmadı, itiraz için) düşündü ve (ne diyebileceğini) ölçüp biçti! Yok olası adam, nasıl da ölçüp biçti?! Evet o yok olası, öyle nasıl ölçüp biçti?! Sonra (söyleyeceklerini) düşündü, Sonra kaşını çatı ve ekşiyip pusardı! Sonra küstahça arka döndü! Ve ardından şöyle dedi: ‘Başka değil, bu ancak süregelen bir büyüdür! Bunu söyleyen ancak bir beşerdir!’ İşte biz onu (derileri yakıp kavuran) Sakar’a sürükleyeceğiz!” (el-Müddessir 74/11-26) ayetinde Velid b. Muğire’nin; “أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى عَبْدًا إِذَا صَلَّى. أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ عَلَى الْهُدَى. أَوْ أَمَرَ بِالْتَّقْوَى. أَرَأَيْتَ إِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى. أَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى. كَلَّا لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ. نَاصِيَةِ الْكَاذِبَةِ خَاطِئَةٍ. فَلَيَدْخُلُ نَارِيَهُ. سَنَدُغُ الرَّبَابِيَّةَ” - “Gördün mü, o engelleyeni, namaz kılarken bir kulu? Hiç düşündün mü, onun hidayet üzere olduğunu?! Veya takvayı emrettiğini?! Gördün mü (ey resulüm ötekinin), gerçeği yalanlayıp yüz çevirdiğini?! Bilmiyor mu ki o, Allah’ın her şeyi gördüğünü?! Eğer vazgeçmezse şüphesiz perçeminden yakalayacağız onu; o yalancı günahkâr perçeminden! Çağırısın o vakit kurultayını! Biz de çağıracağız zebanileri / cehennem görevlilerini!” (el-Alak 96/9-18) ve “صُبُّوا فَوْقَ رَأْسِهِ مِنْ عَذَابِ الْحَمِيمِ. ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ. إِنَّ هَذَا مَا كُنْتُمْ بِهِ تَمْتَرُونَ” - “(Zebanilere emredilir)- Tutun da itekleyin onu ateşin ortasına! Sonra dökün tepesinden aşağı kaynar azap suyunu! (Ve deyin ki ona) tat bakalım şimdi bunu! Hani sen, evet sen üstündün, seçkindin! Şüpheyile karşıladığınız gerçek işte buydu!” (ed-Duhân 44/47-50) ayetlerinde ise Ebu Cehil’in dünya ve ahiretteki akıbetleri açıkça belirtilmiştir (Müslim, 2005: 277).

Mustafa Müslim’e göre bu ayetler, söz konusu üç kişinin akıbetini kesin bir şekilde göstermektedir. Eğer Kur’an, hayat ve ölümün hükmü elinde olan Allah tarafından indirilmiş olmasaydı, böyle bir kesinlik mümkün olamazdı. Akıllı bir insanın kendi bilgisiyle, kendi aklıyla bir davetin sonucunu bu kadar net biçimde belirlemesi imkânsızdır. Örneğin, eğer bu üç kişiden biri bile Müslüman olsaydı, Allah tarafından “kafir” olarak belirlenen bu kişiler, İslâm’ın yayılmasını sekteye uğratabilir ve Kur’an’ın doğruluğu tartışmalı hâle gelebilirdi. Mesela, eğer Ebû Leheb Müslüman olsaydı, Allah Teâlâ’nın “O, yakında alevleri yükselen ateşe girecektir!” (Tebbet 111/3) sözü, ne anlam bakımından bir karşılık bulur ne de gerçekte vücut bulurdu. Böylece bu âyet bir vadide kalır, hakikat ise bambaşka bir vadide yer alırdı. Ebû Leheb, tıpkı bir zamanlar İslâm’a düşman olup sonra onu benimseyen Ömer b. Hattâb gibi, iman etmiş sahâbilerden biri olmuş olsaydı Allah Resulü (s.a.v.) insanlara bu ayeti nasıl okuyacaktı? Bu apaçık bir mucize değil mi? Hem de öyle bir mucize ki, bundan daha şaşırtıcı ve ezici bir delil düşünülebilir mi? Zira Ebû Leheb’in, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) davasını geçersiz kılmak için yapması

gereken tek şey, dilinden “iman ettim” sözünü dökmektir. Bu tek kelimeyle Hz. Muhammed’in bütün davasını çürütebilir, bütün iddiasını hükümsüz bırakabilirdi. Ama o bunu söylemedi. Hayat da ona bu sözü söyleme fırsatını tanımadı. Çünkü ölüm, Mekke’nin fethedilip Kureys’in tamamının İslâm’a girdiği günü görmesine izin vermeden, onu ansızın yakaladı. Eğer o ve onun gibiler o gün İslâm’a girmiş olsaydı, bu giriş, bizzat İslâm’ın temelini sarsan bir olay olurdu. Bu durum, Kur’an’ın; hayatı ve ölümü yaratan, her şeyin kaderini elinde tutan, bütün işlerin dönüşü kendisine olan Yüce Allah’ın kelâmı olduğunu açıkça göstermektedir. Dinini de kitabını da koruyan O’dur (Müslim, 2005: 278).

Ebû Leheb, Velîd b. Muğîre ve Ebû Cehil gibi şahıslarla ilgili ayetler, Kur’an’da en belirgin ve en güçlü gaybî haberler arasında yer almaktadır. Müslim’e göre bu ayetlerde anılan üç kişinin kötü akıbetine dair verilen hükmün kesinliği, beşerî bir öngörü ya da sosyolojik bir değerlendirme ile izah edilemez; zira bu kişilerin gelecekte iman edip etmeyecekleri, insan bilgisinin kuşatamayacağı bir gayb alanına aittir. Kur’an’ın bu üç şahsın iman etmeyeceğini, hatta müşrik olarak öleceklerini kesin bir dille bildirmesi, onun beşer sözü olmadığının güçlü bir göstergesidir.

b) سَيُهْرَمُ الْجَمْعُ وَيُولُونَ الدَّبِيرَ - O topluluk, pek yakında bozguna uğrayacak ve geri dönüp kaçacak!” (el-Kamer, 54/45) ayeti, müşriklerin müminlere yönelik baskı ve eziyetlerinin giderek yoğunlaştığı Mekke döneminin orta evresinde nazil olmuştur. Ayette Yüce Allah’ın, Hz. Peygamberi ve müminleri sonunda zafere ulaştıracağı; inatçılara ise hezimet ve zilleti tattıracağı müjdesi verilmiştir. Bu müjde, Müminler zafer ve ferah gününü beklerken, Bedir günü Allah’ın ordusunu yüceltip düşmanlarını rezil ettiği gün gerçekleşmiştir. Hz. Ömer (r.a.) bununla ilgili şöyle demektedir: “Topluluk, yakın bir gelecekte bozguna uğrayacak ve geri dönüp kaçacak!” ayetini okur ve kendi kendime ‘Bu nasıl bir topluluktur, bu nasıl bir yenilgidir?’ derdim. Nihayet Bedir günü Allah Resulü’nün (s.a.v.) zırhını kuşandıktan sonra “Topluluk, yakın bir gelecekte bozguna uğrayacak ve geri dönüp kaçacak!” dediğini görünce bu ayetin te’vilini (hakikatini ve pratik sonucunu) öğrenmiş oldum” (Suyûtî, 2003: 14/87). Bu ayet nazil olduğunda, kimse Müslümanların bir güç ve ordusu olup müşrik topluluklarla karşılaşacağını öngöremezdi. Ancak yıllar sonra, hicretin ikinci yılında gerçekleşen Bedir Savaşı ile bu önemli haber doğrulanmış oldu. Müslim, Hz. Ömer’den aktarılan rivayete dayanarak bu ayetin Bedir Savaşı’nda somut bir biçimde gerçekleştiğini, üstelik hem psikolojik hem de tarihsel açıdan imkânsız görünen bir dönemde verilmiş bir zafer vaadini içerdiğini ve bu yönüyle Kur’an’ın geleceğe ilişkin gaybî i’câzını ortaya koyan en güçlü örneklerden biri olduğunu belirtmektedir (Müslim, 2005: 279).

أَلَمْ. غُلِبَتِ الرُّومُ. فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ. فِي بَضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ “ (c) “Elif, Lâm, Mîm. Rumlar/Bizans (Farslara/İranlılara) yenildi. Bu, (Mekke’ye) en yakın bölgede (Suriye’de) meydana geldi (ve putperestleri sevindirip Müslümanları üzdü). Fakat onlar (Rumlar) bu yenilgiden sonra yeneceklerdir. Hem de on seneye varmadan! Önünde sonunda emir/buyruk Allah’ındır. Ve işte o gün müminler sevineceklerdir” (er-Rûm 30/1-4). Bu ayetlerin indiği dönemde iki büyük devlet olarak Farslar ve Rumlar vardı. Aralarında meydana gelen bir savaşta, Farslar, Rumları ağır bir yenilgiye uğrattı ve Rum topraklarından bazı bölgeleri ele geçirdi. Farslar, ateşe tapan bir putperest topluluk; Rumlar ise İncil’i takip ettiklerini iddia eden Hristiyan bir devlettir. Bu gelişme, putperest müşrikler arasında büyük bir sevinç yarattı; zira Farsların zaferi, Kur’an’ın takipçilerine karşı putperestlerin üstünlüğünü simgeliyordu. Rum Suresi’nin ilk âyetleri nazil olduğunda, müşrikler bu haberle alay ettiler. Çünkü görünürdeki sebepler açısından bakıldığında, Rumların uğradığı yenilgi öylesine büyüktü ki, etkilerinin onlarca yıl içinde bile silinmesi imkânsız görünüyordu; düşmanlarına birkaç yıl içinde galip gelmeleri ise hiç düşünülemezdi. Ancak önünde sonunda buyruk Allah’ındır; Allah’ın vaadi asla gecikmez. Nitekim henüz on yıl geçmeden Rumlar, Farsları bozguna uğrattılar. Bu zafer Allah’ın, Resûlü’ne apaçık bir fetih nasip ettiği, Müslümanların da Hudeybiye’de kazandıkları siyasî zaferle sevindikleri bir döneme rastlamıştır (Müslim, 2005: 279). Müslim, bu haberin tarihî olarak gerçekleşmesini, Kur’an’ın gayb alanına dair verdiği haberlerin doğruluğunu destekleyen en önemli tarihsel vakalardan biri olarak değerlendirmektedir. Ona göre bu ayet, Kur’an’ın politik-askerî gerçeklikleri aşan bir bilgi ortaya koyduğunu ve ilahî iradenin tarihe müdahalesinin açık bir göstergesi olduğunu göstermektedir.

6.3.2. Hz. Peygamber’in Vefatından Sonra Gerçekleşen Gaybî Haberler

Mustafa Müslim, Hz. Peygamber’in vefatından sonra gerçekleşen gaybî haberleri de Kur’an’ın ilahî kaynağını gösteren önemli deliller arasında görerek, bu tür haberlerin tarihsel süreçte birer birer tahakkuk etmesini i‘câzın sürekliliğini ortaya koyan güçlü kanıtlar şeklinde değerlendirmektedir. Bu bağlamda örnek olarak şu üç ayeti incelemektedir:

a) Hz. Peygamber’in vefatından sonra gerçekleşen geleceğin gayb örnekleri arasında “قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سُدُّعُونَ إِلَى قَوْمِ أُولَى بِأَسْ شَدِيدِ تَغَاتُلُونَهُمْ أَوْ ” “Göçebe (bedevi) Araplardan (cihada katılmayıp) geri duranlara de ki: Pek yakında, güçlü ve savaşçı bir toplulukla savaşmaya çağırılacaksınız; onlarla ya sonuna kadar savaşacaksınız yahut onlar (savaşa gerek kalmadan kendi istekleriyle) teslim olur (İslam’a girer)ler” (el-Feth 48/16) ayeti gelmektedir. Resulullah (s.a.v.), Hudeybiye Seferi sırasında Medine çevresindeki Arapları

cihada çağırmıştı. Ancak birçoğu Kureyş'in baskısından ve gücünden korktukları için cihada katılmadılar ve "Muhammed ve arkadaşları bir devenin başını yiyecek kadar az sayıdaki kişilerden ibarettir" dediler. Ancak Allah Resulü (s.a.v.) Hudeybiye'den dönünce, bu kimseler ona gelip "سَعَلْنَا أَمْوَالَنَا" - "Mallarımız ve ailelerimiz bizi meşgul etti; bu yüzden (Allah'tan) bizim için bağışlanma dile!" (el-Feth 48/11) diyerek ondan özür dilediler. Bunun üzerine Allah Teâlâ, "Göçebe (bedevi) Araplardan (cihada katılmayıp) geri duranlara de ki: Pek yakında, güçlü ve savaşçı bir toplulukla savaşmaya çağırılacaksınız" (el-Feth 48/16) buyurarak cihada çağrıya icabet etmeleri şartıyla tövbe kapısını onlara açtı. Bu bedeviler, Allah Resulü (s.a.v.) hayattayken cihada çağırılmadılar; ancak onun vefatından sonra, Hulefâ-i Râşidîn döneminde cihada davet edildiler.

b) Bunun örneklerinden biri de Allah'ın şöyle buyurmasıdır: "وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفْنَا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ" - "Allah, sizden iman edip salih ameller işleyen müminlere kesin bir vaatte bulunmuştur: Nitekim geçmişte bazı toplulukları yeryüzünde hâkim kıldığı gibi, onları da tevhid inancına bağlı kalarak yalnızca kendisine kulluk etmeleri şartıyla yeryüzünde hâkim kılacak; onlar için razı olduğu dini diğer dinler üzerinde üstün ve hâkim kılacak ve yaşadıkları korkudan sonra onları güven içinde kılacaktır. Ancak bundan sonra kim Allah'ın hükümlerinden yüz çevirip nankörlük ve inkâr yolunu tercih ederse, işte onlar dinden çıkan fâsiklardır" (en-Nûr 24/55). Ayetin haber verdiği bu müjde, Allah Resulü'nden (s.a.v.) sonraki halifeler döneminde gerçekleşti. Müslümanlar Fars ve Rum devletlerini bozguna uğrattılar; İslam fetihleri doğuda Çin sınırlarına, batıda Atlas Okyanusu'na kadar ulaştı. Halklar ve milletler İslam'a boyun eğdi, birçoğu gönüllü olarak Müslüman oldu; İslâm'ın nuru yeryüzünün dört bir yanını aydınlattı. Öyle ki, Hadramut'tan Sana'ya kadar bir kadın tek başına yolculuk eder, Allah'tan ve koyunlarına saldırabilecek bir kurttan başka hiçbir şeyden korkmazdı. İnsanlar güven ve huzur içindeydi. Bütün bunlar, Allah Resulü'nden (s.a.v.) sonraki dönemlerde vuku buldu.

c) Bunun başka bir örneği de Allah Teâlâ'nın şu ayetidir: "إِنَّا نَحْنُ نَرِئُكَ الدَّكْرُ" - "Elbette Zikr'i (vahyi/Kur'an'ı) indiren biziz ve onu koruyup muhafaza edecek olan da biziz!" (el-Hicr 15/9). Müslim'e göre bu ayette, sürekli yenilenen bir gaybî i'câz söz konusudur. Allah Resulü'nün (s.a.v.) vefatından sonra İslam ümmetinin başına bazı olaylar gelmiştir. Eğer bu olaylar, başka bir milletin başına gelseydi, o millet tarihten silinir, kültürel değerleri yok olur ve medeniyetleri de tarihte yok olan birçok uygarlık gibi sona ererdi (Müslim, 2005: 280). Ancak Allah Teâlâ, kitabını koruyacağını vaad etmiştir. Bu ilahî vaadin bir sonucu olarak, Kur'an'ı nesilden nesile ezberleyip aktaran hâfizlar zinciri kesintisiz biçimde sürmüştür. Ümmet, her çöküşün ardından yeniden dirilmiş, kendini yenileyerek medeniyet

sahnesindeki yerini korumuştur. Bütün bunlar, batılın ne önünden ne de ardından yaklaşmadığı Allah'ın Kitabı ve onu koruma görevini bizzat üstlenen Allah'ın vaadi sayesinde gerçekleşmiştir. Mustafa Müslim, söz konusu üç örneği Kur'an'ın gaybî haberlerinin Hz. Peygamber'in vefatından sonraki süreçte birer birer gerçekleştiğini gösteren bütüncül bir çerçeve olarak değerlendirmektedir. Ona göre bedevîlerin daha sonra cihada çağırılması, Müslümanların yeryüzünde hâkim kılınması ve Kur'an'ın ilahî koruma altında bugüne kadar muhafaza edilmesi, Kur'an'ın hem tarihsel doğrulanabilirliğini hem de ilahî kaynağını teyit eden somut ve güçlü kanıtlar niteliğindedir.

6.3.3. Henüz Gerçekleşmeyen Gaybî Haberler

Mustafa Müslim, henüz gerçekleşmemiş gaybî haberleri, Kur'an'ın geleceğe ilişkin kesin beyanlarını ve ilahî bilginin mutlaklığını yansıtan bir alan olarak değerlendirmektedir. Nitekim Kur'an'da, henüz vuku bulmamış olmakla birlikte mutlaka gerçekleşeceği bildirilen bir dizi olay bulunmaktadır. Bunların başında kıyamet alâmetleri ile kıyamet öncesinde meydana geleceği ifade edilen çeşitli hadiseler gelmekte; ilgili ayetlerde bu hususlara dair önemli işaretler yer almaktadır.

6.3.3.1. Dâbbetü'l-Arz'ın Çıkışı

Müslim'in değerlendirdiği geleceğe dair gaybî haberler arasında, Kur'an'da kıyamet alâmetleri kapsamında zikredilen Dâbbetü'l-Arz konusu yer tutmaktadır. Allah Teâlâ bu hususta şöyle buyurmaktadır: “وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ” - “Biz, haklarındaki azap sözü gerçekleşmek (ve kıyamet kopmak) üzereyken, onlara: “İnsanların, ayetlerimize inanmadıklarını” söyleyecek olan, bir canlı yarattığı (Dâbbetü'l-Arz'ı) yerden çıkaracağız” (en-Neml 27/82). Dâbbetü'l-Arz, Kur'an'da sadece bu ayette zikredilmiş; mahiyeti, çıkış yeri ve zamanı hakkında bilgi verilmemiştir. Ancak Allah Resulü (s.a.v.) onun bazı niteliklerini ve çıkış yerini ayrıntılı olarak açıklamıştır. Ebû Hüreyre'den (r.a.) rivayet edildiğine göre, Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Yerden bir canlı (Dâbbetü'l-Arz) çıkacak; beraberinde Mûsâ'nın asası ve Süleyman'ın mührü bulunacak, mühürle müminin yüzünü parlatacak, asayla da kâfirin burnunu damgalayacaktır. Sonunda insanlar bir araya toplandıklarında, mümin ile kâfir açıkça birbirinden ayırt edilecektir.” (Tirmizî, 1975: 340). Huzeyfe b. Useyd el-Gifârî'nin (r.a.) anlattığına göre Resûlullah (s.a.v.) Dâbbe'den (yerden çıkacak canlıdan) söz etti ve şöyle buyurdu: “Onun üç çıkışı olacaktır: İlk olarak Yemen'in en uzak tarafından çıkacaktır. Çölün uzak bölgelerinde onun haberi yayılacak; fakat şehre (yani Mekke'ye) girmeyecektir. Sonra uzun bir süre gizlenecektir. Daha sonra bir kez daha çıkacaktır. Onun haberi çöl halkı arasında yayılacak ve Mekke'ye kadar ulaşacaktır. Sonra insanlar Allah katında en şerefli ve en kutsal mescitte, yani Mescid-i Haram'da oldukları bir

sırada, ansızın Dâbbe, Rûkn ve Makam arasında böğürerek ortaya çıkacak; başındaki toprağı silkerek görünecektir. İnsanlar paniğe kapılıp sağa sola dağılacak, ancak bir grup mümin orada kalacaktır. Onlar, Allah’tan asla kaçamayacaklarını anlayınca Dâbbe önce onlara yaklaşacak; yüzlerini parlatacak, öyle ki yüzleri parlayan yıldız gibi olacaktır. Sonra Dâbbe yeryüzüne dağılacak; hiç kimse onu yakalayamayacak, ondan kaçan da kurtulamayacaktır. Bir kimse ondan korunmak için namaza duracak, fakat Dâbbe arkasından gelip ona şöyle diyecektir: ‘Ey falanca! Şimdi mi namaz kılıyorsun?’ Sonra onun yüzüne damgasını vuracak, o kişi yola devam edecektir. Artık insanlar mallarını paylaşacak ve şehirlerde birlikte yaşayacaklardır. Ama mümin, kâfirden açıkça tanınacaktır; öyle ki mümin, ‘Ey kâfir, hakkımı öde!’ diyecek, kâfir de ‘Ey mümin, hakkımı öde!’ diyecektir” (Suyûtî, 2003: 11/407-408; Nisâbü’rî, 1990: 4/530).

6.3.3.2. Ye'cûc ve Me'cûc'ün Çıkışı

Müslim'in ele aldığı geleceğe dair gaybî haberlerden bir diğeri de Kur'an'da kıyamet öncesi büyük hadiseler arasında zikredilen Ye'cûc ve Me'cûc'un ortaya çıkışıdır. Allah Teâlâ Ye'cûc ve Me'cûc'un çıkışıyla ilgili şöyle buyurmaktadır: “وَافْتَرَبَ كَلٌّ حَدْبٍ يَنْسُلُونَ. وَهُمْ مِنْ كُلِّ حَدْبٍ يَأْجُوجٌ وَمَأْجُوجٌ وَهُم مِّنْ كُلِّ حَدْبٍ يَنْسُلُونَ. وَإِنَّا قَدْ خَوَّلْنَا فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا بَلَّ كُنَّا ظَالِمِينَ” - “Ne zaman ki, (kıyamete yakın) Ye'cûc ve Me'cûc'un önü açılacak, işte o zaman onlar seller gibi her bir tepenin ardından (dünyayı altüst etmek üzere) akacak. Artık vaat edilen gün iyice yaklaşmıştır! Sonra bir de bakmışsın ki (kıyamet kopmuş ve) kâfirler, dehşetten gözleri belermiş bir halde şöyle der olmuşlardır: Eyvah başımıza gelenlere! Demek ki biz bu hususta gafildik. Yahut gerçekten zalimlerdik!” (el-Enbiyâ 21/96-97). Bu ayetlerde kıyamete yakın Ye'cûc ve Me'cûc'un çıkışı ve yeryüzünde fesat çıkarıp dünyanın hâkimiyetini ele geçirmesinden bahsedilmektedir. Ye'cûc ve Me'cûc ile ilgili olarak Ahmed b. Hanbel, İmam Müslim ve Sünen sahipleri, Nevvâs b. Sem'an'dan (r.a.) şöyle rivayet etmişlerdir: “Resûlullah (s.a.v.) bir sabah Deccâl'den söz etmiş, onu anlatırken öyle tasvirlerde bulunmuştu ki, biz neredeyse Deccâl'i bir hurmalığın yanı başında sanacak hâlde gelmiştik. Ardından şöyle buyurdu: “Ben sizin için Deccâl'den daha tehlikeli bir şeyden endişe ediyorum. Eğer o, ben aranızdayken ortaya çıkarsa, sizi ona karşı ben korurum; fakat benden sonra zuhur ederse, herkes kendi nefsi adına bir koruyucu olmak durumundadır. Allah ise her Müslüman için benim yerime geçecek olan gerçek koruyucudur. Deccâl kıvrıkcı saçlı bir gençtir; gözlerinden biri dışarı fırlamış halde olacaktır. Atlı birlikleri Şam ile Irak arasından çıkar, yeryüzüne yayılır ve büyük fitneler ortaya koyar. Ey Allah'ın kulları! Bu fitne karşısında sebat gösteriniz.” Biz bunun üzerine: “Yâ Resûlallah! Deccâl ne kadar süre yeryüzünde kalacak?” diye sorduk. Resûlullah (s.a.v.) şöyle cevap verdi: “Kırk gün. Bu günlerin biri bir yıl, biri bir ay, biri bir hafta gibidir; geri kalan günler ise sizin günlerinize benzerdir.”

Bunun üzerine: “Yâ Resûlallah! Bir yıl uzunluğundaki o günde, bir günün beş vakit namazı yeterli olur mu?” diye sorduk. Resûlullah: “Hayır, o gün için normal günlerdeki namaz vakitlerini esas alarak süre takdir ediniz” buyurdu. Biz tekrar: “Yâ Resûlallah! Yeryüzündeki sürati nasıl olacak?” dedik. O şöyle buyurdu: “Rüzgârın sürüklediği yağmurun hızı gibi. Bir kavmin üzerine gelir, dine onları çağırır; onlar da ona uyar. Bunun üzerine göğe emreder, gök yağmur indirir; toprağa emreder, bereketli bitkiler çıkarır. Otlanan hayvanlar da akşam olduğunda karınları dolu, memeleri sütle dolu ve semiz bir halde döner. Ardından başka bir topluluğa gider, onları da davet eder. Ancak onlar reddederler. Bu durumda onların malları tükenir, yoksulluk ve sıkıntı içinde kalırlar.” Allah Resûlü (s.a.v.) sözlerine devam ederek şöyle dedi: “Deccâl bir harabeliğe uğrar ve oranın hazinelerine ‘Çıkın!’ diye seslenir; hazineler de arıların kraliçe arının arkasından gidişi gibi onun ardından akar gider. Daha sonra bir kişiyi çağırır, onu kılıcıyla ikiye böler; iki parçayı ok atımı miktarı birbirinden uzaklaştırır. Sonra o kişiyi çağırır, o da kalkıp ona doğru yürür. Tam bu sırada Allah, Meryem oğlu Mesîh’i gönderir. Mesîh, çivit otuyla boyanmış sarımtırak iki elbise içinde ve iki meleğin kanatlarına ellerini koymuş halde Dimâşk’ın doğusundaki Beyaz Minare’nin yanına iner. Mesîh, Deccâl’i takip eder ve onu Doğu Lüdd kapısında öldürür. Onlar bu hâl üzere iken Allah, İsa b. Meryem’e: ‘Kullarımdan bazılarını ortaya çıkaracağım; onlarla savaşmaya gücün yetmez. Bu nedenle müminleri Tûr Dağı’na götürüp koru!’ diye vahyeder. Bunun ardından Allah, Yecûc ve Mecûc’u salıverir. Onlar her bir tepeden süratle akıp gelirler (el-Enbiyâ, 21/96). İsa ve ashâbı bunun üzerine Allah’a niyazda bulunurlar. Allah da onların boyunlarına bir çeşit böcek musallat eder ve hepsi topluca helâk olur. Sonra İsa ve ashâbı yeryüzüne inerler; fakat Yecûc ve Mecûc’un cesetlerinin yaydığı ağır bir koku ile karşılaşır. Yine Allah Teâlâ’ya dua ederler. Bunun üzerine Allah Teâlâ, deve boyunlu kuşlar gönderir; bu kuşlar cesetleri yüklenip Allah’ın murad ettiği bir yere uzaklaştırırlar. Ardından hiçbir evin ister kıl ister kerpiç olsun engelleyemeyeceği bir yağmur yağar; yeryüzünü bütünüyle temizler. Ardından yeryüzüne: ‘Meyveni ver, bereketini geri getir!’ denir. O gün bir topluluk tek bir nar ile doycak ve narın kabuğu onlara gölgelik olacaktır. Süt veren hayvanlara da bereket verilir; deve, bir topluluğu; inek, bir kabileyi; koyun da bir aileyi doyurur. Allah hoş bir rüzgâr gönderir. Bu rüzgâr, her müminin koltuk altından geçer ve ruhunu alır. Yeryüzünde sadece insanların şerli olanları kalır. Onlar eşekler gibi kadın erkek birbirleri ile alenî bir şekilde cimâ eder. Kıyamet de onların üzerine kopar (Müslim, 2005: 283; İbn Hanbel, 2001: 29/175; İbnü’l-Haccâc, 1955: 4/2250).

6.3.3.3. İsrailoğullarının İkinci Kibirlenişi ve Bozgunculuğu

Mustafa Müslim, İsrail’in kuruluşu ve büyümesini şu an yaşadığımız bir Kur’an mucizesi olarak görmektedir. Henüz gerçekleşmeyen gayb haberleri arasında İsrailoğullarının ikinci kibirleniş ve bozgunculuğuna yer

vermektedir. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ “لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا” - “Biz Kitap’ta İsrailoğulları’na hükmümüzü şöyle bildirdik: “Muhakkak ki siz, yeryüzünde iki kez fesat-bozgunculuk yapacak ve elbette büyük bir kibirleniş-yükselişle böbürlenip şımaracaksınız” (el-İsrâ 17/4). Müslim, müfessirlerin bu husustaki genel kanaatini benimseyerek ayette zikredilen ilk kibirleniş-yükseliş ve ilk fesadın-bozgunculuğun gerçekleştiğini; bunun neticesinde Allah’ın, Babil Kralı Buhtunnasr’ı göndererek onları dağıttığını, pek çoğunu öldürdüğünü ve birçoklarını Babil’e esir olarak sürdürdüğünü; ikinci kibirleniş ve bozgunculuğun ise henüz gerçekleşmediğini ifade etmektedir. Çünkü Yahudiler Babil esaretinden sonra bir devlet kurmamışlardı. İsrâ Suresinin sonunda Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “Ondan sonra İsrailoğullarına: “وَقُلْنَا مِنْ بَعْدِهِ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ اسْكُنُوا الْأَرْضَ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ جِئْنَا بِكُمْ لَفِيفًا. وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَّلَ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا” - “Yeryüzünde yerleşin, ikinci-sonuncunun vaadi geldiğinde, hepinizi bir araya toplayacağız” dedik. Biz O’nu (Kur’an’ı), içinde gerçekleri bulunduran değişmez / tahrif edilmez bir hak/hakikat olarak indirdik. O da hak üzere nazil oldu. Ve biz seni ancak bir müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik” (el-İsrâ 17/104-105). Yani onlara yeryüzüne yayılmaları emredilmiş; sonra ikinci-sonuncunun vaadi gelince, yeryüzünde bozgunculuk ve fitne yaymak üzere onların dünyanın dört bir yanından gruplar hâlinde derlenip bir araya getirilecekleri haber verilmiştir.

Müslim, ayette zikredilen yeryüzündeki kibirleniş-yükseliş aşamasının, Yahudilerin 1897 yılında İsviçre’nin Basel kentinde düzenledikleri kongreyle başladığı kanaatindedir. O sırada Yahudilerin lideri Theodor Herzl, İsrail Devleti’nin temelini atıldığını ilan etmiş ve bu devletin kuruluşunun söz konusu tarihten elli yıl sonra ilan edileceğini söylemiştir. Nitekim İsrail Devleti’nin kuruluşu 1948 yılında resmen ilan edilmiş ve büyük devletler de onu tanımak için birbirleriyle yarış içine girmiştir. İsviçre Kongresi’nden bu yana, dünya siyaseti, Yahudilerin dünyanın dört bir yanından Filistin’e göç etmesini kolaylaştırmak için seferber edilmiş; her iki dünya savaşının da en büyük faydalanıcısı Yahudiler olmuştur. Birinci Dünya Savaşı’nda, Yahudilerin karşısında güçlü bir engel teşkil eden İslâmî Osmanlı Devleti ortadan kaldırılmıştır. İkinci Dünya Savaşı’nda ise, uluslararası ortam, İsrail’in tanınması ve maddi-manevi olarak desteklenmesi için hazırlanmıştır. Nitekim İkinci Dünya Savaşı’ndan sonraki yirmi yıl boyunca Almanya’nın ekonomisi, Nazi suçlarına karşı “tazminat” sloganı altında İsrail Devleti’ni desteklemeye yönlendirilmiştir (Müslim, 2005: 284).

Müslim’e göre Filistin’de Yahudilerin toplanması, Allah’ın önceden belirlenmiş yasalarından biridir. Böylece sonraki aşama gelecek ve İslam’ın askerleri kötülük ve fesadın köklerini kazımak için harekete geçecektir. Hristiyan devletler Yahudilere destek vermek için ayağa kalkacak ve Şam topraklarında büyük savaşlar yaşanacaktır. Nitekim Resûlullah’tan (s.a.v.)

LA Tَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَنْزِلَ الرُّومُ بِالْأَعْمَاقِ أَوْ بِدَائِقِ - “Rumlar, (Halep’e bağlı) A’mâk veya Dâbık’a inmedikçe ve o gün yeryüzünün en hayırlılarından oluşan bir ordu şehirden (Halep’ten) onların karşısına çıkmadıkça kıyame kopmayacaktır” (İbnü’l-Haccâc, 1955: 4/2221). Bu savaşlar, İslam ordusu ile Rumlar arasında dört safhada devam edecek; dördüncü safhada ise Müslümanlar üstün gelecektir. Her iki taraf da büyük kayıplar verecek; bu süreçte Allah’ın düşmanları Kâbe-i Muazzama’yı yıkacak ve Mescid-i Aksa’yı tahrip edip yerine mabedi inşa edecektir. Sonrasında iman tugayları Mehdi önderliğinde kötülüğün kökünü kazımak için Filistin topraklarına yönelecek ve Hz. İsa’nın (a.s.) inişi gerçekleşecektir. O sırada Deccal, İsrail Krallığı’nın başında olacaktır. Bunun üzerine taşlar ve ağaçlar: “يَا مُسْلِمُ يَا عَبْدَ - “Ey Müslüman, ey Abdullah! Arkamda bir Yahudi var; gel onu öldür!” diye seslenecektir (İbnü’l-Haccâc, 1955: 4/2229). Müslim’e göre bizler, İsrailoğullarının son kez yükselişe geçtiği günlerin başlangıcını yaşıyoruz. Bugün İslam dünyasında dalga dalga yayılan büyük uyanışın gençlerinde, İslam’ın ordusunun filizlerini hissediyoruz. Hak olan vaat gerçekleşinceye dek bekleyeceğiz; çünkü Allah, sözünden asla dönmez (Müslim, 2005: 285).

6.3.3.4. Kıyamet Günü Kozmik Düzenin Bozulması

Müslim, Kur'an'ın geleceğe dair gaybî beyanları arasında kıyamet anında kozmik-kevnî düzenin tamamen bozulacağına ilişkin ayetlerin önemli bir yer tuttuğunu belirtmektedir. Bu bağlamda “ وَإِذَا السَّمَاءُ كُوِّرَتْ. وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ. وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ. وَإِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ. وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ. وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ ” - “O zaman ki güneş dürülür, yıldızlar söndürölüp saçılır, dağlar yürütölüp savrulur, yavrulama vakti yaklaşmış (kıymetli) develer bile (sahiplerince) terk edilir, yabanî hayvanlar (korkup) toplasır, denizler tutuşturulur” (et-Tekvîr 81/1-6). Ve: “ فَأَإِنَّا نَفُخُ فِي الصُّورِ نَفْخَةً وَاحِدَةً. وَخَمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَكُنَّا دَكَّةً وَاجِدَةً. فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ. وَانْشَقَّتِ السَّمَاءُ فَهِيَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ. وَالْمَلَأُ عَلَى أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ ” - “Böylece onu size bir öğüt / bir uyarı yapalım da, bilinçli kulaklar alacağımı alsın diye. Sûr'a bir kez üfürüldüğünde! Yeryüzü ve dağlar yerlerinden koparılıp bir çırpıda toz olduğunda! İşte o gün büyük olay (kıyamet) meydana gelir! Gökler yarılr ve sarkıp çöker. Melekler göğün çevresinden gözükür; üstlerinde sekiz tanesi Rabbinin Arşı'nı taşır. Sizler hesap için ortaya getirilirsiniz ve hiçbir şeyiniz gizli kalmaz” (el-Hâkka 69/13-18). Ve ayrıca: “ فَإِذَا بَرَاقُ الْبَصُرِ. وَخَسَفَ الْقَمَرُ. وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ. يَقُولُ الْإِنْسَانُ: ” - “Gözler korkudan fırladığı zaman! Ay söndüğü zaman! Güneş ve ay iç içe düdüldüğü zaman! İşte insan der ki o zaman: Nereye kaçmalı?!” (el-Kiyâme 75/7-10) gibi kozmik-kevnî düzenin sonunu getirecek bu büyük olaylar gerçekleşecektir. Bu inanç, dinimizin ve akidemizin bir parçasıdır. Bir mümin, buna inanmadıkça imanı tam olmaz. Mustafa Müslim'e göre geleceğe dair gaybî haberlerden söz eden ayetlerde bu tür gaybî bilgilerin

zikredilmesindeki temel amaç, kalpte imanı kökleştirmek ve her işin hükmü elinde olan göklerin ve yerin yaratıcısı Allah'a güzel bir tevekkül bilincini yerleştirmektir. Bu tür gaybî haberlerin diğer amacı ise, Allah Resûlü'nün (s.a.v.) doğruluğunu tasdik etmek ve onun hevasından konuşmadığını, söylediklerinin ancak kendisine vahyedilen bir vahiy olduğunu ortaya koymaktır (Müslim, 2005: 286).

Mustafa Müslim'in henüz gerçekleşmeyen gaybî haberlere yaklaşımı, Kur'an'ın geleceğe ilişkin haberlerinin hem kelâmî hem tefsirî açıdan nasıl anlaşılması gerektiğini ortaya koymaktadır. Müslim'e göre kıyamet alametleri, kozmik düzenin bozulması, Dâbbetü'l-Arz'in çıkışı, Ye'cûc ve Me'cûc hadisesi ve İsrailoğullarının ikinci kibirlenişi gibi konular, Kur'an ve sahih hadislerde haber verilen ve mutlaka vuku bulacak hakikatlerdir. Bu yaklaşım, Müslim'in gaybî haberleri doğrudan inanç alanıyla irtibatlandığını, onları Kur'an'ın doğruluğunu pekiştiren unsurlar arasında gördüğünü ve klasik hadis literatüründeki rivayetleri, ilgili Kur'an ayetleriyle birlikte bütüncül bir çerçevede değerlendirdiğini göstermektedir. Burada en dikkat çekici husus Müslim'in İsrailoğullarının "ikinci kibirleniş ve bozgunculuğu"nu çağdaş dönemde yaşanan siyasi gelişmeler bağlamında yorumlamasıdır. Müslim'e göre modern İsrail'in kuruluşu ve güç kazanması, İsrâ Sûresi'nde geçen ikinci fesad haberinin gerçekleşme safhasıdır. Yahudilerin dünya genelinde Filistin'de toplanması, 20. yüzyılda yaşanan savaşların bu sürece hazırlayıcı rolü ve uluslararası siyasetin İsrail'i destekleyen mahiyeti, Müslim tarafından bu ayetlerin somut bir tecellisi olarak değerlendirilmiştir. Müslim, bu süreçten sonra büyük savaşların yaşanacağı, nihayetinde ilahî vaadin gerçekleşeceği ve zulmün kökünün kazınacağına dair hadislerde verilen işaretlerin de bu bağlamı desteklediği kanaatinde. Bu çerçeve, gayb alanına dair Kur'ânî beyanların müminler için hem bir uyarı hem de bir yönlendirme niteliği taşıdığını ortaya koymaktadır.

SONUÇ

Bu araştırma, Mustafa Müslim'in gaybî i'câz olgusuna ilişkin yaklaşımını geçmiş, şimdiki ve geleceğe yönelik gayb haberleri çerçevesinde ele almış ve onun Kur'an merkezli metodolojisinin temel ilkelerini ortaya koymayı amaçlamıştır. Elde edilen bulgular, Müslim'in gaybî i'câzı tekdüze bir mucize kategorisi olarak değil, tarihsel bağlama, nüzül dönemine ve geleceğe uzanan çok boyutlu bir ilahî doğrulama mekanizması olarak değerlendirmiş olduğunu göstermiştir. Müslim, İslâm âlimlerinin genel tutumuyla bağdaşacak şekilde gaybî haberleri Kur'an'ın ilahî kaynağını teyit eden başlıca i'câz unsurlarından biri kabul etmiş; vahyin, insanın kendi başına erişemeyeceği bilgi alanlarını açmasının Kur'an'ın doğruluğunu gösteren kanıtlayıcı bir delil oluşturduğunu belirtmiştir.

Geçmişin gaybı bağlamında Müslim, Kur'an kıssalarının tarihsel gerçekliği ortaya koyan, önceki toplumlara dair tahrife uğramış anlatıları tashih eden ve inkârcı iddialara doğrudan cevap veren bir işleve sahip olduğunu vurgulamış; bu nedenle geçmiş kavimlerin kıssalarını hem vahyin kaynağını hem de Kur'an'ın eğitici yönünü belirginleştiren gaybî i'câz örnekleri olarak değerlendirmiştir. Şimdiki gayba dair yaklaşımında Müslim, Kur'an'ın nüzûl ortamındaki görünmeyen gerçekliği açığa çıkarmasını gaybî i'câzın dinamik yönü olarak yorumlamış; Yahudilerin menfi tutumları ile münafıkların gizli planlarını konu alan ayetlerin, insanın bilgi sınırlarını aşan hususlara işaret ettiğini ifade etmiştir. Bu tür haberlerin, Kur'an'ın ancak ilahî bilgiyle bilinebilecek gerçeklikleri açıklamış olması bakımından Kur'an'ın ilahî murakabe ve müdahalesini yansıttığını belirtmiştir. Geleceğin gaybı kapsamında Müslim, hem Hz. Peygamber'in hayatı boyunca gerçekleşmiş haberleri hem de vefatından sonra tahakkuk etmiş olayları Kur'an'ın ilahî öngörüsünün teyidi olarak görmüş; Bedir zaferi, fetihlerin gerçekleşmesi ve müminlerin yeryüzünde hâkim kılınması gibi örneklerin Kur'an'ın tarihsel doğrulanabilirliğini pekiştirdiğini ifade etmiştir. Henüz gerçekleşmemiş gaybî haberlerin ise ilahî vaadin kesinliğine dayanan bir güven alanı oluşturduğunu ve Kur'an'ın geleceğe dönük i'câz boyutunu temsil ettiğini belirtmiştir.

Sonuç olarak Mustafa Müslim, gaybî i'câz anlayışında Kur'an'ın geçmişten geleceğe uzanan bilgi alanını kuşatan ilahî niteliğini merkeze alan ve diğer i'câz yaklaşımlarıyla da örtüşen bütüncül bir perspektif ortaya koymuştur. Bu çerçevede gaybî i'câzı yalnızca mucizevi bir olgu olarak değil, Kur'an'ın ilahîliğini her dönemde teyit eden sürekli ve çok katmanlı bir hakikat alanı olarak değerlendirmiştir.

KAYNAKÇA

- Ammâr, S. (1998). **Nazariyyetü'l-İ'câzi'l-Kur'ânî ve Eseruhâ fi'n-Nakdi'l-'Arabîyyi'l-Kadîm**. Dimaşk: Dâru'l-Fikr.
- Bâkıllânî, E. B. M. b. T. (1997). *İ'câzu'l-Kur'ân*. Seyyid Ahmed Sakr (thk.). Kahire: Dâru'l-Ma'ârif.
- Buhârî, M. b. İ. (1993). *Sahîhu'l-Buhârî*. Mustafa Dîb el-Bûğa (thk.). Dimaşk: Dâru İbn Kesîr – Dâru'l-Yemâme.
- Bûtî, M. S. R. (1999). *Min Revâi'i'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Cürcânî, S. Ş. (1983). *Kitâbü't-Ta'rîfât*. Komisyon (thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Demirci, M. (2014). *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İFAV Yayınları.
- Dirâz, M. A. (2005). *en-Nebe'ü'l-Azîm Nazarât Cedîde fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Dimaşk: Dâru'l-Kalem.
- Hâlidî, S. A. (2000). *İ'câzu'l-Kur'ânî'l-Beyânî ve Delâ'ilü Masdarihi'r-Rabbânî*. Amman: Dâru Ammâr.
- İbn Fâris, A. b. Z. (1969). *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüga* (Cilt 4). Abdüsselâm Muhammed Hârûn (thk.). Beyrut: Dâru'l-Cil - Dâru'l-Fikr.
- İbnü'l-Haccâc, M. (1955). *Sahîhu Müslim* (Cilt 4). Muhammed Fuâd Abdulbâkî (thk.). Kahire: Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuhu.
- İbn Hanbel, A. (2001). *Müsned Ahmed b. Hanbel* (Cilt 19). Şuayb el-Arnâvût vdğ. (thk.). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- İbn Hişâm, E. M. C. (1955). *es-Sîretü'n-Nebeviyye* (Cilt 2). Mustafa es-Sakkâ vdğ. (thk.). Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî.
- Kâdî İyâz. E. F. (2013) *eş-Şifâ bi-ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*. Abduh Ali Kûşek (thk.). Dubai: Câizetü Dübeyy ed-Devliyye li'l-Kur'ânî'l-Kur'ânî'l-Kerîm Vahdetü'l-Bühûs ve'd-Dirâsât.
- Kefevî, E. B. (1998). *el-Külliyât: Mu'cem fi'l-Mustalahât ve'l-Furûk el-Lugaviyye*. Adnân Derviş - Muhammed el-Mısri (thk.). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Kurtubî, M. b. A. (1964). *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân* (Cilt 1). Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Ettafeyyîş (thk.). Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye.
- Müslim, M. (2005). *Mebâhis fi İ'câzi'l-Kur'ân*. Dimaşk: Dâru'l-Kalem.

- Nisâbüri, H. (1990). *el-Müstedrek ale's-Sahihayn* (Cilt 4). Mustafa Abdulkâdir Atâ (thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Râfî, M. S. (2005). *İ'câzu'l-Kur'ân ve'l-Belâgatu'n-Nebeviyye*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.
- Râzî, F. (1981). *Mefâtihu'l-Gayb* (Cilt 15). Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Rıza, M. R. (1990). *Tefsîru'l-Menâr*. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb.
- Sa'lebî, M. b. İ. (2002). *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân* (Cilt 8). Ebû Muhammed b. Âşûr (thk.). Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- Suyûtî, C. (2003). *ed-Dürrü'l-Mensûr fî't-Tefsîr bi'l-Me'sûr* (Cilt 4). Kahire: Merkezü Hecl li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâti'l-'Arabiyyeti ve'l-İslâmiyye.
- Suyûtî, C. (2002). *Lubâbü'n-Nukûl fî Esbâbi'n-Nüzûl*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye.
- Taberî, M. b. C. (2001). *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'ân* (Cilt 12). Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî (thk.). Kahire: Dâru Hecl.
- Tirmizî, E. İ. (1975). *Sünenü't-Tirmizî* (Cilt 5). İbrâhîm Atva Avad (thk.). Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî.
- Vâkîdî, M. b. Ö. (1966). *Kitâbü'l-Megâzî* (Cilt 3). Marsden Jones (thk.). London: Câmiatü Oxford.
- Yavuz, Y. Ş. (2000). *İ'câzü'l-Kur'ân, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları. c. 21, s. 403-406.
- <https://www.medeniyetvakfi.org/vakif/ana-sayfa/guencel-haberler/prof-dr-mustafa-muslim-ile-roportaj> (Erişim 27 Ekim 2025).
- <https://www.alukah.net/web/muslim/cv> (Erişim 27 Ekim 2025)
- https://ar.wikipedia.org/wiki/مصطفى_مسلم (Erişim 27 Ekim 2025).

Bölüm 5

ERGEN BİREYLERDE DİNDARLIK VE MUTLULUK*

*İsa Ayberk ATMACAOĞLU***

*Hüseyin İbrahim YEĞİN****

* Bu bölüm, Prof. Dr. Hüseyin İbrahim YEĞİN danışmanlığında, BAİBÜ LEE bünyesinde İsa Ayberk ATMACAOĞLU tarafından yapılan “Ergenlerde Dindarlık ve Mutluluk İlişkisi (Bolu örneği)” adlı YLS tezinden yararlanarak hazırlanmıştır.

** Din Psikolojisi Alan Uzmanı, MEB Öğretmen, Orcid: 0000-0001-9496-0317,
isa.ayberk@gmail.com

*** Prof. Dr. BAİBÜ İlahiyat Fakültesi, FDB Bölümü, Din Psikolojisi BD Öğretim Üyesi, Orcid: 0000-0003-4118-4531, huseinyegin@gmail.com

Giriş

Ergenlik bireyin fiziksel, biyolojik, psikolojik ve sosyal alanda ciddi değişim ve gelişime uğradığı, bireyin yaşamına önemli etkileri olan bir dönemdir. Bu dönem içinde yaşanan biyolojik gelişim, iskelet sistemi değişimi ve cinsel gelişime sebebiyet verirken psikolojik gelişim de bilişsel fonksiyonların gelişimi ve kimlik gelişimine katkı sağlamaktadır.¹

Ergenlik dönemi, yapısı itibariyle sorunlu bir gelişim evresi olarak kabul edilmektedir. Dönem içerisinde yaşanan sorunlar çeşitli kültür ve zamanlarda karşılaşılan hemen hemen evrensel bir olgudur. Bununla beraber bu problemlerin derinlik ve yaygınlığı, son zamanlarda ileri düzeye ulaşmıştır.²

Çevrenin genişlemesi ve akran etkisi bireyin ergenlik dönemi dini gelişimini önemli ölçüde etkilemektedir. Çocukluk döneminde kazanılan dini yapı, ergenlik dönemi duygusal ve entelektüel ihtiyaçları karşılayacak düzeyde değildir. Ergenin tüm yönleriyle gelişimi nedeniyle çocukluk döneminde daha net olduğu düşünülen inanışlar, ergenlik döneminde yeniden yapılanmaya başlamaktadır.³

Din, insanı hayatının tüm yönleriyle etkileyen bir olgudur. Dinin insan üzerinde bu denli etkisi son yıllarda önemli çalışma ve araştırmalara konu olmuştur. Bu durum, dinin birey hayatına etkileri konusunda yoğunlaşmalar yaşatmaktadır.⁴

Kişinin kendini mutlu hissedip hissetmemesi, dinin insana bireysel etkisi bağlamında incelenen konulardan biridir. William James de bireyin kendini mutlu hissedip hissetmemesini ruhsal olarak iyi olma konusunda temel ayırım noktalarından biri olarak kabul etmektedir. Yaşamın bir manası bulunduğu duygusuna kapılmak, ruh sağlığının iyi durumda olduğunun göstergelerinden kabul edilmektedir.⁵

Ergenlik döneminde mutluluk düzeyi; aile yapısı, sosyoekonomik koşullar, ebeveyn tutumları, okul ortamı ve bireysel inanç sistemleri gibi pek çok değişkenden etkilenmektedir. Bu noktada dindarlık ile mutluluk

¹ Ayten, *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Teori ve Uygulama Alanları*, 108.

² Hökelekli, *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi*, 9.

³ Karaca, *Din Psikolojisi*, 171-72.

⁴ Arvas, *Psikoloji Din ve Mutluluk Psikolojik ve Öznel İyi Olma Hali ile Dini İnançlar Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme*, 15.

⁵ Horozcu, "Tecrübi Araştırmalar Işığında Dindarlık ve Maneviyat ile Ruhsal ve Bedensel Sağlık Arasındaki İlişki", 214.

arasındaki ilişkinin incelenmesi, ergenlerin psikososyal gelişimlerinin daha bütüncül biçimde anlaşılmasına katkı sunmaktadır.

Bu bağlamda çalışmanın amacı, ergen bireylerin dindarlık düzeyleri ile mutluluk düzeyleri arasındaki ilişkiyi incelemek; dindarlığın farklı boyutlarının mutluluk üzerindeki etkisini ortaya koymak ve söz konusu değişkenlerin çeşitli demografik faktörlere göre farklılaşıp farklılaşmadığını belirlemektir. Araştırmanın, din psikolojisi ve gelişim psikolojisi alanlarına ampirik bulgular sunarak ergenlik dönemine ilişkin teorik ve uygulamalı çalışmalara katkı sağlaması hedeflenmektedir.

Din ve Dindarlık

Arapça kökenli bir kelime olan din, Tanrı'ya, tabiatüstü güçlere, çeşitli kutsal varlıklara inanmayı ve tapınmayı sistemleştiren toplumsal bir kurum olması ile bu nitelikteki inançları kurallar, töreler ve semboller biçiminde toplayan, sağlayan bir düzendir.⁶ Batı dillerinde “religion” kelimesiyle ifade edilen terim “religo” ve “religare” köklerinden türemiştir. Religo kökü, boyun eğme, emre itaat etme, Tanrı'ya saygı ve korku ile bağlılık, kendini ibadete verme, tören ve ayinlere katılmayı ifade ederken⁷, religare kökü ise bağlanmayı ifade etmektedir.

Dinin, bireyin düşünce, davranış ve tutumlarına olan etkisi, bireyin inandığı dine ait emir ve yasaklarla olan bağı, inanç ve sembolere olan bakış açısı, din ile ilgili her türlü yoğunlaşmasını dindarlık olarak tanımlayabiliriz. O halde, bir dine inanan, o dinin öğretilerine bağlanan ve o yolda davranışlarını düzenleyen kişiler ise dindar olarak adlandırılabilir.

Dindarlık ve din kavramlarını birbirlerinden ayrı olarak tanımlamak imkânsızdır. Herkes tarafından kabul edilen tek bir din tanımı olmadığına göre, aynı özelliklere sahip dindarlık tanımının olması da mümkün değildir. Dini tanımlarken oluşan bu farklılaşma, din ile yakından ilgisi olan dindarlık içinde söz konusudur.⁸

Dindarlığın Boyutları

Dindarlığın boyutları ile ilgili yapılan çalışmalar arasında en kabul göreni Glock ve Stark'ın modelidir. Daha önce yapılan çalışmaların yanında, dindarlığın çok boyutlu ve sistemli bir şekilde kavramlaştırılması ilk defa Glock tarafından yapılmıştır. Glock çalışmasına başlarken, bireyin günlük

⁶ Şükrü Haluk Akalın vd. *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011), “Din”, 2142.

⁷ Arvas, *Psikoloji Din ve Mutluluk Psikolojik ve Öznel İyi Olma Hali ile Dini İnançlar Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme*, 21.

⁸ Yeğin, *Üniversite Gençliğinde Vefa Duygusu*, 48.

hayatında din olgusunun önemini analiz etmede ve bireysel dindarlığın ölçülmesinde, dinin operasyonel bir tanıma ihtiyaç olduğunu belirtir. Glock, tespitlerinden hareketle, dindarlığın kavramlaştırılması ile ilgili beş boyut ileri sürer ve dinle ilgili yansımaların her türünün bu beş boyuttan biri içinde değerlendirilebileceğini ifade eder. Glock bu boyutları, inanç, duygu, davranış, bilgi ve etki olarak ifade eder.⁹

İnanç boyutu: Dinler, temelde bir inanç sistemini içerisinde barındırmak durumundadır. Tüm dinlerin teorik anlatımını ifade eden ve yalnızca o dine özgü olan bu inanç sistemi, o dinin mensuplarını birbirine bağlamakta ve o dine inananların ortaklaşa sahip oldukları bir hakikat haline dönüşmektedir.¹⁰

İbadet boyutu: İbadetler, bireyin inandığı dine olan bağlanmasını ifade eder. Birey bu bağlanma neticesinde, inandığı dinin çizdiği yolda hareket etmeye, kendisinden beklenen birtakım ritüellere katılım sağlamaya başlar. Bu sayede birey, bu görev ve ritüelleri yerine getirerek ilahi gücün rızasını kazanacağını ve sonsuz mutluluğa ulaşacağını düşünür.

Duygu boyutu: Duygu boyutu, bireyin yaşamış olduğu dini deneyimle ilgili olumlu veya olumsuz tüm dini duygularla ilgilidir. İnanan bireyin kutsal varlık hakkındaki duyum ve algılarının tümü bu boyuta dâhildir. Korku, sevgi, huşu gibi yaşanan dini tecrübeyle ilgili bütün dini duyguları içeren duygu boyutu, tecrübi boyut olarak da adlandırılmaktadır.¹¹

Bilgi boyutu: Bireyler inandıkları öğretilerin inanç, ibadet ve ahlak ile ilgili temel öğretilerini bilirler. Bilgi ve inanç boyutlarının birbirleriyle doğrudan etkili olmaları inancın kabul edilebilmesi için bilgiyi ön koşul yapmaktadır. Bunun yanı sıra inanç bilgiyi takip etmemekte ve dolayısıyla bilginin de inanca bağlılığından söz edilemez.¹²

Etki boyutu: Dindarlık, bireyin yaşantısına yeme-içme alışkanlıklarından görgü kurallarına, kişinin bireysel ve sosyal ilişkilerine varıncaya kadar yaşamın tüm alanlarına etki etmektedir. Bu bağlamda dindarlığın etki boyutu; bireyin yaşadığı dini bilgi, tecrübe, uygulama ve inançların etkilerini ifade eder.¹³

⁹ Yıldız, "Dini Hayat ile Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma", 11.

¹⁰ Günay, *Din Sosyolojisi*, 217-18.

¹¹ Dağcı, "Pozitif Psikoloji Bağlamında Umudun Dindarlıkla İlişkisi", 61.

¹² Kayıklık, "Bireysel Dindarlığın Boyutları ve İnanç Davranış Etkileşimi", 493.

¹³ Mehmedoğlu, *Kişilik ve Din*, 29-30.

Mutluluk Kavramı

Temelde hissedilen bir duygu ya da bu hissin yaşanması esnasındaki durum olarak ifade edilen mutluluk, yaşam memnuniyeti, moral ve öznel iyi olma hali terimleri yerine kullanılabilir.¹⁴

Latince “felicita” kavramı ile ifade edilen mutluluk kavramı, refah ve bolluk anlamlarına gelmektedir. Oxford İngilizce sözlüğünde mutluluk kelimesi, tesadüfen olma ve tesadüf anlamlarına gelen “happen” ve “happenstance” köklerinden türetilmiştir.¹⁵

Arapça “saide” kelimesinden gelen saadet kelimesi,¹⁶ mutluluk, kutluluk, mübareklik¹⁷ anlamlarına gelmektedir. Aynı zamanda zengin olma talihi anlamına gelen İngilizcedeki “Happiness” kavramı saadet kelimesinin karşılığı olarak kullanılmaktadır.¹⁸

Psikolojide Mutluluk

Psikolojide iyi olma durumunu ifade eden mutluluk kavramı, iyi oluş veya yaşam kalitesi gibi farklı kelimelerle de ifade edilmektedir. İyi olma hali, psikolojik fonksiyon ve tecrübeler bakımından iyi olma durumunu ifade eder. Yabancı kaynaklarda genellikle mutluluk kavramının yerine kullanılır. Bunun nedeni, sürekli olumlu ruh haline işaret eden kapsamlı bir kavram olmasıdır. Bu bağlamda iyi olma hali ve mutluluk kavramlarının birbirinin yerine kullanıldığı görülmektedir.¹⁹

Mutluluk, insanın temel arayışlarından biri olarak, geçmişte olduğu gibi günümüzde de önemini koruyan, üzerine çeşitli araştırmaların yapıldığı, incelendiği ve hala keşfedilmeyi bekleyen bir kavramdır.²⁰

Dindarlık Mutluluk İlişkisi

Din, toplumların ve bireylerin yaşam tarzları, kültürel özellikleri, kanunları ve ticari faaliyetleri gibi pek çok unsuru üzerinde etkisi doğrudan hissedilen bir olgudur. Bu kapsamda, bireylerin sosyal ilişkileri, yaşam

¹⁴ Şahamet Bülbül- Selay Giray, “Sosyodemografik Özellikler ile Mutluluk Algısı Arasındaki İlişki Yapısının Analizi”, *Ege Akademik Bakış* 11/Özel (2011), 114.

¹⁵ Kurnaz, “İlk Yetişkinlerde Dini Yönelim-Mutluluk İlişkisi”, 33.

¹⁶ Yıldız, “Kur’an’da Mutluluk”, 1.

¹⁷ Akay, “Saadet”, 275.

¹⁸ Dalfidan, “Tanrı Tasavvuru ve Mutluluk İlişkisi”, 19.

¹⁹ Balcı Arvas, “Psikolojide ve İslam Düşünce Geleneğinde Mutluluk Kavramı”, 111-12.

²⁰ Bülbül- Giray, “Sosyodemografik Özellikler ile Mutluluk Algısı Arasındaki İlişki Yapısının Analizi”, 113.

tarzları, günlük eylemleri, hayata bakış açısı, beklentileri ve sonunda mutluluk düzeyleri dini inançları tarafından etkilenmektedir.²¹

Modernizmin hayata sunmuş olduğu kolaylıklar, bireylerin tüm maddi ihtiyaçlarının giderilmesi, insanların mutluluğunu elde etmesinde yeterli olmamıştır. Din, modernizmin bu dayatmalarına ve buhranlarına karşı bir cevap niteliğindedir. Bireylerin içine düştüğü bu çaresizlikten kurtulabilmeleri için, dini inancın içsel tatmin sağlayan dengeli ve düzenli yapısına ihtiyaç vardır. Bir yaratanın varlığına inanan bireylerin ruh yapıları inanmayan bireylere göre daha sağlıklı ve daha istikrarlıdır. Gerçek manadaki iman sahipleri, Allah'a bağlanıp güvendikleri oranda mutludurlar. İman ile dinginleşen ve rahatlayan kalp, ancak inananların deneyimleyecekleri mutluluk içerisinde hayat bulabilir. Böyle bir inanç bireyin bunalıma düşmesine, yersiz kaygılara kapılmasına izin vermez; ruhi baskılardan kurtulabilmesi için çıkış yolu gösterir.²²

Dinin kişilerin yaşamını anlamlı hale getiren yapısı, sosyal ilişkilerin gelişmesi, karşılaştığı olumsuz olaylara karşı engelleyici bir yapısının bulunması ve bireylerde olumlu benlik algısı geliştirmesi, din ve mutluluk arasındaki ilişkiyi genel manada ifade eden teorilerdir.²³

Ruh sağlığı ve din arasında olumlu bir ilişkinin varlığı genel kabul gören bir varsayımdır. Bu varsayımı doğrulayan çok sayıda çalışma mevcuttur. Örneğin Batı'da yapılan dindarlık ile yaşam doyumu ve mutluluk arasındaki ilişkiyi inceleyen araştırmaların %79'unda dini inancın daha yüksek bir yaşam memnuniyetine ve büyük bir mutluluğa sebebiyet verdiği tespit edilmiştir. Yine din ve depresyon arasındaki ilişkinin araştırıldığı çalışmalarda, dindar olan bireylerin dindar olmayan bireylere nazaran üçte iki oranda daha az depresif belirti gösterdikleri tespit edilmiştir.²⁴ Din ve ruh sağlığı arasındaki bu olumlu ilişkinin bir sonucu olarak Amerika'da Tıp Fakülteleri, bireylerin psikolojik gelişimini etkilemesi yönüyle dini ve manevi unsurları programlarına dahil etmeye başlamışlardır.²⁵

²¹ Rafet Beyaz- Behçet Kaldık, "Üniversite Gençliğinde Dindarlık Ve Mutluluk İlişkisi: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Örneği", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/60 (2018), 630.

²² Kasapoğlu, "Kur'an'a Göre İnkâr ve Bunalım İnkârcılığın Ruh Sağlığına Olumsuz Etkileri", 212..

²³ Balcı, "Psikolojik ve Öznel İyi Olma Hali ile Dini İnançlar Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme", 86.

²⁴ Apaydın, "Ruh Sağlığı-Din İlişkisi Araştırmalarına Bir Bakış", 63-64.

²⁵ Köylü, "Ruh ve Beden Sağlığı Üzerine Yapılan Araştırmaların Bir Değerlendirmesi", 32.

Ergenlik Dönemi

Ergenlik, çocukluk döneminin sona ermesiyle birlikte dönemin başlangıcından fizyolojik erişkinliğe ulaşmaya kadar geçen bir gelişim dönemini ifade etmektedir. Bu dönem kızlarda adet başlangıcıyla ve göğüslerin büyümesiyle; erkeklerde ise sesin kalınlaşması ve yüzün kıllanmasıyla başlayan genel olarak da 13-22 yaşlar arasını kapsayan dönemdir. Unesco ise ergenlik dönemini, 15-25 yaşlar arası bir gelişim dönemi olarak ifade etmektedir.²⁶

Ergenlik dönemi içerisinde bireyde yoğun olarak biyolojik, psikolojik ve sosyal değişimler yaşanmaktadır. Gelişimde bireysel farklılık olduğu için her birey ergenlik dönemine aynı anda girmemekte ve bu süreç her bireyde farklı şekilde ilerlemektedir.²⁷

Kişinin buluğa ermesi dinen sorumlu olduğu anlamı taşımaktadır. Ergen dine göre artık bir yetişkindir ve dinin emirleri, yasakları, görev ve kuralları çerçevesinde davranışlarının sorumluluğunu üstlenmiş bulunmaktadır. Bu noktada, bu dönemin gelişim özelliklerinin iyi şekilde bilinmesi, ergenlerin dini eğitiminden sorumlu olan ebeveynler ve eğitimciler açısından büyük önem taşımaktadır.²⁸

Ergenlik Dönemi ve Din

Ergenlik döneminde birey bir yandan fizyolojik değişimleriyle başa çıkmaya çalışırken diğer yandan bilişsel olarak farklılaşmaya başlamaktadır. Gelişim görevlerinde bahsettiğimiz gibi çevresine karşı daha duyarlı ve ilgili hale gelen ergen, artık etrafındaki problemlere karşı kafa yormaya, düşünmeye başlamıştır. Dinin varlığından haberdar olan ergen bu dönemde dini sorgular, doğaüstü olayları düşünür hale gelmiştir. İnanç, ibadet ve ahlak bakımından iyi ve kötüyü ayırt etmeye başlayan ergen, artık tercihte bulunma yeterliliğine ulaşmış bulunmaktadır. Hem bedensel hem de psikolojik olarak hızlı bir değişim sürecinde olan ergen, duygu karmaşaları, dengesizlikler ve taşkınlıklar yaşamaktadır. Her yönden yoğun bir sürecin yaşandığı bu dönemde, dini duygular açısından da şüphe, bunalım ve sorgulamalarla karşılaşmaktadır.²⁹

Ergenin dini düşüncelerini gözden geçirmesinde yaşamış olduğu bireysel ve toplumsal tecrübelerin etkisi bulunmaktadır. Bu tecrübelerin onun özgüvenini geliştireceğini; onun bağımsız olma, kendini ispat etme, kişiliğini

²⁶ Koç, "Gelişim Psikolojisi Açısından Ergenlik Dönemi ve Genel Özellikleri", 233.

²⁷ Ayten, *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Teori ve Uygulama Alanları*, 108.

²⁸ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 266.

²⁹ Karacoşkun, *Din Psikolojisi*, 121.

bulma, kendi düşünce sistemini oluşturma isteğiyle de bağlantılı olduğunu söylemek mümkündür.³⁰

Ergenlik döneminde dini gelişimin sağlanması ile genç, topluma nasıl katılım sağlayacağından başkalarına nasıl faydalı olacağına, kendini tanımlamadan seçeceği mesleğe, hatta cinsel kimlik oluşumuna kadar birçok alanı etkisi altına alan bir yaşam felsefesini oluşturmuştur.³¹

Din psikolojisi alanında ergenlik dönemini inceleyen araştırmalar, bu dönemdeki dini gelişimin 12-14 yaşları arasında dini uyanış, 14-18 yaşları arasında dini buhran ve şüphe, 17-18 yaşlarından sonra dini inanç ve tutumların belirginleşmesi şeklinde olduğunu ifade etmektedirler.³²

Araştırmanın Yöntemi

Araştırmanın Modeli

Çalışmada, ergenlerin dindarlık ölçeği ve alt boyutlarından elde edilen puanları incelenerek dindarlık düzeylerini tespit etmek amaçlanmıştır. Bununla birlikte mutluluk düzeyleri de tespit edilerek hem dindarlık hem de mutluluk düzeylerinin demografik değişkenlere göre farklılık gösterip göstermediği incelenmiştir. Ayrıca dindarlık ve alt boyutları ile mutluluk düzeyleri arasındaki ilişkiye bakılmış, dindarlığın mutluluk üzerindeki etkisi araştırılmıştır. Araştırmanın modeli ilişkisel tarama modeline uygun olarak aşağıdaki şekilde verilmiştir.

Hipotezler

Ergenlerde dindarlık ve mutluluk düzeyleri arasındaki ilişkiyi incelemek amacıyla yapılan bu araştırmada aşağıdaki hipotezler test edilecektir.

H1: Ergenlerin dindarlık düzeyleri ve alt boyutları demografik değişkenlere göre farklılık göstermektedir.

H2: Ergenlerin mutluluk düzeyleri demografik değişkenlere göre farklılık göstermektedir.

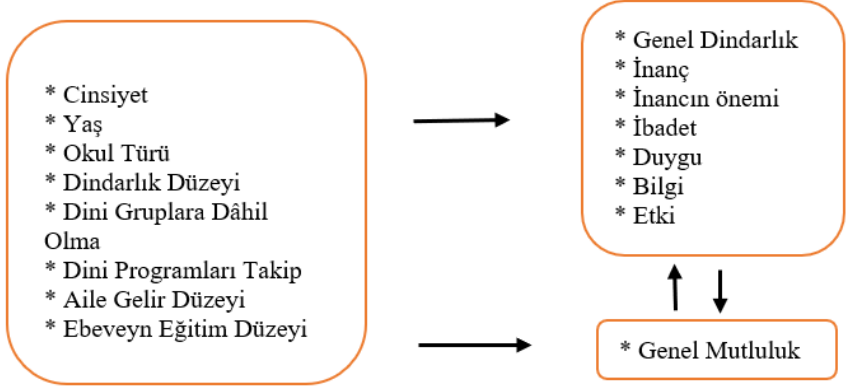
H3: Ergenlerin mutluluk düzeyleri ile dindarlık düzeyleri ve alt boyutları arasında anlamlı bir ilişki vardır.

³⁰ Bünyamin Solmaz- Adem Şahin, “Ergenlerde Dindarlık ve Sosyal Benlik”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 12/2 (Ekim 2012), 150.

³¹ Ayten, *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Teori Ve Uygulama Alanları*, 117.

³² Gürses ve İrk, “İnternet Kullanımı ve Ergenlerin Dini Gelişimleri Üzerine Bir Araştırma”, 114.

H4: Ergenlerin dindarlık düzeyleri mutluluk düzeylerini olumlu yönde etkilemektedir.



Araştırmanın Evren ve Örneklemi

Araştırmamıza Bolu ilinde yaşayan ve yaşları 14-18 arası olan 527 ergen katılmıştır. Amaçlı ve basit tesadüfi örnekleme yöntemleri kullanılarak hedef kitleye ulaşılmış ve çevrim içi anket yöntemi ile veri toplama işlemi gerçekleştirilmiştir.

Amaçlı örnekleme, araştırmacının belirli bir amacı veya hedefi doğrultusunda örneklem seçtiği bir örnekleme yöntemidir. Araştırmacı, popülasyon içerisinde belirli özelliklere sahip bireyleri seçerek örneklem oluşturur. Bu yöntem, araştırmanın spesifik hedeflerine ulaşmak için kullanılır. Bu nedenle bu çalışmada ilk olarak amaçlar doğrultusunda 14-18 arası ergen bireylere ulaşmak amaçlanmıştır.

Basit tesadüfi örnekleme ise her bireyin seçilme olasılığının eşit olduğu bir örnekleme yöntemidir. Her bir bireyin seçilme şansı, rastgele bir süreçle belirlenir, böylece her bir elemanın örnekleme dâhil olma ihtimali eşit olur. Bu yöntem, popülasyonun homojen olduğu durumlarda etkili olabilir. Amaçlı örnekleme yöntemiyle hedef kitle olarak belirlenen 14-18 arası ergenler arasından rastgele bireyler seçilerek anket toplama işlemi yapılmıştır.

Araştırmanın Veri Toplama Araçları

Araştırmanın amacına uygun olacak şekilde katılımcıların demografik yapısını tespit etmeye yönelik bilgi formu oluşturulmuş ve sonrasında dindarlık ve mutluluk düzeylerini belirlemek amacıyla Dindarlık Ölçeği ve Ergen Mutluluk Ölçeği uygulanmıştır.

Kişisel Bilgi Formu

Araştırmacı tarafından oluşturulan Kişisel Bilgi Formu, çalışmaya katılan bireylerin cinsiyeti, okul türü, ebeveyn tutumu, anne-baba eğitim düzeyi gibi demografik değişkenleri belirlemek amacıyla sorular içermektedir.

Dindarlık Ölçeği

Bu çalışmada katılımcıların dindarlık düzeylerini tespit etmek amacıyla Kula³³ tarafından geliştirilen ve Aydemir'in³⁴ düzenlemiş olduğu Dindarlık Ölçeği kullanılmıştır. Ancak Kula tarafından geliştirilen ölçeğin altıncı maddesinde geçen “Cuma namazı kadın, erkek, çocuk, büyük her Müslümana farzdır.” ifadesi ile on ikinci maddesinde geçen “Cuma namazlarına sürekli gidemiyorum.” ifadesi çoğunlukla erkek bireylere yönelik ifadeler olduğu için Aydemir tarafından çıkarılmıştır. Bu maddelerin yerine dinin bilgi boyutunu içeren “Hac ibadeti, maddî ve bedenî durumu müsait olanların yerine getirmesi gereken bir dinî görevdir.” ile “İnsan, kazancının bir kısmını fakirlere zekât ve sadaka olarak vermelidir.” maddeleri eklenmiştir.

Araştırmada kullanılan dindarlık ölçeği altı alt boyuttan oluşmaktadır. 1., 5., 8. ve 15. maddeler inanç boyutunu; 2., 16., 17. ve 21. maddeler inancın kişi açısından önemini; 4., 9., 13. ve 24. maddeler ibadet boyutunu; 7., 19. ve 22. maddeler duygu boyutunu; 3., 6., 11., 12., 23. ve 25. maddeler bilgi boyutunu; 10., 14., 18. ve 20. maddeler de etki boyutunu ölçmektedir.

Ölçekte bulunan her bir madde “1: Kesinlikle Katılıyorum”, “2: Katılıyorum”, “3: Kararsızım”, “4: Katılmıyorum” ve “5: Kesinlikle Katılmıyorum” şeklinde kodlanmıştır. Yalnızca 21. ve 22. maddeler olumsuz ifadeler oldukları için ters kodlama yapılmıştır. Ölçekten alınacak en düşük dindarlık düzeyi 25 puan iken, en yüksek dindarlık düzeyi 125 puandır.

³³ Kula, *Kimlik ve Din: Ergenler Üzerine Bir Araştırma*.

³⁴ Aydemir, “Dindarlık ve Mutluluk İlişkisi (İlk Yetişkinlik Dönemi)”.

Ergen Mutluluk Ölçeği

Çalışmada ergenlerin mutluluk düzeylerini belirlemek amacıyla Işık ve Üzbe Atalay³⁵ tarafından geliştirilen ve ergenlik dönemindeki bireylerin mutluluk düzeylerini ölçmek amacıyla hazırlanan Ergen Mutluluk Ölçeği (EMÖ) kullanılmıştır.

Ergen Mutluluk Ölçeği, 15 maddeden oluşan ve tek bir boyutta ölçülen bir ölçektir. Bu ölçek, 5'li likert tipinde bir skalayı içermektedir, bu skalada "1=Kesinlikle Katılmıyorum, 2= Katılmıyorum, 3=Kararsızım, 4=Katılıyorum, 5=Kesinlikle Katılıyorum" değerleri yer almaktadır. Ergen Mutluluk Ölçeğinden elde edilebilecek en düşük puan 15, en yüksek puan ise 75'tir. Bu ölçekte yüksek puan alan bireylerin mutluluk düzeyinin daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır.

Araştırma Verilerinin Toplanması

Araştırmada kullanılan Dindarlık Ölçeği ve Ergen Mutluluk Ölçeğini geliştiren ve uyarlayan araştırmacılardan gerekli izinler alınmıştır. Bilgi formu ve ölçekleri uygulamak için 26.12.2022 tarihinde Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Etik Kurul'undan gerekli izinler alınmıştır. Araştırmamız 2022/497 protokol no ile etik olarak uygun bulunmuştur. Yine anket çalışmamızın uygulanması ile ilgili gerekli izinler 29.03.2023 tarihinde Bolu Valiliği İl Milli Eğitim Müdürlüğünden alınmıştır. Araştırmada kullanılan anket formu Google formlar üzerinden hazırlanmış olup katılımcılara çevrim içi olarak Nisan 2023 ile Haziran 2023 tarihleri arasında uygulanmıştır.

Verilerin Analizi

Anket çalışmasında elde edilen veriler SPSS programı ile analiz edilmiş ve değişkenler arasındaki korelasyonlar incelenmiştir. Katılımcıların demografik özellikleri incelenmiş olup sürekli verilere ilişkin ortalama, standart sapma, basıklık ve çarpıklık değerlerine bakılmıştır. Araştırmada kullanılan Dindarlık Ölçeği ve Ergen Mutluluk Ölçeğinin hem madde hem de alt boyutlar bazında ortalama değerleri incelenerek yorumlanmıştır. Bununla birlikte katılımcıların dindarlık düzeyleri ile mutluluk düzeyleri demografik değişkenlere bakılarak farklılık gösterip göstermediği incelenmiştir. Verilerin normal dağılım gösterdiği anlaşıldıktan sonra ortalamalar arasındaki farklılığın tespiti için yapılacak analizlerde parametrik teknikler tercih edilmiştir.

³⁵ Işık- Atalay, "Developing The Adolescent Happiness Scale", 673-696.

Bulgular ve Yorumlar

Demografik Değişkenlere İlişkin Bulgular

Araştırma kapsamında öncelikle katılımcıların demografik özellikleri incelenmiştir.

Araştırmaya Katılan Bireylerin Demografik Özellikleri

Ölçeklerin Demografik Değişkenlere Göre Farklılığının İncelenmesi

		N	%			N	%
Cinsiyet	Kadın	286	54,3	Dini grup içinde yer alma	Evet	210	39,8
	Erkek	241	45,7		Hayır	317	60,2
Aile Gelir Düzeyi	Ortanın altı	47	8,9	İnternet, sosyal medya ve televizyon aracılığıyla dini içerikli programları takip etme	Devamlı takip ediyorum	32	6,1
	Orta	348	66,0		Ara sıra takip ediyorum	289	54,8
	Ortanın üstü	132	25,0		Hiç takip etmiyorum	206	39,1
Yaşınız	14 yaş	75	14,2	Okul Türü	Meslek Lisesi	98	18,6
	15 yaş	188	35,7		İmam-Hatip Lisesi	83	15,7
	16 yaş	118	22,4		Anadolu Lisesi	151	28,7
	17 yaş	93	17,6		Fen Lisesi	126	23,9
	18 yaş	53	10,1		Sosyal Bilimler Lisesi	69	13,1
Anne Eğitim Düzeyi	İlkokul	188	35,7	Baba Eğitim Düzeyi	İlkokul	85	16,1
	Ortaokul	88	16,7		Ortaokul	88	16,7
	Lise	124	23,5		Lise	187	35,5
	Üniversite	99	18,8		Üniversite	116	22,0
	Lisansüstü	28	5,3		Lisansüstü	51	9,7
Anne-Baba Tutumu	Otoriter (Baskıcı) Tutum	84	15,9	Dindarlık Durumu	Dindar değilim	68	12,9
	Aşırı Koruyucu Tutum	90	17,1		Dine İlgisiz	38	7,2
	Demokratik Tutum	280	53,1		Biraz dindar	171	32,4
	Serbest (İlgisiz) Tutum	25	4,7		Dindar	221	41,9
	Tutarsız (Dengesiz) Tutum	48	9,1		Çok dindar	29	5,5
Toplam katılımcı sayısı=527							

Çalışmanın bu bölümünde, katılımcıların mutluluk düzeyi ile dindarlık düzeyi ve alt boyutlarının demografik özelliklerine göre farklılık gösterip göstermediği incelenmiştir. Ölçeklerin demografik değişkenlere göre farklılığını incelemek amacıyla verilerin normal dağıldığı tespit edildiği için "Bağımsız Örneklem t Testi" ve "ANOVA" parametrik teknikleri kullanılmıştır. İstatistiksel anlamlılık düzeyi 0.05 olarak alınmıştır.

Cinsiyet: Elde edilen sonuçlar incelendiğinde dindarlık ölçeğinin alt boyutlarından olan duygu ve bilgi boyutlarından elde edilen puanlar ($p<0,05$) cinsiyete göre anlamlı bir farklılık göstermiş; kadınların dindarlık eksenindeki duygu ve bilgi düzeylerinin erkeklerden yüksek olduğu görülmüştür. Bununla birlikte her ne kadar kadınların hem genel dindarlık düzeyi hem de kalan diğer alt boyutları erkeklerden yüksek çıkmış olsa da bu farklılık istatistiksel olarak anlamlı bulunmamıştır. Ayrıca ergenlerin mutluluk düzeyleri cinsiyet bakımından incelendiğinde erkeklerin mutluluk düzeylerinin kadınlardan yüksek olduğu ve bu farklılığı da anlamlı olduğu görülmüştür.

Yaş: Ergenlerin dindarlık ve mutluluk düzeyleri yaşa göre incelendiğinde genel dindarlık düzeyi ve alt boyutlarından inanç, ibadet, bilgi ve etki boyutları yaşa göre anlamlı farklılık göstermiştir. ($p<0,05$) Ortaya çıkan bu farklılığın hangi yaş grupları arasında olduğunu tespit etmek amacıyla post-hoc çoklu karşılaştırma testi (Tukey) yapılmış ve inanç boyutu bakımından 14 ve 17 yaşındaki bireylerin ortalamalarının 18 yaşındaki bireylerden yüksek çıktığı görülmüştür. Bununla birlikte ibadet boyutunda 17 yaşındaki bireylerin 16 yaşındaki bireylerden; bilgi boyutunda ise 14 ve 17 yaşındaki bireylerin 16 yaşındaki bireylerden daha yüksek ortalamaya sahip oldukları ortaya çıkmıştır. Son olarak ise etki boyutunda 14 ve 17 yaşındaki bireyler 18 yaşındakilerden ve 17 yaşındaki bireyler de 16 yaşındakilerden yüksek çıkmıştır.

Okul Türü: Ergenlerin genel dindarlık ve alt boyutları ile genel mutluluk düzeyleri gitmiş oldukları okulların türüne göre incelendiğinde tüm boyutlarda anlamlı farklılık olduğu söylenebilir. ($p<0,05$) Ortaya çıkan bu farklılığın hangi okul türleri arasında olduğunu tespit etmek amacıyla post-hoc çoklu karşılaştırma testi yapılmış ve tabloda belirtilmiştir. Genel dindarlık düzeyinin ve alt boyutlarının ortalama puanları imam-hatip lisesinde okuyan öğrencilerde en yüksek, sosyal bilimler lisesinde okuyan öğrencilerde ise en düşük seviyededir. Benzer durumun genel mutluluk düzeyinde de görüldüğü, imam-hatip öğrencilerinin mutluluk düzeylerinin en yüksek, sosyal bilimler öğrencilerinin ise en düşük olduğu ortaya çıkmıştır.

Aile Gelir Düzeyi: Araştırmaya katılan ergenlerin dindarlık ve mutluluk düzeyleri ailelerinin gelir düzeyine göre incelendiğinde dindarlık ölçeğinin alt boyutlarından olan inancın kişi açısından önemi boyutu dışındaki tüm alt boyutlarda ve genel dindarlık ve genel mutluluk düzeyleri açısından anlamlı

farklılıkların olduğu ortaya çıkmıştır. Ortaya çıkan bu farklılığın hangi aile gelir düzeyi arasında olduğunu tespit etmek için post-hoc çoklu karşılaştırma testi (Tukey) yapılmıştır. Elde edilen sonuçlara göre orta düzeyde gelire sahip ailelerin çocuklarının dindarlık seviyeleri ortanın üstünde gelire sahip olan ailelerinin çocuklarından yüksek çıkmıştır. Buna karşın ortanın üstü gelir seviyesine sahip ailelerin çocuklarının mutluluk düzeylerinin orta ve ortanın altı gelir seviyesine sahip ailelerin çocuklarından daha yüksek olduğu görülmüştür

Anne Eğitim Düzeyi: Ergenlerin annelerinin eğitim seviyelerine göre dindarlık ve mutluluk düzeyleri incelendiğinde genel dindarlık düzeyinin ve alt boyutlarının annelerin eğitim seviyesine göre anlamlı bir şekilde farklılaştığı görülmüştür. Ortaya çıkan bu farklılığı tespit etmek için post-hoc çoklu karşılaştırma testi (Tukey) yapılmıştır. Elde edilen sonuca göre annelerinin eğitim seviyesi düşük olan ergenlerin dindarlık seviyesi yüksek çıkmıştır. Anneleri ilkökul mezunu olan ergenlerin hem genel dindarlık hem de alt boyutlardan aldıkları ortalama puanlar annesi üniversite ve lisansüstü mezunu olan ergenlerden daha yüksek çıkmıştır. Bununla birlikte dindarlık düzeyinin tam tersine annesi lisansüstü mezunu olan ergenlerin mutluluk seviyesi en yüksek, annesi ilkökul mezunu olan ergenlerin mutluluk seviyesi en düşük çıkmasına rağmen bu farklılık istatistiksel olarak anlamlı bulunmamıştır.

Baba Eğitim Düzeyi: Ergenlerin babalarının eğitim seviyelerine göre dindarlık ve mutluluk düzeyleri incelendiğinde genel dindarlık düzeyinin ve alt boyutlarının babaların eğitim seviyesine göre anlamlı bir şekilde farklılaştığı görülmüştür. Ortaya çıkan bu farklılığı tespit etmek için post-hoc çoklu karşılaştırma testi (Tukey) yapılmıştır. Elde edilen sonuca göre babası ilkökul mezunu olan bireylerin hem genel dindarlık düzeyi hem de dindarlık alt boyutları puanları babasının eğitim seviyesi üniversite veya lisansüstü olan bireylerinkinden daha yüksek çıkmıştır. Annelerinkinde olduğu gibi babaların da eğitim seviyesi arttıkça çocukların dindarlık düzeyi azalmıştır. Ayrıca ergenlerin mutluluk düzeyleri babalarının eğitim düzeyine göre anlamlı bir farklılık göstermemiştir

Bireyin Dindarlık Düzeyine Göre: Ergenlerin dindarlık ve mutluluk düzeylerinin dindar olup olmama durumlarına göre farklılığı incelendiğinde genel mutluluk dışında genel dindarlık düzeyi ve alt boyutları bakımından anlamlı farklılık gösterdiği görülmüştür. Ortaya çıkan bu farklılığı tespit etmek için post-hoc çoklu karşılaştırma testi (Tukey) yapılmıştır. Beklendiği üzere kendini dindar ve çok dindar olarak tanımlayan bireylerin genel dindarlık ölçeğinden ve alt boyutlarından almış oldukları puanlar daha yüksek çıkmıştır. Benzer şekilde kendisini dindar ve çok dindar olarak tanımlayan

bireylerin genel mutluluk düzeyleri de en yüksek çıkmıştır ancak bu farklılık istatistiksel olarak anlamlı bulunmamıştır.

Ebeveyn Tutumuna Göre: Ergenlerin genel dindarlık ve alt boyutları ile genel mutluluk düzeyleri ailelerinin kendilerine karşı olan tutumlarına göre incelendiğinde anlamlı farklılaşma olduğu görülmüştür. Ortaya çıkan bu farklılığı tespit etmek için post-hoc çoklu karşılaştırma testi (Tukey) yapılmıştır. Ailesi aşırı koruyucu tutum sergileyen bireylerin hem dindarlık düzeyleri hem de mutluluk düzeyleri en yüksek seviyede çıkmıştır. Bununla birlikte ailesi otoriter tutum sergileyen bireylerin de dindarlık düzeyleri yüksek çıkmasına rağmen mutluluk düzeyleri en düşük çıkmıştır.

Dini Bir Gruba Mensubiyet Durumuna Göre: Araştırmaya katılan ergenlerin dindarlık ve mutluluk düzeylerinin herhangi bir dini grubun içinde yer alıp almamaları durumuna göre farklılığı incelendiğinde herhangi bir dini grubun içinde yer alan bireylerin dindarlık düzeylerinin daha yüksek olduğu görülmüştür. Bununla birlikte mutluluk düzeyinin herhangi bir dini grubun içinde yer alıp almamalarına göre anlamlı bir farklılık göstermediği ortaya çıkmıştır.

Dini Programları Takip Etme Durumuna Göre: Ergenlerin dindarlık düzeyleri dini programları takip edip etmeme durumuna göre anlamlı farklılık göstermiştir. Ortaya çıkan bu farklılığı tespit etmek için post-hoc çoklu karşılaştırma testi (Tukey) yapılmıştır. Elde edilen sonuçlara göre internet, sosyal medya, telefon, TV gibi platformlarda dini programları düzenli ya da ara sıra takip eden bireylerin dindarlık düzeyleri takip etmeyen bireylere göre daha yüksek çıkmıştır. Buna karşın ergenlerin mutluluk düzeyleri dini programları takip edip etmeme durumuna göre anlamlı bir farklılık göstermemiştir.

Ölçeklerin Birbirleri ile Olan İlişkilerinin İncelenmesi

Bu bölümde, ölçekler arasındaki ilişkileri değerlendirmek amacıyla verilerin normal dağıldığı göz önüne alınarak parametrik bir teknik olan "pearson korelasyon katsayısı" kullanılmıştır. Bu istatistiksel analizde, ilişkilerin anlamlılığını değerlendirmek için belirlenen istatistiksel anlamlılık düzeyi 0.05 olarak kabul edilmiştir.

Genel Mutluluk Düzeyi ile Genel Dindarlık Düzeyi ve Alt Boyutları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi

		İnancın kişi			İbadetDuyguBilgi			Genel	
		İnançaçısından			Önemi			Etki Dindarlık	
Genel Mutluluk Düzeyi	Pearson İlişki Katsayısı	,097	,187		,197	,106	,130	,211	,186
	p-değeri	,026	,000		,000	,015	,003	,000	,000

Ergenlerin genel mutluluk düzeyleri ile genel dindarlık ve alt boyutları arasında ilişki olup olmadığı incelendiğinde tüm değişkenler bakımından ($p<0,05$) pozitif yönde anlamlı bir ilişkinin olduğu söylenebilir. Genel mutluluk düzeyi ile genel dindarlık düzeyi arasındaki ilişki yaklaşık olarak %19 çıkmıştır. Bununla birlikte mutluluk ile en yüksek ilişki düzeyine sahip alt boyutun %21 ile etki boyutu; en düşük ilişkiye sahip boyutun ise yaklaşık %10 ile inanç boyutu olduğu görülmüştür.

Genel Dindarlık Düzeyinin Genel Mutluluk Düzeyi Üzerindeki Etkisinin İncelenmesi

	Beta Katsayısı	t	p(Sig.)	İlişki Katsayısı (R)	Düzeltilmiş R ²	F	ANOVA p-değeri (Sig.)
Sabit	2,527	12,907	,000				
Genel Dindarlık Düzeyi	,217	4,333	,000	0,186	0,033	18,777	0,000
Bağımlı Değişken: Genel Mutluluk Düzeyi							

Ergenlerin dindarlık düzeylerinin mutluluklarını nasıl etkilediğini incelemek amacıyla regresyon analizi yapılmıştır. Elde edilen değer ($p<0,05$) sonucu kurulan regresyon modelinin anlamlı olduğu söylenebilir. Bununla birlikte genel dindarlık düzeyinin de etkisi incelendiğinde elde edilen sonuç ($p<0,05$) dindarlığın mutluluğu pozitif yönde anlamlı bir şekilde etkilediğini göstermektedir. Ancak Düzeltilmiş R² değeri 0,033 çıktığı için kurulan regresyon modelinin problemi açıklama yüzdesinin düşük olduğu söylenebilir. Bununla birlikte ilişki katsayısı (R) 0,186 olarak elde edilmiştir. Bu değer iki değişken arasındaki ilişkinin yaklaşık %19 olduğunu ifade etmektedir. Elde edilen beta katsayısının 0,217 çıkmış olması dindarlıktaki bir birimlik artışın mutluluk düzeyinde yaklaşık %22 lik bir artışa yol açtığını ifade etmektedir. Dolayısıyla bir bireyin dindarlık düzeyi artarsa mutluluk seviyesinin de olumlu bir şekilde artacağı sonucuna varılmaktadır. Bu bağlamda imam-hatip lisesinde öğrenim gören ergenlerin dindarlık ve

mutluluk düzeylerine dair bulgularımız korelasyon ve regresyon bulgularımızı desteklemektedir.

Sonuç

Bu çalışmada, ergen bireylerde dindarlık ile mutluluk arasındaki ilişkinin incelenmesi amaçlanmıştır. Araştırma, ilişkisel tarama modeline uygun olarak yürütülmüş olup çalışma grubunu Bolu ilinde yaşayan 14–18 yaş aralığındaki 527 ergen oluşturmaktadır. Veriler, Kişisel Bilgi Formu, Dindarlık Ölçeği ve Ergen Mutluluk Ölçeği aracılığıyla çevrim içi ortamda toplanmıştır. Elde edilen veriler istatistiksel analiz programı kullanılarak analiz edilmiş; betimsel istatistikler, bağımsız örneklem t-testi, tek yönlü varyans analizi (ANOVA), Pearson korelasyon katsayısı ve regresyon analizi uygulanmıştır.

Bu bağlamda elde edilen verilerin analizinde ilk olarak katılımcıların ölçeklere vermiş oldukları cevaplar incelenmiştir. Araştırmada kullanılan dindarlık ölçeğine ilişkin tanımlayıcı istatistikler incelendiğinde katılımcıların dindarlık seviyelerinin yüksek olduğu görülmüştür. Bununla birlikte dindarlık ölçeğinin alt boyutları incelendiğinde ise en yüksek ortalamaya sahip boyutların “inanç” ve “bilgi” boyutları olduğu; en düşük ortalamaya sahip boyutun ise “inancın kişi açısından önemi” boyutu olduğu görülmüştür. Elde edilen bu sonuca göre ergenler dindarlık çerçevesinde yüksek bir inanç ve bilgi düzeyine sahipler ancak inancın kişi açısından önemini veya inancın bireye kattığı değerleri anlama konusunda ortalama düzeydedirler. Bununla birlikte araştırmada kullanılan ergen mutluluk ölçeğinden elde edilen ortalama puan incelenmiş ve ergenlerin mutluluk düzeylerinin orta düzeyde olduğu görülmüştür.

Bununla birlikte mutluluk ölçeği maddeleri arasından en yüksek ortalamaya sahip maddenin “Yapmaktan keyif aldığım etkinlikler var.” maddesi olduğu; bu maddeyi ise “Geçirdiğim her anın keyfini çıkarmaya çalışırım.” maddesinin takip ettiği görülmüştür. Elde edilen bu sonuç, ergenlerin genel mutluluk düzeyleri her ne kadar orta seviyede olsa da kendilerini mutlu edecek bir etkinliklerinin mutlaka olduğunu ve yaptıkları her işten keyif almayı bildiklerini göstermektedir. Bununla birlikte katılımcıların mutluluk ölçeği maddeleri arasından en düşük ortalamaya sahip maddenin “Hayatım tam da istediğim gibi gidiyor.” maddesi olduğu; sonrasında ise “Hayatımda her şey yolunda gidiyor.” maddeleri olduğu görülmüştür. Elde edilen bu sonuç, ergenlerin mutluluk düzeylerinin orta seviyelerde olmasının en büyük sebebinin zihinlerinde oluşan ve hedefledikleri hayatları yaşayamıyor olduklarını göstermektedir.

Ergenlerin dindarlık ve mutluluk düzeylerinin demografik değişkenlere göre farklılığı incelendiğinde, dindarlık ölçeğinin alt boyutlarından olan duygu ve bilgi boyutlarından elde edilen puanların cinsiyete göre anlamlı bir

farklılık gösterdiği; kadınların dindarlık eksenindeki duygu ve bilgi düzeylerinin erkeklerden yüksek olduğu görülmüştür. Bununla birlikte her ne kadar kadınların hem genel dindarlık düzeyi hem de kalan diğer alt boyutları erkeklerden yüksek çıkmış olsa da bu farklılık istatistiksel olarak anlamlı bulunmamıştır. Ayrıca ergenlerin mutluluk düzeyleri cinsiyet bakımından incelendiğinde erkeklerin mutluluk düzeylerinin kadınlardan yüksek olduğu ve bu farklılığın da anlamlı olduğu görülmüştür.

Ergenlerin dindarlık ve mutluluk düzeyleri yaşa göre incelendiğinde ise genel dindarlık düzeyi ve alt boyutlarından inanç, ibadet, bilgi ve etki boyutları yaşa göre anlamlı farklılık göstermiştir. Ortaya çıkan bu farklılığın kaynağı incelendiğinde ise inanç boyutu bakımından 14 ve 17 yaşındaki bireylerin ortalamalarının 18 yaşındaki bireylerden yüksek çıktığı görülmüştür. Bununla birlikte ibadet boyutunda 17 yaşındaki bireylerin 16 yaşındaki bireylerden; bilgi boyutunda ise 14 ve 17 yaşındaki bireylerin 16 yaşındaki bireylerden daha yüksek ortalamaya sahip oldukları ortaya çıkmıştır. Son olarak ise etki boyutunda 14 ve 17 yaşındaki bireyler 18 yaşındakilerden ve 17 yaşındaki bireyler de 16 yaşındakilerden yüksek çıkmıştır. Ayrıca ergenlerin mutluluk düzeyleri yaşa göre anlamlı bir farklılık göstermemiştir.

Ergenlerin genel dindarlık ve alt boyutları ile genel mutluluk düzeyleri gitmiş oldukları okulların türüne göre incelendiğinde genel dindarlık düzeyinin ve alt boyutlarının ortalama puanları imam-hatip lisesinde okuyan öğrencilerde en yüksek, sosyal bilimler lisesinde okuyan öğrencilerde ise en düşük seviyede çıkmıştır. Benzer durumun genel mutluluk düzeyinde de görüldüğü, imam-hatip öğrencilerinin mutluluk düzeylerinin en yüksek, sosyal bilimler öğrencilerinin ise en düşük olduğu görülmüştür.

Araştırmaya katılan ergenlerin dindarlık ve mutluluk düzeyleri ailelerinin gelir düzeyine göre incelendiğinde dindarlık ölçeğinin alt boyutlarından olan inancın kişi açısından önemi boyutu dışındaki tüm alt boyutlarda ve genel dindarlık ve genel mutluluk düzeyleri açısından anlamlı farklılıkların olduğu ortaya çıkmıştır. Elde edilen sonuçlara göre orta düzeyde gelire sahip ailelerin çocuklarının dindarlık seviyeleri ortanın üstünde gelire sahip olan ailelerinin çocuklarından yüksek çıkmıştır. Buna karşın ortanın üstü gelir seviyesine sahip ailelerin çocuklarının mutluluk düzeylerinin orta ve ortanın altı gelir seviyesine sahip ailelerin çocuklarından daha yüksek olduğu görülmüştür.

Ergenlerin annelerinin eğitim seviyelerine göre dindarlık ve mutluluk düzeyleri incelendiğinde ise genel dindarlık düzeyinin ve alt boyutlarının annelerin eğitim seviyesine göre anlamlı bir şekilde farklılaştığı görülmüştür. Annelerinin eğitim seviyesi düşük olan ergenlerin dindarlık seviyesi yüksek çıkmıştır. Anneleri ilkökul mezunu olan ergenlerin hem genel dindarlık hem de alt boyutlardan aldıkları ortalama puanlar annesi üniversite ve lisansüstü

mezunu olan ergenlerden daha yüksek çıkmıştır. Bununla birlikte dindarlık düzeyinin tam tersine annesi lisansüstü mezunu olan ergenlerin mutluluk seviyesi en yüksek, annesi ilkokul mezunu olan ergenlerin mutluluk seviyesi en düşük çıkmasına rağmen bu farklılık istatistiksel olarak anlamlı bulunmamıştır.

Babaların eğitim seviyesinin çocuklarının dindarlık ve mutluluk düzeyleri üzerinde etkisi olup olmadığı araştırıldığında ise annelerin eğitim seviyesine göre çıkan sonuca benzer bir sonuç çıkmıştır. Buna göre babası ilkokul mezunu olan bireylerin hem genel dindarlık düzeyi hem de dindarlık alt boyutları puanları babasının eğitim seviyesi üniversite veya lisansüstü olan bireylerinkinden daha yüksek çıkmıştır. Annelerinde olduğu gibi babaların da eğitim seviyesi arttıkça çocukların dindarlık düzeyi azalmıştır. Ayrıca ergenlerin mutluluk düzeyleri babalarının eğitim düzeyine göre anlamlı bir farklılık göstermemiştir.

Ergenlerin dindarlık ve mutluluk düzeylerinin dindar olup olmama durumlarına göre farklılığı incelendiğinde genel mutluluk dışında genel dindarlık düzeyi ve alt boyutları bakımından anlamlı farklılık gösterdiği görülmüştür. Beklendiği üzere kendini dindar ve çok dindar olarak tanımlayan bireylerin genel dindarlık ölçeğinden ve alt boyutlarından almış oldukları puanlar daha yüksek çıkmıştır. Benzer şekilde kendisini dindar ve çok dindar olarak tanımlayan bireylerin genel mutluluk düzeyleri de en yüksek çıkmıştır ancak bu farklılık istatistiksel olarak anlamlı bulunmamıştır.

Ergenlerin genel dindarlık ve alt boyutları ile genel mutluluk düzeyleri ailelerinin kendilerine karşı olan tutumlarına göre incelendiğinde ailesi aşırı koruyucu tutum sergileyen bireylerin hem dindarlık düzeyleri hem de mutluluk düzeyleri en yüksek seviyede çıkmıştır. Bununla birlikte ailesi otoriter tutum sergileyen bireylerin de dindarlık düzeyleri yüksek çıkmasına rağmen mutluluk düzeyleri en düşük çıkmıştır.

Araştırmaya katılan ergenlerin dindarlık ve mutluluk düzeylerinin herhangi bir dini grubun içinde yer alıp almamaları durumuna göre farklılığı incelendiğinde herhangi bir dini grubun içinde yer alan bireylerin dindarlık düzeylerinin daha yüksek olduğu görülmüştür. Bununla birlikte mutluluk düzeyinin herhangi bir dini grubun içinde yer alıp almamalarına göre anlamlı bir farklılık göstermediği ortaya çıkmıştır.

Ergenlerin dindarlık ve mutluluk düzeylerinin dini programları takip edip etmeme durumuna göre farklılığını incelemek amacıyla yapılan analiz sonucunda internet, sosyal medya, telefon, TV gibi platformlarda dini programları düzenli ya da ara sıra takip eden bireylerin dindarlık düzeyleri takip etmeyen bireylere göre daha yüksek çıkmıştır. Buna karşın ergenlerin mutluluk düzeyleri dini programları takip edip etmeme durumuna göre

anlamli bir farklılık göstermemiştir. Bu kısma kadar ergenlerin dindarlık ve mutluluk düzeylerinin demografik değişkenlere göre farklılık gösterip göstermemesi ile ilgili elde edilen bulguların sonuçlarından bahsedilmiştir. Bu sonuçların “H1: *Ergenlerin dindarlık düzeyleri ve alt boyutları demografik değişkenlere göre farklılık göstermektedir.*” ve “H2: *Ergenlerin mutluluk düzeyleri demografik değişkenlere göre farklılık göstermektedir.*” hipotezlerimizi desteklemiş olduğu tespit edilmiştir.

Ergenlerin genel mutluluk düzeyleri ile genel dindarlık ve alt boyutları arasında ilişki olup olmadığı incelendiğinde tüm değişkenler bakımından anlamli bir ilişkinin olduğu söylenebilir. Bu sonuç “H3: *Ergenlerin mutluluk düzeyleri ile dindarlık düzeyleri ve alt boyutları arasında anlamli bir ilişki vardır.*” hipotezimizi doğrulamaktadır. Genel mutluluk düzeyi ile genel dindarlık düzeyi arasındaki ilişki yaklaşık olarak %19 çıkmıştır. Bununla birlikte mutluluk ile en yüksek ilişki düzeyine sahip alt boyutun %21 ile etki boyutu; en düşük ilişkiye sahip boyutun ise yaklaşık %10 ile inanç boyutu olduğu görülmüştür.

Ergenlerin dindarlık düzeylerinin mutluluklarını nasıl etkilediğini incelemek amacıyla yapılan regresyon analizi sonucunda dindarlığın mutluluğu anlamli bir şekilde etkilediği görülmüştür. Bu sonuç “H4: *Ergenlerin dindarlık düzeyleri mutluluk düzeylerini olumlu yönde etkilemektedir.*” hipotezimizi doğrulamaktadır.

Sonuç olarak araştırma bulgularına göre ergenlerin genel dindarlık düzeyleri ile mutluluk düzeyleri arasında pozitif yönde ve anlamli bir ilişki bulunmaktadır. Dindarlığın alt boyutları incelendiğinde, mutluluk ile en yüksek ilişkiyi dindarlığın etki boyutunun gösterdiği tespit edilmiştir. Regresyon analizi sonuçları, dindarlık düzeyinin mutluluk üzerinde anlamli ve olumlu bir yordayıcı olduğunu ortaya koymakla birlikte, açıklanan varyans oranının sınırlı olduğunu göstermektedir. Ayrıca dindarlık ve mutluluk düzeylerinin cinsiyet, yaş, okul türü, aile gelir düzeyi, ebeveyn eğitim düzeyi ve ebeveyn tutumu gibi demografik değişkenlere göre kısmen farklılaştığı belirlenmiştir.

Bu bağlamda, ergenlerde dindarlık düzeyindeki artışın mutluluk düzeyini olumlu yönde etkilediği; ancak mutluluğun çok boyutlu bir yapı olması nedeniyle bu ilişkinin farklı bireysel ve çevresel faktörlerle birlikte değerlendirilmesi gerektiği görülmüştür. Araştırmanın bulgularının, ergenlerin ruhsal iyi oluşunu desteklemeye yönelik eğitimsel ve psikososyal müdahalelere katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

- Akalın, Şükrü Haluk, Recep Toparlı, Mustafa Argunşah, vd. “Din”. İçinde *Türkçe Sözlük*, 11. bs. Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011.
- Akay, Hasan. “Saadet”. İçinde *İslami Terimler Sözlüğü*. İslam Bilgi Merkezi Yayınları, 1991.
- Apaydın, Halil. “Ruh Sağlığı-Din İlişkisi Araştırmalarına Bir Bakış”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10, sy 2 (2010): 2.
- Arvas, Fatma Balcı. *Psikoloji Din ve Mutluluk Psikolojik ve Öznel İyi Olma Hali ile Dini İnançlar Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme*. Emin Yayınları, 2016.
- Aydemir, Rüveyda Efdal. “Dindarlık ve Mutluluk İlişkisi (İlk Yetişkinlik Dönemi)”. Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- Ayten, Ali, ed. *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Teori ve Uygulama Alanları*. Dem Yayınları, 2017.
- Balcı Arvas, Fatma. “Psikolojide ve İslam Düşünce Geleneğinde Mutluluk Kavramı: Karşılaştırmalı Bir Çalışma”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6, sy 4 (2017): 4.
- Balcı, Fatma. “Psikolojik ve Öznel İyi Olma Hali ile Dini İnançlar Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme”. Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.
- Beyaz, Rafet, ve Behçet Kaldık. “Üniversite Gençliğinde Dindarlık Ve Mutluluk İlişkisi: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Örneği”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11, sy 60 (2018): 622-32.
- Bülbül, Şahamet, ve Selay Giray. “Sosyodemografik Özellikler ile Mutluluk Algısı Arasındaki İlişki Yapısının Analizi”. *Ege Akademik Bakış* 11, sy Özel (2011): Özel.
- Dağcı, Abdullah. “Pozitif Psikoloji Bağlamında Umudun Dindarlıkla İlişkisi”. Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Dalfidan, Büşra. “Tanrı Tasavvuru ve Mutluluk İlişkisi”. Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. 3. bs. İnsan Yayınları, 2000.
- Gürses, İbrahim, ve Esra İrk. “İnternet Kullanımı ve Ergenlerin Dini Gelişimleri Üzerine Bir Araştırma”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27, sy 1 (2018): 1.
- Horozcu, Ümit. “Tecrübî Araştırmalar Işığında Dindarlık ve Maneviyat ile Ruhsal ve Bedensel Sağlık Arasındaki İlişki”. *Milel ve Nihal* 7, sy 1 (2010): 1.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. 10. bs. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Hökelekli, Hayati. *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi*. Dem Yayınları, 2006.
- Işık, Şerife, ve Nazife Üzbe Atalay. “Developing The Adolescent Happiness Scale: Validity and Reliability Study”. *Pegem Journal of Education and Instruction* 9, sy 3 (2019): 673-96. <https://doi.org/10.14527/pegegog.2019.022>.
- Karaca, Faruk. *Din Psikolojisi*. İlaveli 3. Baskı. Kişisel Yayınlar, 2017.

- Karacoşkun, Mustafa Doğan, ed. *Din Psikolojisi*. 5. bs. Grafiker Yayınları, 2019.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. “Kur’an’a Göre İnkâr ve Bunalım İnkârcılığın Ruh Sağlığına Olumsuz Etkileri”. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, sy 1 (2010): 1.
- Kayıklık, Hasan. “Bireysel Dindarlığın Boyutları ve İnanç Davranış Etkileşimi”. *İslami Araştırmalar Dergisi* 19, sy 3 (2006): 491-99.
- Koç, Mustafa. “Gelişim Psikolojisi Açısından Ergenlik Dönemi ve Genel Özellikleri”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1, sy 17 (2004): 17.
- Köylü, Mustafa. “Ruh ve Beden Sağlığı Üzerine Yapılan Araştırmaların Bir Değerlendirmesi”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 28 (2010): 28. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Kula, Mustafa Naci. “Kimlik ve Din: Ergenler Üzerine Bir Araştırma”. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, Sosyal bilimler Enstitüsü, 1993.
- Kurnaz, Mahmut. “İlk Yetişkinlerde Dini Yönelim-Mutluluk İlişkisi”. Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi. *Kişilik ve Din*. Dem Yayınları, 2004.
- Solmaz, Bünyamin ve Adem Şahin. “Ergenlerde Dindarlık ve Sosyal Benlik”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 12, sy 2 (2012): 2. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3344354>.
- Yeğin, Hüseyin İbrahim. *Üniversite Gençliğinde Vefa Duygusu*. Rağbet Yayınları, 2015.
- Yıldız, Hasan. “Kur’an’da Mutluluk”. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997.
- Yıldız, Murat. “Dini Hayat ile Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma”. Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998.

Bölüm 6

MOLLA HASAN FEHMİ EFENDİ VE MAHTÛT TECVÎT RİSALESİ ÜZERİNDE BİR İNCELEME

Mehmet Nafih Baydarman¹

¹ Dr. Mehmet Nafih Baydarman, Siirt Üniversitesi Temel İslam Bilimleri. ORCID: 0000-0002-3452-6612

GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerîm'in lafzını koruyarak doğru, güzel ve anlamına uygun biçimde okunması, İslâm ilimleri içinde özel bir konuma sahip olan **tecvît ilmi** sayesinde mümkün olmuştur. Tecvît, sadece harflerin mahreç ve sıfatlarına dikkat edilerek okunmasını değil, aynı zamanda Kur'an'ın ilahî üslubuna uygun bir ses ve makam düzeniyle tilavet edilmesini de kapsar. Bu yönüyle tecvît, Kur'an'ın anlamını derinleştiren, okuyucu ile ilahî kelâm arasındaki bağı güçlendiren bir disiplindir.

Kur'an'ın nüzûlünden itibaren sahabe ve tâbiîn tarafından fiilen uygulanmış olan bu ilim, zamanla birikmiş rivayet ve uygulamaların yazılı hâle getirilmesiyle sistematik bir yapıya kavuşmuş, **müstakil bir ilim dalı** olarak gelişmiştir. Günümüzde de tecvît, Kur'an eğitiminde vazgeçilmez bir temel oluşturmakta, tilavetin hem estetik hem de manevî boyutunu koruma görevi üstlenmektedir.

Tecvît kelimesi, “**tef’îl**” vezninden türemiş olup “ج و د” harflerinden meydana gelen bir mastardır. Lügatte “bir şeyi güzel, sağlam ve mükemmel bir şekilde yapmak, onu süslemek” anlamlarını taşır. Bu yönüyle tecvît, sadece dilsel bir güzelleştirme değil, aynı zamanda doğru telaffuz ve ölçülü seslendirme anlamlarını da içermektedir. (İbn Manzûr, 1119, s. 720)

İslâmî literatürde tecvît ilmi, tarih boyunca farklı âlimler tarafından benzer şekilde tanımlanmıştır. Bu tanımlar arasında küçük nüanslar bulunsa da hepsi, Kur'ân harflerinin doğru çıkarılışı ve niteliklerinin korunması üzerinde birleşir. Nitekim **İbnü'l-Cezerî**, meşhur eseri *Mukaddimetü'l-Cezeriyye*'de tecvîdi şu şekilde tarif etmiştir: “وَهُوَ إعطاء الحُرُوفِ حَقَّهَا وَمُسْتَحَقَّهَا” (Tecvît, harflerin her birine ait hakkı ve sıfatı yönünden layık olduğu niteliği vermektir.) (İbnü'l-Cezerî, 1986, s. 59) Benzer şekilde klasik tanımlardan biri de şu şekildedir: “التَّجْوِيدُ يَبْحَثُ فِيهِ عَنْ مَخَارِجِ الْحُرُوفِ وَصِفَاتِهَا” (Tecvît, harflerin mahreçleri ve sıfatlarını konu edinen bir ilimdir.) (Çetin, 2019, s. 77)

Tecvît ilmi, Kur'ân-ı Kerîm'in lafzî yapısını koruyarak onun en doğru, en fasih ve en etkili biçimde okunmasını amaçlayan bir ilm-i tilâvettir. Yapılan tanımlara göre tecvît, genel anlamda Kur'an'ın harflerini ve kelimelerini konu edinir. (ed-Dânî, 2000, s. 68) Bu ilim, harflerin mahreç ve sıfatlarını tespit eder; ayrıca idgâm, med, kalkale, vakıf ve ibtidâ gibi doğru telaffuz ve okuma kurallarını inceleyerek Kur'an tilavetinin hem mana hem de ses estetiği bakımından mükemmel bir biçimde icra edilmesini sağlar.

Tecvît ilmine dair yapılan tanımlar ve bu alanda telif edilen eserlerin muhtevası incelendiğinde, ilmin merkezinde **harflerin mahreçleri (çıktıkları yerler) ve sıfatlarının (niteliklerinin)** yer aldığı görülmektedir. Bu çerçevede

tecvît ilminin temel gayesi, **Kur'ân harflerinin telaffuzunda meydana gelebilecek lahni (okuma hatası) önlemek**, harflerin doğru ve güzel bir biçimde seslendirilmesini temin etmek suretiyle **tilavetin uhrevî değerini artırmak** ve okuyucuyu **Rızâ-yı İlâhî'ye ulaştırmaktır**.(Önder, 2020, s. 35)

Tecvît, bu yönüyle **kırâat ilminin asli unsurlarından biri** olarak, Hz. Peygamber'in okuyuş tarzına uygun bir telaffuzun korunmasını hedefler. İlmînin amacı, Kur'ân kelimelerinin **lafzî yapısında tahrif ve değişikliğe yol açmaksızın**, nâzil olduğu biçimiyle muhafazasını sağlamaktır. Böylelikle tecvît, hem **Kur'ân'ın metinsel bütünlüğünü** koruma hem de **tilavetin estetik ve ruhani boyutunu** yaşatma işlevi görür. (Önder, 2020, s. 36)

Vahyin inzalinden itibaren kesintisiz biçimde aktarılan bu ilim dalı, **Kur'ân'ın sahih telaffuzunu muhafaza** etme misyonunu üstlenmiş; aynı zamanda **Arapça'nın fonetik yapısının korunmasına** da büyük katkı sağlamıştır. Bu yönüyle tecvît, sadece bir okuma disiplini değil, **ilâhî kelâmın ses ve anlam bütünlüğünü koruyan ilmî bir miras** niteliği taşımaktadır.(Ayyıldız, 2021, s. 70)

Kur'ân'ın öğretimi ve okunması, Hz. Peygamber döneminden itibaren günümüze kadar kesintisiz biçimde devam eden köklü bir geleneğe sahiptir. İlk dönemlerde bu eğitim faaliyetleri genellikle **sözlü (şifâhî)** olarak yürütülmüş, zamanla **kıraat** ve **tecvît** ilimlerinin gelişmesiyle birlikte **tedvîn (yazıya geçirilme)** ve **telif (eser oluşturma)** sürecine dönüşmüştür. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tilavetiyle şekillenen bu ilim, sahabe ve tâbiîn vasıtasıyla sonraki nesillere aktarılmış, özellikle Kur'ân'ın farklı coğrafyalarda okunmasıyla birlikte birçok İslam beldesinde eserler telif edilmiştir. Bu alandaki ilk sistematik eserlerden biri, **Ebû Müzâhim Mûsâ b. Ubeydullah el-Hâkânî'nin** (ö. 325/937) *Kasîdetü'l-Hâkânîyye*'sidir.(Muhammed Mekkî, 1996, s. 22) Ardından **Mekkî b. Ebî Tâlib** (ö. 437/1045) ve **Ebû Amr ed-Dânî** (ö. 444/1053) gibi âlimler tarafından geliştirilen bu gelenek, **İbnü'l-Cezerî** (ö. 833/1429) ile ilmî olgunluk dönemine ulaşmış ve sonraki yüzyıllarda birçok değerli eserin kaleme alınmasıyla zenginleşmiştir.(Koyuncu, 2020, s. 802)

Osmanlı döneminde Kur'an eğitimi büyük bir titizlikle sürdürülmüş, bu alanda ilmî faaliyetler kurumsal bir yapıya kavuşmuştur. Hem manzum hem de mensur biçimde kaleme alınan çok sayıda Türkçe ve Arapça eser, tecvît ilminin sistematik biçimde öğretilmesine zemin hazırlamıştır. Bu dönemde Kur'an eğitimini oluşturan **yüzünden okuma, ezberleme, talim ve tashîh-i hurûf**, ayrıca **kıraat-ı seb'â** ve **kıraat-ı aşere** gibi alanlarda önemli gelişmeler kaydedilmiş; bu konuları ele alan pek çok **tecvît eseri** telif edilmiştir.

Bu ilmî zincirin son dönem halkalarından biri de **Osmanlı Devleti'nin son döneminde yaşamış olan Siirtli Molla Hasan Fehmi Efendi'nin** (ö.1899) Arapça olarak kaleme almış olduğu on üç sayfalık **el yazması tecvît risâledir**. Ancak mevcut literatür incelendiğinde, **bu el yazması risale hakkında** müstakil bir incelemenin yapılmadığı görülmüştür. Bu çalışma, söz konusu risâleyi hem **içerik hem de metot** bakımından değerlendirmek, benzer dönem eserleriyle **karşılaştırmalı bir analiz** sunmak ve literatürdeki yerini ortaya koymak amacıyla hazırlanmıştır. Çalışmada önce **Molla Hasan Fehmi Efendi'nin hayatı ve ilmî şahsiyeti** ele alınacak, ardından **tecvît** risâlesi incelenecektir.

Molla Hasan Fehmî Efendi

1825'de Siirt'te doğmuş olan(Öncü, 2019, s. 55) Molla Hasan Fehmî Efendi, Siirt'in köklü ilim ailesinden gelmektedir. Babası **Molla Mustafa Efendi**, büyük âlim **Molla Halil es-Siirdî'nin torunu** olup, kendisi de bu ilmî silsilenin önemli halkalarından biridir. Hasan Fehmî, eğitimini kardeşi ve dönemin Siirt müftüsü olan **Molla Hüseyin Efendi'nin** yanında tamamlamış ve ondan **icazet** almıştır. Ardından uzun yıllar **Sâlihiyye Medresesi'nde müderrislik** yaparak, pek çok öğrenciye icazet vermiştir. Kırk yılı aşan müderrislik hayatı boyunca, **aklî ve naklî ilimlerde derin bir vukûfiyet** kazanmış; ayrıca **fünûn ve san'atlar** alanında da geniş bir birikim elde etmiştir. (Atalay, 1946, s. 117)

19 Safer 1316 (1898) tarihli mahkeme sicil kaydında geçen “**Sîird ulemâ-yı benâmından Sâlihiyye Medresesi Müderrisi Faziletlû Hoca Hasan Efendi'nin savb-ı vâlâsına**” ibaresi, söz konusu dönemde **Sâlihiyye Medresesi müderrisliğini yürüten şahsın Molla Hasan Fehmî Efendi** olduğunu açık biçimde göstermektedir. Aynı şekilde, dönemin çeşitli **vilayet salnâmelerinde** de Molla Hasan Fehmî'nin müderris olarak ismine rastlanmaktadır. Bu kayıtlar, onun XIX. yüzyılın son çeyreğinde Siirt'in ilmî çevrelerinde etkin bir konuma sahip olduğunu teyit etmektedir.(Akay, 2023, s. 39)

Molla Hasan Fehmî, ilmî görevlerinin yanı sıra **yaklaşık üç yıl mahkeme azalığı** da yapmış; ancak bu süreçte dahi **talebe okutma faaliyetlerini aksatmamıştır**. Arapça, Türkçe ve Farsça dillerinde kaleme aldığı **manzumeler**, edebî nitelikleriyle bir **divan** hacmini teşkil etmektedir. Onun bilinen müstakil eseri, **tecvît ilmine dair kaleme aldığı küçük hacimli bir risâledir**. Bu eser, hem öğretim faaliyetlerinde kullandığı pratik bir kaynak olarak hem de dönemin medrese geleneğini yansıtan bir örnek olarak önem taşımaktadır.(Akay, 2020a, s. 53)

Soy ilişkileri bakımından, Molla Hasan Fehmî Efendi; **Molla Halil es-Siirdî'nin torunu, Molla Mustafa Efendi'nin oğlu** ve aynı zamanda

dönemin tanınmış sûfilerinden **Şeyh Muhammed el-Hazîn'in damadıdır.**(Aydın & Bulut, 2016, s. 331; Baydarman, 2025, s. 46) Hem ilmî hem tasavvufî çevrelerle güçlü bağlara sahip olan Molla Hasan Fehmî Efendi, yaşadığı dönemde Siirt'in ilim ve irfan hayatına önemli katkılar sunmuş; **1899 yılında** bu şehirde **dâr-ı bekâya irtihal etmiştir.**(Öncü, 2019, s. 55)

Yetiştirdiği Talebeler:

Molla Hasan Fehmî Efendi, uzun müderrislik hayatı boyunca pek çok kıymetli talebe yetiştirmiştir. Bu talebelerden bir kısmı daha sonra Siirt ve çevresinde müftülük, müderrislik ve imamlik gibi önemli görevler üstlenmiştir. Bilinen öğrencilerinden bazıları şunlardır:

1. Molla Muhammed Emîn (kardeşi)
2. Molla Mahmud (kardeşi)
3. Molla Hamîd (kardeşi, Siirt müftülüğü yapmıştır)
4. Molla Yûsuf Ziyâeddîn (kardeşi Molla Hüseyin Efendi'nin oğlu)
5. Ulu Cami müderrisi Yûsuf Hayâlî (Atalay)
6. Şeyh Halef Camii imamı Şeyh Mahmûd Cemâleddîn el-Hamzevî
7. Şeyh Muhyiddîn el-Fersafî (Şeyh Muhammed el-Hazîn'in oğlu)
8. Molla Muhammed Sıddîk el-Arvâsî
9. Halenzeli Molla İsmâil el-Bedevî
10. İspayirtli Molla Muhammed
11. Hizanlı Molla İsmâil
12. Civanikalı (Gökçebağlı) Molla İbrâhîm
13. Tillolu Molla Süleyman
14. Tillolu Molla Derviş

Bu isimler, Molla Hasan Fehmî'nin ilmî tesirinin yalnızca Siirt ile sınırlı kalmadığını, bölgesel düzeyde geniş bir çevreye yayıldığını göstermektedir. Onun şahsiyeti, ilmî derinliği ve eğitim faaliyetleri, **XIX. yüzyıl sonu**

Osmanlı medrese geleneğinin Siirt'teki güçlü temsilcilerinden biri olarak anılmasını sağlamıştır.(Akay, 2020a, s. 53)

Molla Hasan Fehmî Efendi'ye ait olduğu tespit edilen tek müstakil eser, **tecvîl ilmine dair kaleme alınmış küçük hacimli bir risâledir**. Söz konusu risâle hem içerik hem de üslup bakımından dönemin medrese geleneğini yansıtan öğretici bir metin niteliği taşımaktadır. Eserin günümüze ulaşan nüshası, **müellifin kardeşi Molla Hâmid Efendi tarafından istinsah edilmiştir**.(Akay, 2023, s. 39)

Molla Hâmid bin Mustafa bin Molla Halil es-Siirdî (Durceylan)

Molla Hâmid Efendi, **1275/1859 yılında Siirt'te doğmuş, 1350/1932 yılında** yine doğduğu şehirde **vefat etmiştir**. Siirt'in köklü bir ilim ailesinden gelen Molla Hâmid Efendi, küçük yaşlardan itibaren **medrese eğitimi** almış, başta Ağabeyi **Molla Hasan Fehmî Efendi** olmak üzere dönemin önde gelen âlimlerinden dersler okumuş ve **icazet (ilim yetkinlik belgesi)** almıştır. Uzun yıllar boyunca **Sâlihîyye, Fahrîyye ve Rahîmiyye Medreseleri'nde** görev yapan Molla Hâmid Efendi, yaklaşık **kırk beş yıl** süren müderrislik hayatı boyunca yüzlerce talebe yetiştirmiştir. **Tevhîd-i Tedrîsât Kanunu'nun** (1924) yürürlüğe girmesinin ardından medreselerdeki müderrislik unvanı resmî olarak kaldırılmış, bunun üzerine kendisi **Siirt merkez vaizliği** görevine getirilmiştir. Üç yıl kadar bu görevi yürüttükten sonra yaklaşık **on beş yıl** boyunca **Seyyad Mescidi imamlığı** yapmıştır.(Atalay, 1946, s. 120)

Molla Hâmid Efendi, **aklî (mantık, matematik, felsefe) ve naklî (Kur'an, hadis, fıkıh)** ilimlerde derin bilgi sahibi bir âlimdi. Özellikle **fıkıh, tefsir, hadis ve kelâm** alanlarında ileri derecede uzmanlaşmış; güçlü hafızası, derin ilmî kavrayışı ve etkileyici ifade gücüyle öğrencileri üzerinde büyük etki bırakmıştır. Hem **nazım (şiir)** hem **nesir (düz yazı)** alanındaki yeteneğiyle de tanınmış, edebî bir üsluba sahipti.

Yetiştirdiği çok sayıda öğrenci arasında en tanınan isimler şunlardır:

1. **Fersaflı Şeyh Şerafettin Efendi**
2. **Molla Abdülhakim** (kardeşi Molla Hasan Fehmî'nin oğlu)
3. **Molla Tayyip Durceylan** (oğlu)
4. **Cevat Durceylan** (oğlu, Siirt müftüsü)

Molla Hâmid Efendi'nin çocuklarından **Molla Tayyip, Molla Cevat ve Molla Abdurrahkîb** de ilim yolunu sürdürmüşlerdir. Molla Cevat, **Siirt ve**

Kocaeli müftülüklerinde bulunmuş; Molla Abdurrahkîb ise hem ilmiyle hem de **hattatlığıyla (güzel yazı sanatı)** tanınmıştır.

Eserleri:

1. *el-Hediyyetü'l-Hâmidîyye*
2. *Hallu'l-Me'âkîd ta'likat*

Bunların dışında Molla Hâmid Efendi'nin **Arapça methiyeleri, tarihî manzumeleri, gazelleri ve takriz (övgü yazıları)** da bulunmaktadır.

Molla Hâmid Efendi hem **Osmanlı'nın son dönemi** hem de **Cumhuriyet'in ilk yıllarına** şahitlik etmiş, iki dönemin ilmî atmosferini bir arada yaşamış bir Siirt âlimidir. Uzun müderrislik hayatı boyunca ilmî birikimini aktarmış, aynı zamanda medrese geleneğinin **modernleşme sürecine geçişinde köprü rolü** üstlenmiştir. Onun şahsiyeti, **ilim, edep ve hizmet anlayışının** müstesna bir örneğini temsil etmektedir. (Akay, 2020a, ss. 79-83, 2020b; Atalay, 1946, s. 120)

Molla Hamid'in İstinsah Ettiği Molla Hasan Fehmi Efendi'ye Ait Tecvîd Risalesi

Eser toplamda 13 sayfadır. Sayfalar çift sütunlu düzende hazırlanmıştır. Her sütun çerçeve içerisine alınmıştır. Her sayfa iki sütun hâlinde düzenlenmiş, başlıklar “باب” (bâb) kelimesiyle ayrılmıştır.

Her sayfada ortalama 10–11 satır bulunur. Tamamı **Arap harfleriyle, nesih hattıyla** kaleme alınmıştır. Satır araları muntazam, yazı karakteri okunaklı ve öğretici bir düzendedir.

Metin boyunca siyah mürekkep kullanılmış, başlıklar koyu veya kalınlaştırılmış biçimde yazılmıştır. Kâğıt kalın ve hafif dokulu el yapımı kâğıttır. Sayfalar arasında ton farklılıkları görülür. Eser, harekeli olarak yazılmış olup bu durum onun öğretim amacıyla kaleme alındığını gösterir.

Satır araları muntazam, yazı karakteri okunaklı ve öğretici bir düzendedir. Eserin ilk sayfasının üst kısmında şu başlık yer almaktadır:

هذه رسالة في التجويد

“Bu, tecvîd ilmi hakkında bir risaledir.”

Bu ifade, risalenin ilim türünü açıkça belirtmekte ve klasik öğretim metinlerinin adlandırma geleneğine uygun bir şekilde yazılmıştır. Başlığın

hemen ardından yazar, İslâmî ilimlerde gelenek hâline gelmiş olan **besmele, hamdele ve salve** bölümüyle esere şöyle giriş yapmaktadır:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أَمَّا بَعْدُ، حَمْدُ اللَّهِ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى أَشْرَفِ رُسُلِ اللَّهِ وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ، وَمَنْ وَلَاهُ.

“Allah’a hamd, O’nun elçilerinin en şerefli olan (Hz. Muhammed’e), ailesine, ashabına ve onun yolundan gidenlere salât ve selâmdan sonra...”

Bu giriş, metnin hem ilmî hem edebî bir usulle kaleme alındığını göstermektedir.

Eser, bu mukaddimeden sonra doğrudan **tecvîl ilminin temel konularından biri olan “med harfleri”** (حروف المدّ) konusuna geçer. Müellif, klasik tertibe uygun biçimde “فَاعْلَمْ أَنَّ حُرُوفَ الْمَدِّ” (Bilmiş ol ki med harfleri...) ifadesiyle dersine başlamaktadır.

Eserin sonunda yer alan şu ifadeler ise metnin tamamlayıcı dua ve kapanış kısmını oluşturur:

وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالصَّوَابِ وَإِلَيْهِ الرُّجُوعُ وَالْمَأْبُ

وَالْحَمْدُ لِلَّهِ مُنْزِلِ الْكِتَابِ وَمُلْهِمِ الصَّوَابِ، وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ خَيْرِ الْأَصْحَابِ وَالْأَتْبَاعِ.

“Her şeyin doğrusunu en iyi Allah bilir. Dönüş ve varış ancak O’nadır. Kitabı indiren ve doğruluğu ilham eden Allah’a hamdolsun. Efendimiz Muhammed’e, onun ailesine ve ashabına –ashabın ve tâbiînin en hayırlılarına– Allah’ın salât ve selâmı olsun.” Sözlerini Tamamlamaktadır.

Bu pasaj, klasik İslâmî metinlerde sıkça rastlanan tevazu ve teslimiyet üslubunu yansıtır. Müellif, “Her şeyin doğrusunu en iyi Allah bilir, dönüş ve varış ancak O’nadır” diyerek hem ilimde nihai bilginin Allah’a ait olduğunu vurgulamakta, hem de insanî yanılabilirliği gösteren bir ilmî edep sergilemektedir.

Son olarak ise risalenin kim tarafından yazıldığını ve tarihini şöyle belirtmektedir.

تَمَّ الرِّسَالَةُ عَلَى يَدِ الْحَقِيرِ الْفَقِيرِ حَامِدٍ لِأَجْلِ الْمَلَا مُحَمَّدٍ ابْنِ الْمَلَا مُوسَى فِي يَوْمِ الْإِثْنَيْنِ سَنَةِ 1312 شَمْسِيَّةً مِنْ هَجْرَةِ النَّبَوِيَّةِ عَلَى صَاحِبِهَا أَفْضَلَ الصَّلَاةِ وَاكْمَلَ التَّحِيَّةِ .

“Bu risale, hakir ve fakir Hâmid tarafından, Molla Musa oğlu Molla Mahmud için, Hicret-i Nebiyye’nin (Allah’ın en üstün salât ve en kâmil selâmı onun üzerine olsun) 1312 Şemsi yılı pazartesi günü tamamlanmıştır.”

Bu ifade, klasik yazma eserlerde görülen “ketebe” veya “temmet” ibarelerinden biridir ve eserin tamamlandığı tarihi, müellifi veya müstensihinin adı ile tevazu içeren bir dua formunu içerir. “الحقير الفقير” (fakir ve değersiz kul) nitelemesi, yazarın Allah karşısındaki tevazuunu ve kulluk bilincini vurgular. İstinsah tarihi, eserin Osmanlı’nın son dönem ilim geleneği içinde telif edildiğini göstermektedir. Bu tür kayıtlar hem eserin orijinallliğini hem de telif zincirini belgeleyen paleografik unsurlar olarak değerlidir.

Metin tamamen Arapça olup sade bir dil kullanılmıştır. Cümle yapıları kısa ve doğrudandır. Eser, talebelere yönelik bir eğitim metni özelliği taşır. Her bölüm başlığı Arapça, açıklamaları özlüdür. Üslup bakımından birçok tecvîd kitabına benzerlik gösterir.

Risale, tecvîd ilminin temel konularını ele almaktadır. Müellif, her konuyu kısa bir açıklama ve örneklerle anlatır. Eserde yer alan bölümler şunlardır:

1. باب المد الطبيعي
2. باب المد متصل
3. باب المد منفصل
4. باب المد اللازم
5. باب المد العارض
6. باب المد لين
7. باب النون الساكنة والتنوين
8. باب الإخفاء
9. باب الاظهار
10. باب الإقلاب
11. باب الإدغام مع الغنة
12. باب الإدغام بلا غنة
13. باب إدغام المثليين
14. باب إدغام المتجانسين

15. باب إدغام المتقاربين

16. باب إدغام الشمسيه

17. باب الإظهار القمري

18. باب القلقلة

19. باب حكم الراء

20. باب لفظة الله

21. باب الضمير

22. باب السكته

Eserin İçerik Analizi

Molla Hasan Fehmi Efendi'nin "رسالة في التجويد" adlı risalesi, klasik tecvît metinlerinin tertibine uygun olarak düzenlenmiş bir öğretim kitabı hüviyetindedir. Eser, kısa ve özlü başlıklar (باب) altında temel tecvît konularını sıralı biçimde işler ve örnek ayetler ve kural açıklamalarıyla desteklenir.

İlk sayfadan itibaren müellif, tecvît ilmine dair temel meseleleri sistematik biçimde ele almaktadır.

Eserin ilk bölümlerinde, med harfleri olan "elif", "vav" ve "ya" harflerinin durumu; bu harflerin harekesiz (sâkin) ve harekeli (muharreke) olmalarına göre uzatma (med) ve duraklama (vakf) kuralları çerçevesinde ele alınmıştır. Üç med harfini temsilen "أوتينا" (ûtînâ) kelimesi örnek olarak verilmiş ve bu kelime üzerinden med uygulaması gösterilmiştir. Devamında ise sebî meddin iki temel unsura dayandığı, bunların hemze ve sükûn olduğu açıkça ifade edilmiştir.

"باب المد الطبيعي" (Medd-i Tabîi) başlığı altında yer alan bölümde, med harflerinin mahiyeti, med sebebi ve med miktarı gibi temel kurallar veciz bir dille özetlenmiştir. Müellif, طه , ابداء , توابا gibi örnekler vererek medd-i tabîinin uygulama alanlarını göstermiştir. Ayrıca bu tür medlerde okumanın bir elif miktarı kadar uzatılması gerektiğini ifade etmiş; bu süreyi, bir kimsenin parmağını kaldırarak kadar olduğunu tasvir etmiştir.

"باب المد متصل" (Medd-i Muttasıl) konulu başlıkta yer alan kısımda sebebi medd'i açıklayarak جَاء , جِئ , سُوء , أَوْلَيْكَ gibi örnekler vermiştir. Bu medd

türünün vacip olduğunu, Kur'an okuyuşunda kıraat âlimlerinin tamamı bu meddi dört elif miktarı (yaklaşık dört parmak kaldırımı süresi) uzattığını söyler. Ayrıca “elif miktarı daha önce açıklandı” diyerek, önceki sayfalarda geçen “bir elifin zaman ölçüsü”ne atıfta bulunur.

“باب المد المنفصل” (Medd-i Munfasıl) başlığı altında ele alınan bölümde, müellif, med harflerinden (ا، و، ي) birinin ardından “hemze” (ء) gelmesi ve bu iki unsurun farklı kelimelerde yer alması durumunda meydana gelen uzatmayı (meddi) açıklamaktadır. Bu bağlamda, hemzenin med için iki temel sebepten biri olduğunu vurgulayan müellif, söz konusu iki harfin ayrı kelimelerde bulunması hâlinde okumanın “munfasıl med” hükmüne girdiğini belirtir. Bu görüşünü يَا أَيُّهَا أَتَى أَخَافُ، ثُبُوا إِلَى اللَّهِ gibi örneklerle desteklemektedir.

Devamında müellif, kimi zaman bu meddin gizli bir med harfi aracılığıyla gerçekleşebileceğini ifade eder. Bu durumu وَمَا يُكْذِبُ أَنْ مَالَهُ أَخْلَدَهُ ve gibi örneklerde gizli bir “vav” veya gizli bir “ye” harfinin varlığına dikkat çeker. Bu durum, harfin yazılı olarak bulunmamasına rağmen sesletim olarak bir med etkisi oluşturabileceğini göstermektedir.

Ayrıca müellif, Medd-i munfasıl'ın kıraat imamları arasında ihtilaflı bir konu olduğunu, bu nedenle câiz bir medd türü kabul edildiğini belirtir. Farklı kıraatlerde bu meddin bazen kısa, bazen uzun şekilde icra edildiğini, ancak Âsım kıraatinin Hafs rivayetinde dört elif miktarı uzatılarak okunmasının tercih edildiğini kaydeder.

“باب المد اللازم” (Medd-i Lâzım)

Müellif, “Medd –i lâzım” başlığı altında harf-i medden sonra sebab-i med olan sükûn harfinin gelmesi durumunda meydana gelen uzatmayı ele alır. Ardından sükûn-ı lâzım kavramını açıklayarak bu sükûnun hem vakf hâlinde hem de vasl hâlinde sabit kalan bir sükûn olduğunu ve dört şekli olduğunu belirtir.

Birinci tür, Medd-i lâzım kelime-i müsakkale'dir. Müellif bu türe örnek olarak şu kelimeleri zikreder: وَلَا الضَّالِّينَ، تَأْمُرُونِي، الْحَاقَّةَ.

İkinci tür, Medd-i lâzım kelime-i muhaffefe'dir. Bu türe örnek olarak الْآن kelimesi verir.

Üçüncü tür, Medd-i lâzım harf-i müsakkale olup, mukattaa harflerinde görülür. Müellif bu gruba الم، المص، طسم gibi örnekleri verir.

Dördüncü tür ise Medd-i lâzım harf-i muhaffefe'dir. Bu türde sükûn, seddesiz bir harf üzerindedir. Örnek olarak ميم ve صاد harfleri zikretmiştir.

Müellif, her bir türü örneklerle açıkladıktan sonra, Medd-i Lâzımın hükmü üzerinde durur. Bu meddin vacip olduğunu, çünkü kıraat âlimleri arasında bu konuda ittifak (icmâ‘) bulunduğunu ifade eder. Ayrıca, uzatma miktarının dört elif (yaklaşık dört parmak kaldırımı süresi) olduğunu ve bu ölçünün tüm kurrâ tarafından kabul edildiğini belirtir.

باب المد العارض (Medd-i Ârız)

Eserin bu kısmında müellif, “Medd-i ârız” konusunu ayrıntılı biçimde ele almaktadır. Müellif, med harfinden sonra geçici sükûn (sükûn-i ârız) meydana gelmesi durumunda bu tür meddin “Medd-i ârız” olarak adlandırıldığını ifade eder. Ardından “sükûn-i ârız” kavramını teknik bir tanımla şöyle açıklar: “Vakıf hâlinde sabit, vasl hâlinde ise sakıt olan sükûn”. Müellif, konunun daha iyi anlaşılabilmesi için يَوْمَ الدِّينِ ve يَوْمَ الدِّينِ örneklerini zikreder.

Müellif, bu meddin caiz olduğunu, çünkü kıraat âlimleri arasında ihtilaflı bir konu olduğunu belirtir. Ardından med miktarı (uzatma süresi) ve keyfiyeti (okunuş biçimi) hakkında ayrıntılı açıklamalarda bulunur. Şöyle ki:

Sükûn, fethalı bir harfin üzerinde bulunursa üç vecih (okuma şekli) vardır:

Tûl, Tevassut ve Kasr

Eğer sükûn, kesreli bir harf üzerine gelmişse dört vecih vardır:

Tûl, Tevassut, Kasr, Ravm.

Şayet sükûn, dammeli bir harf üzerine gelmişse bu durumda yedi vecih söz konusudur:

Tûl, Tevassut, Kasr, Tûl ile işmam, Tevassut ile işmam, Kasr ile işmam ve revm olduğunu söyler.

Müellif, bu yedi vecihin ravm ve işmam uygulamalarıyla olduğunu belirtir ve ardından bu iki kavramın tarifini şöyle yapar.

“Harekeyi gizli bir sesle telaffuz etmek.” “الرَّوْمُ طَلَبُ الْحَرَكَةِ بِصَوْتٍ خَفِيٍّ”

“İşmam, sükûndan sonra dudakların yumulmasıdır.” “الإِشْمَامُ هُوَ ضَمُّ الشَّقَتَيْنِ بَعْدَ السَّكُونِ”

باب المد اللين (Medd-i Lîn)

“Medd-i lîn” başlığı altında müellif, harf-i lînden sonra sebeb-i med olan sükûn geldiğinde medd-i lîn meydana geldiğini belirtir. Ardından harf-i lîni şu şekilde tanımlar:

“Vav” (و) veya “yâ” (ي) harflerinden biri, bir kelime içerisinde yer alır ve sâkin (cezimli) durumda bulunursa, kendisinden önce gelen harfin harekesi üstün (fetha) ise bu harf harf-i lîn olur. Müellif bu duruma örnek olarak şu kelimeleri zikreder: الصَّيْفُ, خَوْفٌ, نَوْمٌ.

Müellif, medd-i lîn’in câiz bir medd türü olduğunu, çünkü kıraat âlimleri arasında bu konuda ihtilâf bulunduğunu ifade eder. Meddin miktarı ve keyfiyeti hakkında ise şu açıklamayı yapar:

Eğer sükûn, lâzımî (kalıcı) bir sükûn ise bu durumda iki vecih bulunduğunu, yani tûl (uzatma) ve tevassut (orta derece uzatma) vecihlerinin geçerli olduğunu bildirir. Buna örnek olarak şu lafızları zikreder: عَيْنٌ, كَهَيْعَصٍ, عَسَقٌ.

Buna mukabil, eğer sükûn arızî (geçici) ise bu durumda medd-i arız gibi değerlendirileceğini, dolayısıyla harfin harekesine göre med vecihlerinin değişiklik göstereceğini ifade eder.

باب النون الساكنة والتنوين (Sâkin Nûn ve Tenvîn)

Müellif, bu bölümde “تنوين” (tenvîn) ve “النون الساكنة” (nûn-i sâkin) kavramlarını ele alarak açıklamıştır. O, tenvîni telaffuz esnasında gizli bir “ن” (nûn) sesinin ortaya çıkmasıyla oluştuğu, yazılış bakımından ise iki üstün (ـُ), iki esre (ـِ) veya iki ötre (ـِ) şeklinde gösterildiğini ifade eder.

Nûn-i sâkini ise üzerinde cezm (sükûn) bulunan, yani harekesiz bir “ن” (nûn) harfi olarak tanımlar.

باب الإخفاء (İhfâ)

Müellif, bu bölümde öncelikle ihfâ harflerinin sayısını belirterek, bunların tamamının aşağıda zikredilen beyitteki kelimelerin ilk harfleri olduğunu ifade eder. Beyit şu şekildedir:

صِفْ ذَا ثَنَا كَمْ جَادَ شَخْصٌ قَدْ سَمَا - دُمَ طَيِّبًا زِدْ فِي ثَقَى ضَعْ ظَالِمًا

Ardından müellif, beyitte yer alan harfleri tek tek sayarak şöyle sıralar:

ص، ذ، ث، ك، ج، ش، ق، س، د، ط، ز، ف، ت، ض.

Bu harflerin her biri, tenvîn veya nûn-i sâkinden sonra geldiğinde ihfâ hükmü uygulanır. Müellif açıklama kısmında bu duruma örnek olarak şu kelimeleri zikreder: عَنْ صَلَاتِهِمْ – أُنْذَرْتَهُمْ – عَفُوُّ شُكُورٍ.

Daha sonra, ihfâ harflerinden ق ve ك harfleri geldiğinde ortaya çıkan seslenişin diğerlerinden farklı olduğunu belirtir. Bu durumda gerçekleşen ihfâ, “ihfâ-yı kebîr”; diğer harflerle meydana gelen ihfâ ise “ihfâ-yı sagîr” olarak adlandırıldığını söyler.

Müellif, ihfâyı klasik kaynaklardaki tarife uygun biçimde şu ifadeyle tanımlar:

وَالْإِخْفَاءُ حَالُهُ بَيْنَ الْإِظْهَارِ وَالْإِدْغَامِ عَارِيَةٌ عَنْ التَّشْدِيدِ مَعَ بَقَاءِ الْغُنَّةِ

“İhfâ, hüküm bakımından izhâr ile idğâm arasında bir konumda bulunur; şeddeden arınmış olup, gunnenin devam ettiği bir hâl üzeredir.”

باب الإظهار (İzhâr)

Müellif, bu bölümde de önceki kısımlarda olduğu gibi sistematik bir yöntem izleyerek izhâr konusunu ele almaktadır. Öncelikle izhâr harflerinin sayısını belirtir ve bu harflerin şu kelimelerin ilk harflerinden oluştuğunu ifade eder:

اللَّهُ، حَيٌّ، خَالِقٌ، عَدْلٌ، غَنِيٌّ، هَادٍ

Bu kelimelerden hareketle müellif, izhâr harflerini tek tek sayarak sıralar ve bu harflerin aynı zamanda boğaz (حروف الحلق) harfleri olduğunu vurgular. Ardından, nûn-u sâkin veya tenvîn harflerinden sonra bu boğaz harflerinden biri geldiğinde izhâr kuralının uygulanacağını belirtir. Bu duruma açıklık getirmek üzere şu örnekleri verir: عَفُورٌ رَحِيمٌ – مَنْ أَمَنَ – مِنْ خَوْفٍ

Müellif, konunun devamında izhârın tanımını şu şekilde yapar:

هُوَ الْإِنْفِصَالُ تَبَاعُداً بَيْنَ الْحَرْفَيْنِ

“İzhâr, iki harf arasında açık bir ayrılık yapılmasıdır.”

باب الإقلاب (İklâb)

Bu bölümde müellif, **iklab** harfinin “ب” (**bâ**) olduğunu belirttikten sonra **tenvin** veya **nûn-u sâkin**’den sonra **bâ harfi** geldiğinde iklâbın vuku bulunduğunu ifade eder. Konuya örnek olarak şu kelimeleri zikreder: سَمِيعٌ بَصِيرٌ , مِنْ بَعْدِ ,

Müellif, bu açıklamanın ardından iklâbın tarifini yaparak şöyle der:

وَالْإِقْلَابِ هُوَ قَلْبُ النُّونِ السَّائِكَةِ أَوْ التَّنْوِينِ مِيمًا مَعَ الْإِخْفَاءِ عِنْدَ الْبَاءِ بِنِعْمَةٍ

“*Nûn-u sâkin* veya *tenvin* sonrasında “ب” (be) harfî geldiğinde, *nûn* sesi ‘mîm’e (م) dönüştürülerek’ *ğunne* ile okunmasıdır.”

Müellif, bu bağlamda **ğunne** kavramını da açıklayarak şu tanımı verir:

وَالْغَنَّةُ هُوَ صَوْتُ يَخْرُجُ مِنَ الْخَيْشُومِ

“*Ğunne*, genizden çıkan bir sestir.”

(İdgâm Ma'al Ğunne) باب الإدغام مع الغنة

Bu bölümde müellif, **idgâm ma'al ğunne**'nin dört harf ile meydana geldiğini belirtir. Bu harflerin ن، م، و olduğu ifade ederek, söz konusu harflerin “**yemnu**” (يَمْنُو) kelimesinde toplandığını kaydeder.

Müellife göre **tenvin** veya **nûn-u sâkin**'den sonra bu dört harften biri geldiğinde, **idgâm ma'al ğunne** meydana gelir. Bu kuralı açıklamak üzere şu örnekleri verir:

خَيْرًا يَرَهُ , فَضْلًا مِنَ اللَّهِ , وَمَنْ يَعْمَلْ

Müellif ayrıca önemli bir istisnaya dikkat çeker. Buna göre, **nûn-u sâkin**'den sonra “و” veya “ي” harfî geldiğinde **idgâm ma'al ğunne**'nin gerçekleşebilmesi için **bu iki harfin ayrı kelimelerde yer alması** gerekir. Şayet **aynı kelime içerisinde** bulunurlarsa, bu durumda **idgâm** değil **izharın** uygulandığını söyler ve bu durumu açıklamak üzere şu örnekleri zikreder: بَيَّانٌ , صِنَوَانٌ , قِنَوَانٌ .

(İdgâm Bilâ Ğunne) باب الإدغام بلا غنة

Bu bölümde müellif, **tenvin** veya **nûn-u sâkin**'den sonra “ل” (lâm) veya “ر” (râ) harflerinden biri geldiğinde **idgâm bilâ ğunne** meydana geldiğini belirtmektedir. Müellif, konuyu açıklamak üzere şu örnekleri zikreder: مِنْ رَبِّهِمْ , هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ , غُفُورٌ رَّحِيمٌ

(İdgâm-ı Misleyn) باب إدغام المثليين

Müellif bu bölümde “İdgâm-ı misleyn” konusunu ele almaktadır. Onun ifadesine göre **idgâm-ı misleyn**, birinci harfin sükûn (cezim) hâlinde olup ardından aynı türden ikinci bir harfin gelmesi durumunda meydana gelir.

Müellif, bu kuralı açıklamak üzere şu örnekleri zikreder: *فَمَا , اضْرِبْ بِعَصَاكَ , رِبْحَتْ تِجَارَتُهُمْ*.

Müellif, bu tanımın ardından idgâm-ı misleyni şu şekilde tarif eder:

إِدْغَامُ الْمُتَلَيْنِ هُوَ مَا اتَّخَذَ مَخْرَجًا وَصِفَةً

“Aynı mahreçten çıkan ve aynı sıfatlara sahip iki harfin birleşmesidir.”

Ayrıca müellif, nûn-u sâkin’den sonra nûn harfi gelmesi durumunda bunun “İdgâm-ı misleyn ma’al ğunne” olarak adlandırıldığını da belirtir.

Müellif, sâkin mîm (م) durumlarını bu bölümde açıklayarak üç farklı hâl zikreder:

Birinci hâlde, mîm-i sâkine kendisi gibi başka bir mîm harfiyle karşılaştığında ğunne ile birlikte İdgâm-ı misleyn ma’al ğunne meydana gelir. Bu duruma örnek olarak şu ifade verilir: *أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ*.

İkinci hâlde, mîm-i sâkin “ب” (bâ) harfiyle karşılaştığında ihfâ gerçekleşir. Müellif bu duruma şu örnekleri verir: *تَرْمِيهِمْ بِحَجَارَةٍ , إِنَّ رَبَّهُمْ بِهِمْ*.

Üçüncü hâlde ise mîm-i sâkine, mîm ve bâ harfi dışındaki diğer harflerle karşılaştığında izhâr uygulanır. Bu kurala örnek olarak *هُمْ فِيهَا* ifadesini verir.

باب إدغام المتجانسين (İdgâm-ı Mütecâniseyn)

Müellif bu bölümde “İdgâm-ı mütecâniseyn” konusunu ele almakta ve bu tür idgâmı, mahreçleri aynı ancak sıfatları farklı iki harfin birleşmesi olarak tanımlamaktadır. Bu tarifin ardından idgâm-ı mütecâniseynin üç harf grubunda meydana geldiğini belirtir.

Birinci grup, “ت” (tâ), “د” (dâl) ve “ط” (t) harflerinden oluşur. Müellif, bu gruba şu örnekleri verir: *وَقَالَتِ الْطَّائِفَةُ , لَنْ يَنْبَسُطَ , مَا عَبَدْتُمْ*.

İkinci grupta “ز” (zel), “ظ” (zi) ve “ث” (se) harfleri yer alır. Bu gruba örnek olarak şu kelimeler zikredilir: *يُنْهَضُ ذَلِكَ , إِذْ ظَلَمُوا*.

Üçüncü grupta ise “ب” (bâ) ve “م” (mîm) harfleri bulunur. Müellif bu duruma örnek olarak *لُكِبَ مَعَنَا* ifadesini verir.

باب إدغام المتقاربين (İdgâm-ı Mütekâribeyn)

Müellif bu bölümde İdgâm-ı mütekâribeyn konusunu ele almakta ve bu tür idgâmın, mahreç veya sıfat bakımından birbirine yakın iki harf arasında

meydana geldiğini belirtmektedir. Bu idgâm, iki farklı mahreç grubunda gerçekleştiğini söyler.

Birinci grup, “ل” (lâm) ve “ر” (râ) harflerinin aynı mahreçten çıkmaları sebebiyle oluşur. Müellif bu duruma örnek olarak şu ifadeleri zikreder: قُلْ رَبِّكَ بِلُ رَفَعَهُ اللَّهُ ,

İkinci grup ise “ق” (kaf) ve “ك” (kef) harflerinden meydana gelir. Müellif, bu gruba örnek olarak اَلَمْ تَخْلُقْكُمْ ifadesini verir.

Müellif, bölümün sonunda İdgâm-ı mütekâribeynin tanımını şu şekilde verir:

إدغام المتقاربين ما تقاربا مخرجاً وصفه

“Mütekâribeyn, mahreç ve sıfat bakımından birbirine yakın olan iki harftir.”

باب إدغام الشمسية (İdgâm-ı Şemsiyye)

Bu bölümde müellif, “İdgâm-ı şemsiyye” konusunu ele almakta ve şemsî harflerin sayısının on dört olduğunu ifade etmektedir. Ardından bu on dört harfin, aşağıda verilen beyitteki kelimelerin ilk harfleri olduğunu belirtir ve beyiti zikreder:

تُبْنُ نَمْدَعُ ذُنْبَا رَمَى زِدْ سَمْعُهُ , شِمْ صَدْرَ ضَيْفٍ طَابَ ظَنُّ لَهُ نِعَمُ

Devamında idgâm-ı şemsiyyenin tatbikî yönünü ayrıntılı biçimde açıklayan müellif, şöyle der:

“Ne zaman ki bu on dört şemsî harften biri, elif-lâm takısındaki lâm harfinden sonra gelirse, orada idgâm-ı şemsiyye meydana gelir.” Bu durumda ‘el’ takısının lâm harfi telaffuz edilmez, kendisinden sonraki şemsî harfe idgâm edilir.

Müellif ayrıca şu önemli ayrımı da belirtir:

Eğer “el” takısından sonra gelen harf “ن” (nûn) olursa, idgâm ma’al gunne yapılır; Diğer şemsî harflerle ise idgâm bilâ gunne olarak gerçekleştirilir.

Bu durumu örneklerle açıklamak üzere şu ifadeleri zikreder: وَالْيَتِيمَ , وَالنَّاسَ , وَالشَّمْسِ , وَالرَّيُّونَ ,

باب الإظهار القمري (İzhâr-ı Kamerîyye)

Müellif bu bölümde “İzhâr-ı kamerîyye” konusunu ele almakta ve kamerî harflerin sayısının on dört olduğunu belirtmektedir. Ardından bu harflerin, “اَبَغْ حَجَّكَ وَخَفَّ عَقِيمَهُ” cümlesinde toplandığını ifade eder.

Müellif, konuyu açıklamak üzere şu örnekleri zikreder: وَالْفَجْرُ , وَالْعَصْرُ وَالْقَمَرُ .

باب القلقة (Kalkale)

Müellif bu bölümde “Kalkale” kavramını tanımlamakta ve harflerini saymaktadır.

Şöyle der: Kalkale harfleri beştir ve “قُطِبُ جَدِّ” kelimesi içinde toplanmıştır:

Yani kalkale harfleri şunlardır: “ق” (kaf), “ط” (tı), “ب” (bâ), “ج” (cîm), “د” (dâl)

Müellif, bu harflerin kelimenin ortasında veya sonunda, sükûn hâlinde bulunduklarında mahreçte bir titreşim meydana geldiğini belirtir.

Müellif bu durumu şöyle ifade eder: “Kalkale, harfin sakin (cezimli) olarak okunması hâlinde ortaya çıkar; bu durum kelimenin ortasında da olabilir, sonunda da.”

Bu açıklamanın ardından şu örnekleri verir: الْحَقُّ , أَحَدٌ , يَقْطَعُ .

Müellif daha sonra “kalkale” kelimesinin hem lügat hem de ıstılah anlamını açıklamaktadır:

وَالْقَلْقَلَةُ لَعْنَةٌ: التَّحْرُكُ وَالِاضْطِرَابُ

“Lügatte kalkale, hareket ve sarsılma anlamına gelir.”

وَفِي الْإِصْطِلَاحِ: تَقْلُّلُ الْمَخْرَجِ بِحَيْثُ يُسْمَعُ لَهُ نَبْرَةٌ قَوِيَّةٌ

“Terim olarak kalkale ise, harfin mahrecinde meydana gelen bir titreşim sonucu güçlü bir vurgunun işitilmesidir.”

باب حكم الراء (Hükmü’r-Râ)

Müellif bu bölümde, “ر” (râ) harfinin okunuş özelliklerini tafhim (kalın okuma) ve terkik (ince okuma) yönünden ayrıntılı olarak ele almaktadır. Müellif, râ’nın bu iki ses değerinin belirlenmesinde **öncesindeki ve sonrasındaki harflerin harekeleri ile niteliklerinin** esas alındığını vurgular.

Müellife göre “râ” harfî, **üstün (fetha)** veya **ötre (damme)** harekesi taşıdığında **kalin (tafhimli)** okunur. “Râ” harfî **esre (kesre)** harekesi taşıdığında ise **ince (terkikli)** okunur.

Ayrıca “râ” harfî sâkin olup da **öncesindeki harf üstün veya ötre harekeli** ise “râ” yine **kalin** okunur. Yine “râ” harfî sâkin olup **öncesindeki harf asli bir esreyle harekeli** ise “râ” harfinin ince okunduğunu söyler.

Ancak bu durumda müellif bir istisna belirtir: Eğer “râ” harfinden sonra üstün harekeli bir **istilâ harfî** gelirse (ق، خ، ط، ظ، غ،)، “râ” harfinin kalın okunması gerektiğini söyler. “râ” harfinden sonra esreli bir **istilâ harfî geldiğinde ise hem ince hem de kalın okunabileceğini belirtir.**

Müellif, “râ” harfinden önce gelen **kesrenin arızî** olması hâlinde, “râ” harfinin **kalin** okunacağını ifade eder.

Ayrıca “râ” sâkin olup **öncesindeki harf de sâkin** bulunduğunda önceki harfe değil **ondan bir önceki harfin harekesine bakıldığını anlatır.** Eğer o harf üstün veya ötreli ise “râ” kalın, eğer esreli ise ince okunur.

Müellif, “râ” sâkin olup da **öncesinde bir harf-i lin** (yani “و” veya “ي” sâkin olup öncesi fethalı harf) bulunması durumunda, “râ” harfinin **ince okunacağını** ifade eder.

باب لفظة الله (Lafzatullah)

Müellif bu bölümde, “Allah” lafzındaki lâm harfinin kalın veya ince okunmasının kuralını açıklar ve şöyle der: “*Allah lafzından önce gelen harf üstün veya ötre harekeli olursa, ‘Allah’ kelimesindeki lâm harfî kalın okunur. Eğer Allah lafzından önce gelen harf esre harekeli olursa, lâm harfî ince okunur.*”

باب الضمير (Zamir)

Müellif bu bölümde, zamirden önce gelen harfin harekesiyle zamirin uzatılıp uzatılmaması arasındaki ilişkiyi açıklamaktadır. Ona göre zamirden önceki harf harekeli olduğunda, zamir uzatılarak okunur. Bu durumu açıklamak üzere şu örnekleri zikreder: **إِنَّهُ، بِهِ، لَهُ.**

Buna karşılık, kelimenin aslından olan **لَمْ يَنْتَهُ، وَمَا نَفَقَهُ** gibi yerlerde uzatma yapılmadığını belirtir. Müellifin açıklamasına göre bu tür kelimelerdeki “ه” (hû) sesi zamir değildir; dolayısıyla med yapılmaz.

Buna karşılık, zamirden önceki harf harekeli değilse -yani sükûnlu bir harfse- bu durumda zamir med ile okunur. Müellif bu duruma örnek olarak şu kelimeleri zikreder: **إِلَيْهِ، فِيهِ، عَلَيْهِ.**

Ancak, Furkân Sûresi'nde geçen “وَيَخْلُدُ فِيهِ مُهَانًا” ifadesinde “فيه” zamirinin uzatıldığını da belirtir; fakat bu örnekte medd'in sebebine dair açıklama yapmaz.

باب السكته (Sekte)

Müellif bu bölümde “sekte” kavramını ele almakta ve Kur'ân tilâvetinde nefes almaksızın kısa bir duraklama anlamına geldiğini ifade etmektedir.

Müellif, Kur'ân-ı Kerîm'de sekte yapılan yerleri dört noktada olduğunu söyler ve bunları şu şekilde sıralar:

1. Kehf Sûresin **عَوَجًا قِيمًا** ayetinde sekte, “عَوَجًا” kelimesinde,
2. Yâsîn Sûresin **مَنْ مَرْقِينَا مَنْ بَعَثْنَا مَنْ مَرْقِينَا هَذَا** ayetinde sekte, “مَنْ مَرْقِينَا” kelimesinde,
3. Kiyâme Sûresin **مَنْ رَاقٍ وَقِيلَ مَنْ رَاقٍ وَظَنَّ** ayetinde sekte, “مَنْ رَاقٍ” kelimesinde,
4. Mutaffîfîn Sûresin ise **كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ** ayetinde sekte, “بَلْ” kelimesinde yapıldığını anlatır.

Müellif, sekte konusunun ardından “هَاءُ السَّكْتِ” (Hâ-i Sekte) konusuna geçerek, bazı yerlerde vasl (birleştirme) halinde dahi küçük bir sektenin yapıldığını ifade eder.

Bu kelimeleri şu şekilde sıralar:

لَمْ يَنْسَنَّهُ، وَأَقْتَدَهُ، وَكِتَابِيَّةً، وَحِسَابِيَّةً، وَمَالِيَّةً، وَسُلْطَانِيَّةً، وَمَا أَذْرَاكَ مَا هِيَ

Müellifin açıklamasına göre, Asım kıraatinde bu kelimelerdeki “ه” (hâ) harfinde vasl halinde sekte yapılır. Ancak diğer kıraatlerde, “وَكِتَابِيَّةً” ve “وَحِسَابِيَّةً” kelimeleri dışında vasl hâlinde sekte yapılmaz. Buna karşılık, vakıf hâlinde bütün bu kelimelerde ittifakla sekte yapıldığını söyler.

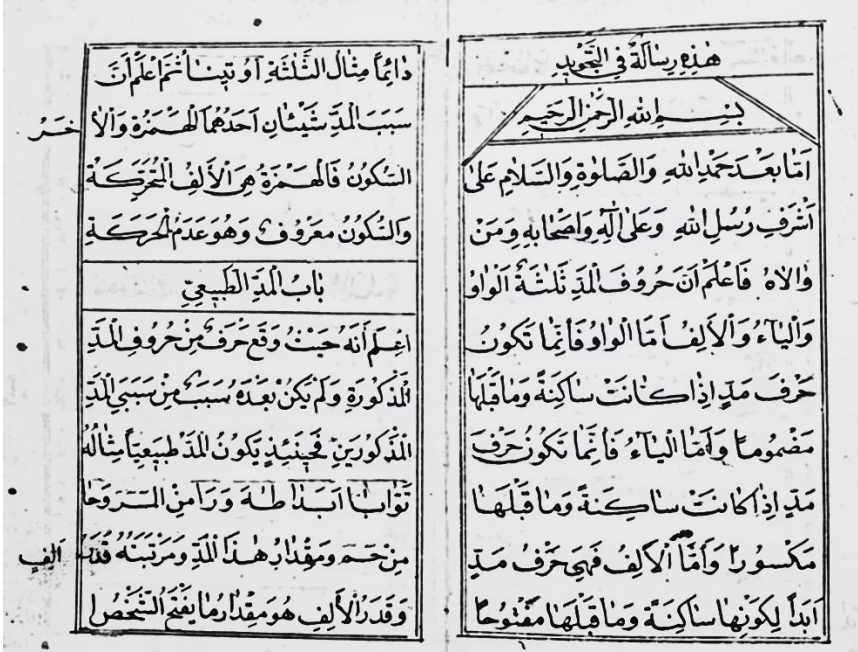
SONUÇ

Bu inceleme, Molla Hasan Fehmî Efendi'nin Tecvît Risalesi'nin, Osmanlı dönemin Anadolu Coğrafyasında tecvît eğitiminin canlı bir şekilde sürdüğünü gösteren önemli bir ilmî miras olduğunu ortaya koymaktadır. Eser hem içerik hem üslup bakımından öğretici bir metin olup, dönemin medrese öğrencileri için pratik bir ders kitabı olarak tasarlanmıştır. Kısa, özlü ve sistematik yapısı, onun kolay anlaşılabilmesi ve ezberlenebilir formatına uygun biçimde yazıldığını göstermektedir.

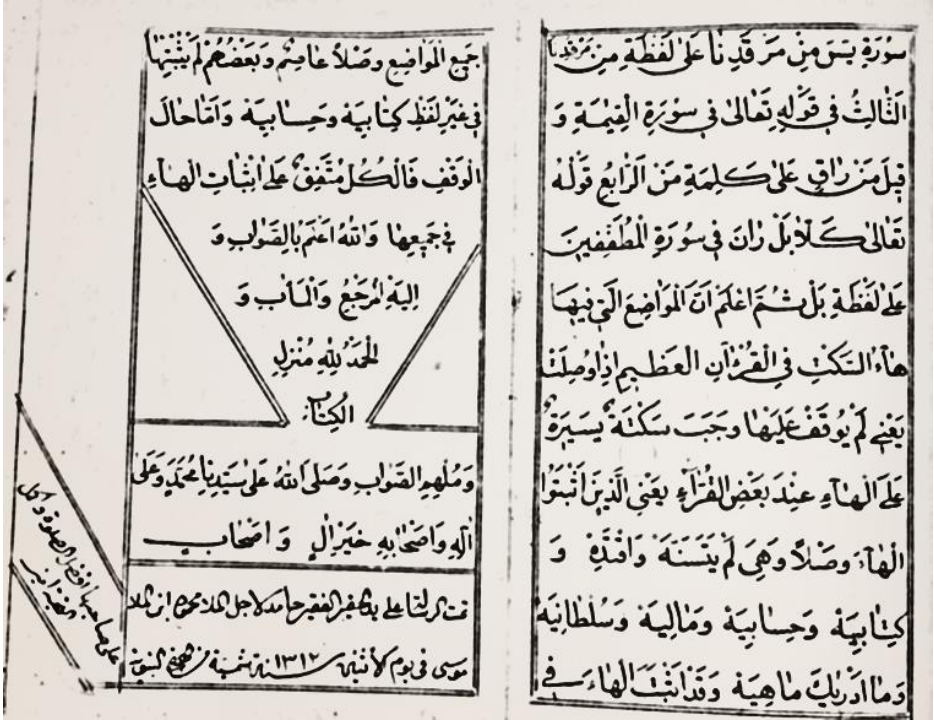
Risale, İslâmî ilimlerde gelenek hâline gelmiş olan besmele, hamdele ve salvele ile başlamakta; tevazu, teslimiyet ve dua ifadeleriyle sonlanmaktadır. Ayrıca müstensih kaydı, eserin orijinal nüshasının güvenilirliğini artırmaktadır.

Sonuç olarak, bu el yazması risale, Siirt bölgesinin ilmî ve kültürel mirasının önemli bir parçası olup, Osmanlı'nın son döneminde tecvît ilminin Anadolu'daki öğretim geleneğini belgeleyen örneklerden biridir. Eserin sade dili, tertip düzeni ve içerik kapsamı, onu hem tarihî hem pedagojik açıdan değerli bir kaynak hâline getirmektedir.

EKLER



Molla Hamid Efendi tarafından istinsah edilen, Molla Hasan Fehmî'ye ait el yazması tecvîd risalesinin ilk sayfası.



Molla Hamid Efendi tarafından istinsah edilen, Molla Hasan Fehmî'ye ait el yazması tecvîd risalesinin son sayfası.

KAYNAKÇA

- Akay, S. (2020a). *Belgelerle Siirt'in Manevi Dinamikleri, Alimleri ve Eserleri*. Siirt: Siirt Birlik Gazetecilik ve Matbaacılık.
- Akay, S. (2020b). Görsel Şiir ve Siirtli İki Şairin Görsel Şiirleri. *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8(16), 289-303. Geliş tarihi gönderen <https://dergipark.org.tr/en/pub/susbid/issue/58684/805936>
- Akay, S. (2023). *Osmanlı Dönemi Siirt Medreseleri Okutulan İlimler, Müfredat ve İlim Yolculuğu* (1. bs). Ankara: Kitabe Yayınları.
- Atalay, Ö. (1946). *Siirt Tarihi*. İstanbul: Çeltut Matbaası.
- Aydın, M., & Bulut, A. (2016). *Şeyh Muhammed el-Hazîn ve Divanı*. İstanbul: Ravza Yayınları.
- Ayyıldız, M. (2021). İbn Âşûr'a Göre Kur'an'ın Arapça Oluşu ve Evrensel Mesajı. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10(19), 69-87.
- Baydarman, M. N. (2025). *Şeyh Muhammed El-Hazîn ve Hakkında Yazılmış Methiye ve Mersiyeler*. Ankara: Kitabe Yayınları.
- Çetin, A. (2019). *Kur'an Okuma Esasları* (48. bs). İstanbul: Emin Yayınları.
- ed-Dânî, O. b . S. (2000). *Et-Tahdîd fî'l-itkân ve't-tecvîd*. Ürdün: Daru'l-Ammar.
- İbn Manzûr, C. M. b. M. (1119). *Lisânu'l- 'Arab*. Kahire: Dar-ul Maarif.
- İbnü'l-Cezerî, M. b. A. b. Y. (1986). *Et-Temhid fî ilmi't Tecvid*. Beyrut: Resalah Publishers.
- Koyuncu, R. (2020). Mustafa Niyâzî Efendi ve 'Umdetü'l-Kârîin Adli Tecvid Risalesi. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7(2), 797-834.
- Muhammed Mekkî, b. E. T. (1996). *Er-Ri'âye li-tecvîdi'l-kıra'e ve tahkiki lafzi't-tilâve* (3. bs). Ürdün: Daru'l-Ammar.
- Öncü, M. (2019). *Molla Halil Es-Siirdî'nin "Basîretü'l-Kulûb" Adlı Tefsirinin Arap Dili Ve Belagatı Açısından Tahlili*. Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları.
- Önder, M. K. (2020). *Tecvîd İlminin Temel Kaynakları Bağlamında Harflerin Mahreç ve Sıfatları* (Doktora Tezi). Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta.

Bölüm 7

Ferîdüddîn Attâr'ın Mantıku't-Tayr'ında Din Eğitimi: Manevî Gelişim, Rehberlik ve Ahlak Eğitimi

Şengül AKGÜL¹

¹ Arş. Gör. Dr. Şengül AKGÜL, Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı.

ORCID: 0000-0001-7402-4572

GİRİŞ

Feridüddin Attâr'ın Mantıku't-Tayr adlı eseri, insanın manevi olgunlaşmasını alegorik bir yolculuk üzerinden anlatan klasik bir tasavvuf metnidir. Eserde çok katmanlı sembolik bir anlatım yer almaktadır. Bu anlatım yalnızca tasavvufî metafiziğin bir yansıması değildir. Bu anlatım bireyin bilişsel, duyuşsal ve davranışsal boyutlarını kuşatan bütüncül bir eğitim modelinin ipuçlarını barındırmaktadır. Modern din eğitimi literatürü açısından değerlendirildiğinde Mantıku't-Tayr, manevi gelişim, karakter eğitimi, rehberlik, benlik dönüşümü ve değer aktarımı gibi pedagojik kavramlarla **ilişkilendirilebilecek** bir kuramsal çerçeve sunmaktadır.

Mantıku't-Tayr ve benzeri tasavvufî metinler, Batı akademisinde de özellikle sembolik anlatım, manevî yolculuk ve benlik dönüşümü bağlamında ele alınmıştır. Arberry (1950) ve Nicholson (1978), tasavvufî metinlerin bireyin içsel dönüşümünü merkeze alan eğitsel bir dil taşıdığına dikkat çekmektedir. Ernst (1997) ve Ritter (2020) ise bu metinlerin, yalnızca mistik deneyimi aktarmakla kalmayıp, okuyucuyu ahlaki ve varoluşsal bir sorgulama sürecine davet eden dönüştürücü anlatılar sunduğunu vurgulamaktadır. Bu çalışmalar, Attâr'ın Mantıku't-Tayr'ının yalnızca İslam düşüncesi içinde değil, aynı zamanda eğitim ve manevî gelişim tartışmaları bağlamında da anlamlı bir yere sahip olduğunu göstermektedir.

Tasavvufî metinlerin manevî gelişim, ahlak eğitimi ve rehberlik boyutları, yalnızca klasik İslam düşüncesi bağlamında değil; aynı zamanda çağdaş din eğitimi, maneviyat çalışmaları ve karakter eğitimi literatüründe de giderek artan bir ilgiyle ele alınmaktadır (Nasr, 2007; Sells, 1996; Wright, 2000; Wulff, 2019).

Tasavvufî metinlerde sembolik dilin çok katmanlı bir anlam örgüsü oluşturduğunu vurgulayan Yıldırım (2013), bu yapının özellikle öğretici metinlerde hem duyuşsal hem de bilişsel etkiyi artırdığını belirtir. Benzer şekilde Değirmençay'ın (2018) tasavvufî edebiyatta sembolik rehberlik figürlerine ilişkin çözümlemeleri, anlatıların pedagojik işlevinin yalnızca sözlü bir bilgilendirme süreciyle sınırlı olmadığını belirtir. Bu bağlamda bireyin içsel dönüşümünü hedefleyen yönlendirici, yapılandırıcı ve farkındalık kazandırıcı bir niteliğe sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Bu iki yaklaşım birlikte ele alındığında, Attâr'ın eserinin din eğitimi açısından yalnızca tarihsel bir metin olmadığının altı çizilmektedir. Bu doğrultuda çağdaş manevi gelişim kuramlarıyla ilişkilendirilebilir bir pedagojik model sunduğu görülmektedir. Bu çerçeve, çalışmanın ilerleyen bölümlerinde ele alınacak manevî gelişim, rehberlik ve ahlak eğitimi boyutlarının kuramsal zeminini oluşturmaktadır.

Bu çalışma, Mantıku't-Tayr'ın din eğitimi açısından pedagojik yönünü; manevi gelişim, rehberlik ve ahlak eğitimi bağlamında incelemeyi amaçlamaktadır. Attâr'ın kuşlar üzerinden inşa ettiği benlik aşamaları, yolculuk metaforu ve rehberlik figürü (Hüdhüd) çalışmanın analitik çerçevesini oluşturmaktadır. Bu çerçeve, modern manevi gelişim kuramları, karakter eğitimi yaklaşımları ve tasavvufi rehberlik literatürü ışığında karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır.

1. TEORİK VE TARİHSEL ARKA PLAN

1.1. Attâr'ın Tasavvuf Anlayışı ve Eğitim Modeli

Attâr'ın tasavvuf anlayışı, bireyin yalnızca bilgi edinmesini değil, aynı zamanda kendi iç gerçekliğini keşfederek dönüşmesini esas almaktadır. Bu anlayışta eğitim, aktarılan bilgilerin ezberlenmesinden ibaret değildir. Burada eğitim bireyin manevî, ahlaki ve duyuşsal boyutlarını kapsayan bütüncül bir süreç olarak ele alınmaktadır.

Bu bağlamda tasavvufi pedagojide bilgi, salt bilişsel bir birikim olarak görülmez. Aksine bilgi, bireyin duyu dünyasını, ahlaki yönelimlerini ve davranışlarını dönüştüren dinamik bir yapıya sahiptir. Nitekim tasavvuf geleneğinde eğitim, insanın kendini tanıması ve içsel olgunluğa ulaşmasıyla anlam kazanmaktadır (Ecer, 2017; Ay, 2020).

Attâr'ın Mantıku't-Tayr'da kullandığı yolculuk metaforu, bu dönüşüm anlayışının merkezinde yer almaktadır. Yolculuk, yalnızca fiziksel ya da sembolik bir hareketi değildir. Eserde yolculuk bireyin kendi benliğiyle yüzleşmesini ifade etmektedir. Bu yönüyle eser, klasik eğitimin bilgi aktarmaya dayalı boyutunun ötesine geçerek bireyin öz farkındalık geliştirmesini hedefleyen bir eğitim modeli sunmaktadır.

Dolayısıyla Mantıku't-Tayr'daki tasavvuf anlayışı, bireyin benlik sınırlarını aşmasını, nefis engelleriyle yüzleşmesini ve hakikate yönelmesini amaçlayan dönüştürücü bir pedagojik çerçeveye sahiptir. Bu yaklaşım, modern din eğitimi literatüründe vurgulanan anlam temelli ve öğrenci merkezli öğrenme anlayışıyla da önemli ölçüde ilişkilendirilebilir (Yıldırım, 2016).

1.2. Sembolik Dilin Eğitsel İşlevi

Tasavvufta sembolik dil, soyut hakikatlerin doğrudan aktarımından ziyade, anlamın dolaylı ve katmanlı biçimde inşa edilmesini sağlar. Bu

anlatım biçimi, öğrenenin zihinsel ve duyuşsal dünyasına birlikte hitap eden özel bir eğitim alanı oluşturur.

Bu bağlamda semboller, yalnızca edebî veya estetik unsurlar olarak değerlendirilemez. Aksine tasavvufî metinlerde sembolik dil, bireyin doğrudan yüzleşmekte zorlanacağı kavramları anlamlandırmasını kolaylaştıran pedagojik bir araç işlevi görmektedir. Nitekim semboller, soyut hakikatleri somut imgeler aracılığıyla görünür kılarak öğrenme sürecini derinleştirmektedir.

Yıldırım (2016), tasavvufî metinlerde sembollerin hem koruyucu hem de eğitici bir işleve sahip olduğunu belirtmektedir. Bu yönüyle sembolik anlatım, bireyin ahlaki ve manevî farkındalık geliştirmesine katkı sunan yönlendirici bir eğitim süreci ortaya koymaktadır. Semboller, okuyucuyu doğrudan yargılamadan içsel bir değerlendirmeye sevk etmektedir.

Attâr'ın Mantıku't-Tayr'da kullandığı kuş sembolleri, bu pedagojik işlevin somut bir örneğini oluşturmaktadır. Her bir kuş, insan nefsinin belirli bir eğilimini temsil etmektedir. Bu doğrultuda kuş sembolleri, bireyin kendi iç dünyasını tanımasına ve nefsî engellerle yüzleşmesine imkân tanıyan eğitsel metaforlar hâline gelmektedir.

Dolayısıyla Mantıku't-Tayr'daki sembolik dil, yalnızca anlam aktaran bir anlatım biçimi olarak değil, aynı zamanda bireyin içsel dönüşümünü destekleyen pedagojik bir yapı olarak da değerlendirilebilir. Bu yaklaşım, modern din eğitimi anlayışında önem kazanan deneyim temelli ve dönüşümsel öğrenme ilkeleriyle de ilişkilendirilebilir.

2. MANTIKU'T-TAYR'DA MANEVÎ GELİŞİM

2.1. Yolculuk Metaforu ve Bireysel Dönüşüm

Tasavvuf geleneğinde yolculuk metaforu, bireyin içsel dönüşümünü ve hakikate yönelik sürecini açıklamada merkezi bir yere sahiptir. Bu metafor, insanın kendi benliğiyle yüzleşmesini ve manevî olgunlaşma sürecini sembolik bir anlatım aracılığıyla anlatmaktadır.

Attâr'ın Mantıku't-Tayr adlı eserinde yolculuk, kuşlar topluluğunun Simurg'u arayışı üzerinden kurgulanmaktadır. Bu arayış, yüzeyde kolektif bir hareket gibi görünse de, özünde bireysel bir dönüşüm sürecini temsil etmektedir. Bu bağlamda yolculuk, insanın nefs engelleriyle yüzleşmesini ve içsel arayışını derinleştirmesini ifade etmektedir.

Yolculuk süreci, benliği aşma, hakikati arama ve anlam üretme gibi çok katmanlı aşamaları içermektedir. Nitekim tasavvufî anlatılarda yolculuk, sabit

bir hedefe ulaşmaktan ziyade, bireyin kendi iç dünyasında gerçekleşen bir dönüşüm olarak anlatılmaktadır. Bu süreçte karşılaşılan zorluklar, bireyin manevî gelişimini besleyen deneyimlere dönüşmektedir.

Yıldırım (2013), tasavvufî sembollerin bireyin iç dünyasına nüfuz eden derin bir anlam alanı oluşturduğunu belirtmektedir. Bu yönüyle yolculuk metaforu, öğrenenin yalnızca bilgi edinmesini değil, aynı zamanda yaşantısal bir farkındalık kazanmasını da mümkün kılmaktadır. Böylece öğrenme, pasif bir alımlama süreci olmaktan çıkarak dönüştürücü bir deneyime dönüşmektedir.

Dolayısıyla Mantıku't-Tayr'da yer alan yolculuk metaforu, din eğitimi açısından deneyim temelli ve dönüşümsel bir öğrenme modeline karşılık gelmektedir. Bu metafor, bireyin kendi yaşamını anlamlandırmasına ve manevî yönelimlerini yeniden inşa etmesine katkı sunan güçlü bir pedagojik araç olarak değerlendirilebilir.

2.2. Yedi Vadi Modeli

Attâr'ın Mantıku't-Tayr'da sunduğu Yedi Vadi modeli, manevî gelişimi aşamalı ve bütüncül bir süreç olarak anlatmaktadır. Bu modelde her vadi, bireyin içsel yolculuğunda karşılaştığı belirli bir farkındalık düzeyini ve dönüşüm aşamasını temsil etmektedir.

Bu bağlamda Talep Vadisi, manevî arayışın başlangıç noktasını oluşturmaktadır. Bu aşamada birey, anlam arayışının farkına varmakta ve içsel bir yönelim geliştirmeye başlamaktadır. Aşk Vadisi ise duyuşsal yoğunluğun ön plana çıktığı bir evreyi temsil etmektedir. Bu vadide benlik çözülmeye başlamakta ve birey, duygusal derinlik üzerinden dönüşüm sürecine girmektedir.

Marifet Vadisi, bilginin yüzeysel düzeyden idrake dönüştüğü bir aşamayı ifade etmektedir. Nitekim bu aşamada bilgi, salt öğrenilen bir içerik olmaktan çıkarak bireyin anlam dünyasını şekillendiren bir unsura dönüşmektedir. İstigna Vadisi ise dünyevî bağımlılıklardan uzaklaşmayı ve içsel özgürleşmeyi simgelemektedir.

Tevhid Vadisi, varlığın birliğine dair idrakin kazanıldığı derin bir farkındalık düzeyini temsil etmektedir. Bu yönüyle birey, benlik algısını aşarak daha kapsayıcı bir anlam perspektifi geliştirmektedir. Hayret Vadisi ise idrakin sınırlarına ulaşıldığı bir durak olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu aşamada birey, bilmenin ötesinde bir tefekkür ve hayranlık hâli yaşamaktadır.

Yedi Vadi'nin son aşaması olan Fena Vadisi, benliğin hakikatte eridiği nihai dönüşüm sürecini ifade etmektedir. Dolayısıyla bu aşama, bireyin

manevî olgunluğa ulaştığı ve kendilik bilincini yeniden inşa ettiği bir bütünlenme noktasıdır.

Bu doğrultuda Yedi Vadi modeli, modern manevî gelişim kuramlarıyla önemli paralellikler taşımaktadır. Tisdell (2003), manevî gelişimin bilişsel, duyuşsal ve ilişkisel boyutlarını vurgularken; King (2013), anlamlandırma kapasitesinin manevî olgunlaşmadaki rolüne dikkat çekmektedir. Dirkx (2006) ise dönüşüm sürecinin sezgisel ve duygusal yönlerini ön plana çıkarmaktadır. Attâr'ın vadileri, bu kuramsal yaklaşımları sembolik bir pedagojik model içinde bütünleştirmektedir.

2.3. Simurg Hakikati: Benlik Bütünlüğü

Mantıku't-Tayr'ın doruk noktasını oluşturan Simurg anlatısı, bireyin kendi özünü yüzleşmesini ve benlik bütünlüğüne ulaşmasını sembolik bir dil üzerinden ifade etmektedir. Kuşların uzun ve meşakkatli yolculuğun sonunda aradıkları hakikatin aslında kendi varlıklarında gizli olduğunu fark etmeleri, tasavvufî düşüncede merkezi bir yere sahip olan “insanda hakikat” ilkesini görünür kılmaktadır.

Bu bağlamda Simurg, dışsal bir varlık ya da ulaşılması gereken bağımsız bir hedef olarak değil, bireyin içsel hakikatinin sembolik bir temsili olarak karşımıza çıkmaktadır. Kuşların Simurg'u ararken geçtikleri aşamalar, aynı zamanda bireyin kendi benliğini tanıma ve dönüştürme sürecine karşılık gelmektedir. Bu süreçte yolculuk, bireyin dış dünyadan iç dünyaya yönelişini simgelemektedir.

Attâr'ın bu anlatımı, bireysel dönüşümün ancak içsel bir yüzleşme ile mümkün olabileceğini vurgulamaktadır. Nitekim Simurg'a ulaşmak, yeni bir varlıkla karşılaşmak değil, bireyin kendi özünü idrak etmesi anlamına gelmektedir. Bu fark ediş, tasavvufî pedagojide manevî olgunluğun temel göstergelerinden biri olarak kabul edilmektedir.

Bu yönüyle Simurg anlatısı, modern psikolojide yer alan benlik bütünlüğü, öz farkındalık ve kendini gerçekleştirme kavramlarıyla da ilişkilendirilebilir. Bireyin parçalı benlik algısından bütüncül bir kendilik bilincine ulaşması, hem tasavvufî hem de pedagojik açıdan dönüştürücü bir süreci ifade etmektedir.

Dolayısıyla Mantıku't-Tayr'da Simurg hakikati, din eğitimi açısından benlik inşasını merkeze alan bir ahlak ve maneviyat eğitimi modeline işaret etmektedir. Bu model, bireyin dışsal yönlendirmelerden ziyade içsel farkındalık yoluyla olgunlaşmasını hedefleyen çağdaş eğitim yaklaşımlarıyla da önemli ölçüde ilişkilendirilebilir.

2.4. Manevi Gelişimde Sembollerin Rolü

Tasavvuf geleneğinde semboller, soyut manevî hakikatlerin doğrudan aktarımından ziyade, bireyin iç dünyasına hitap eden dolaylı bir anlatım alanı oluşturur. Bu yönüyle sembolik dil, öğrenenin zihinsel olduğu kadar duyuşsal dünyasını da harekete geçiren güçlü bir eğitim aracıdır.

Bu bağlamda semboller, bireyin doğrudan yüzleşmekte zorlanacağı manevî kavramları anlamlandırmasını kolaylaştırmaktadır. Tasavvufî metinlerde kullanılan semboller, okuyucuyu açık bir öğüt ya da normatif bir yönlendirme yerine, içsel bir farkındalık sürecine davet etmektedir. Nitekim sembolik anlatım, bireyin kendi deneyimleri üzerinden anlam üretmesine olanak sağlamaktadır.

Yıldırım (2016), sembollerin tasavvufî metinlerde hem koruyucu hem de eğitici bir işlev üstlendiğini belirtmektedir. Bu yönüyle semboller, bireyin manevî gelişimini destekleyen yapılandırıcı bir öğrenme ortamı oluşturmaktadır. Sembolik anlatım sayesinde öğrenme süreci, dışsal bir aktarım olmaktan çıkarak içsel bir keşfe dönüşmektedir.

Attâr'ın Mantıku't-Tayr'da kullandığı kuş sembolleri, manevî gelişim sürecinin bu çok katmanlı yapısını görünür kılmaktadır. Her bir kuş, insan nefsinin belirli bir eğilimini temsil etmektedir. Bu doğrultuda kuş sembolleri, bireyin kendi içsel engellerini tanımasına ve bu engellerle yüzleşmesine imkân veren pedagojik metaforlar hâline gelmektedir.

Dolayısıyla Mantıku't-Tayr'da semboller, yalnızca edebî bir anlatım unsuru olarak değil, manevî gelişimi destekleyen pedagojik bir yapının parçası olarak değerlendirilebilir. Bu yaklaşım, din eğitiminde deneyim temelli ve dönüşümsel öğrenme ilkeleriyle de güçlü bir uyum sergilemektedir.

3. TASAVVUFÎ REHBERLİK MODELİ: HÜDHÜD

3.1. Hüdhüd'ün Pedagojik Rolü

Mantıku't-Tayr'da Hüdhüd, kuşların manevî arayışında rehberlik eden temel figür olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yönüyle Hüdhüd, tasavvuf geleneğinde müridin üstlendiği eğitsel ve yönlendirici rolü sembolik bir anlatım aracılığıyla temsil etmektedir.

Bu bağlamda Hüdhüd'ün rehberliği, yalnızca bilgi aktaran bir öğretici rolüyle sınırlı değildir. Aksine Hüdhüd, kuşların kendi içsel engellerini fark etmelerini sağlayan sorgulayıcı ve dönüştürücü bir rehberlik modeli sunmaktadır. Rehberlik süreci, bireyin pasif bir alıcı olmasından ziyade, aktif bir yüzleşme ve farkındalık süreci yaşamasını hedeflemektedir.

Attâr, Hüdüh karakteri üzerinden manevî liderliğin pedagojik bir formunu ortaya koymaktadır. Nitekim Hüdüh, kuşların mazeretlerini dile getirmelerine izin vererek onların içsel çelişkilerini görünür kılmaktadır. Bu yaklaşım, öğrenenin kendi eksikliklerini fark etmesine imkân tanıyan bilinçli bir eğitim stratejisi olarak değerlendirilebilir (Değirmençay, 2020).

Bu yönüyle Hüdüh'ün rehberliği, modern din eğitimi yaklaşımlarında vurgulanan öğrenci merkezli öğrenme anlayışıyla da ilişkilendirilebilir. Rehber, hazır çözümler sunmak yerine bireyin düşünmesini ve anlam üretmesini teşvik etmektedir. Böylece öğrenme süreci, bireyin içsel motivasyonuna dayalı bir dönüşüm alanına dönüşmektedir.

Dolayısıyla Mantiku't-Tayr'da Hüdüh figürü, din eğitimi açısından bilgi aktaran bir öğretmenden ziyade, bireyin manevî gelişimine rehberlik eden dönüştürücü bir eğitimci modelini temsil etmektedir. Bu model, hem klasik tasavvufi terbiyeye hem de çağdaş pedagojik ilkelere dayanan bütüncül bir rehberlik anlayışı sunmaktadır.

3.2. Dönüştürücü Rehberlik

Dönüştürücü rehberlik, bireyin yalnızca davranışlarını değil, aynı zamanda düşünme biçimlerini ve anlam dünyasını yeniden yapılandırmayı hedefleyen bir rehberlik anlayışını ifade etmektedir. Bu yaklaşımda rehberlik, dışsal yönlendirmelerle sınırlı kalmaz; bireyin kendi içsel farkındalığını geliştirmesini esas alır.

Bu bağlamda tasavvufi rehberlik anlayışı, dönüştürücü rehberliğin temel ilkeleriyle önemli ölçüde ilişkilendirilebilir. Tasavvuf geleneğinde mürid, hazır çözümler sunan bir otorite figürü **olmaktan çok**, bireyin kendi içsel yolculuğunu anlamlandırmasına eşlik eden bir rehber konumundadır. Bu süreçte öğrenen, pasif bir alıcı konumunda değil; anlam inşasına aktif biçimde katılan bir özne olarak değerlendirilmektedir.

Attâr'ın Mantiku't-Tayr'da sunduğu rehberlik modeli, bireyin içsel engelleriyle yüzleşmesini merkeze almaktadır. Nitekim Hüdüh'ün kuşların mazeretlerini ortaya koyması, onların kendi sınırlılıklarını fark etmelerini sağlamaktadır. Bu yöntem, modern rehberlik yaklaşımlarında kullanılan yansıtıcı sorgulama teknikleriyle de benzerlik göstermektedir.

Bu yönüyle dönüştürücü rehberlik, bireyin mevcut düşünce kalıplarını sorgulamasını ve yeni anlam çerçeveleri geliştirmesini teşvik etmektedir. Mezirow'un (2000) dönüştürücü öğrenme kuramında vurguladığı gibi, bireyin anlam perspektiflerinde yaşanan değişim, derin ve kalıcı öğrenmenin temelini oluşturmaktadır. Tasavvufî rehberlikte de benzer bir dönüşüm süreci hedeflenmektedir.

Dolayısıyla Mantıku't-Tayr'da ortaya konulan rehberlik modeli, din eğitimi açısından bireyin manevî gelişimini merkeze alan dönüştürücü bir pedagojik yaklaşım sunmaktadır. Bu yaklaşım, bireyin kendi değerlerini, inançlarını ve benlik algısını yeniden değerlendirmesine fırsat sunan bütüncül bir rehberlik anlayışına karşılık gelmektedir.

4. Kuş Tipolojileri ve Ahlak Eğitimi

4.1. Kuş Tipolojileri ve Ahlakî Farkındalık

Mantıku't-Tayr'da yer alan kuş tipolojileri, insanın nefsi eğilimlerini ve ahlaki zaafalarını sembolik bir dil aracılığıyla anlatmaktadır. Her bir kuş, bireyin manevî yolculuğunda karşılaştığı belirli bir içsel engeli temsil etmektedir. Bu yönüyle kuşlar, ahlaki farkındalık geliştirmeye yönelik eğitsel metaforlar olarak işlev görmektedir.

Bu bağlamda kuş tipolojileri, okuyucunun kendi davranışlarını ve yönelimlerini dışsal bir anlatı üzerinden değerlendirmesine olanak sağlamaktadır. Sembolik anlatım sayesinde birey, doğrudan yargılanmadan kendi nefsi eğilimleriyle yüzleşebilmektedir. Nitekim bu dolaylı anlatım biçimi, ahlaki öğrenmeyi zorlayıcı olmaktan çıkarak içselleştirilebilir hâle getirmektedir.

Attâr'ın kuşları, insanın korku, kibir, dünyevî bağlılık, tembellik ve kararsızlık gibi ahlaki zaafalarını temsil etmektedir. Bu yönüyle eser, bireyin ahlaki gelişimini engelleyen içsel unsurları açık biçimde ortaya koymaktadır. Kuşların dile getirdiği mazeretler, bireyin kendi hayatında sıklıkla başvurduğu savunma mekanizmalarını yansıtmaktadır.

Dolayısıyla kuş tipolojileri, din eğitimi açısından ahlaki farkındalık oluşturmayı hedefleyen güçlü bir öğretim aracına dönüşmektedir. Bu tipolojiler, bireyin kendi davranışlarını sorgulamasına ve ahlaki sorumluluk bilinci geliştirmesine katkı sunmaktadır. Böylece ahlak eğitimi, soyut ilkelerin aktarımından ziyade bireyin içsel muhasebesine dayalı bir öğrenme süreci hâline gelmektedir.

4.2. Ahlak Eğitimi Bağlamında Sorumluluk ve Öz Değerlendirme

Ahlak eğitiminin temel amaçlarından biri, bireyin kendi davranışlarının sorumluluğunu üstlenmesini ve ahlaki kararlarını bilinçli biçimde değerlendirmesini sağlamaktır. Bu süreç, bireyin yalnızca dışsal kurallara uymasını değil, aynı zamanda içsel bir muhasebe geliştirmesini de sağlamaktadır.

Bu bağlamda Mantıku't-Tayr'da kuşların yolculuk sürecinde dile getirdikleri mazeretler, ahlaki sorumluluktan kaçışın sembolik ifadeleri olarak değerlendirilebilir. Her bir kuşun kendi gerekçesini öne sürmesi, bireyin ahlaki yükümlülüklerle yüzleşmekten kaçınma eğilimini yansıtmaktadır. Dolayısıyla bu mazeretler, bireyin kendi davranışlarını sorgulamasını geciktiren içsel savunma mekanizmalarına karşılık gelmektedir.

Attâr'ın anlatımında kuşlar, sorumluluğu dışsal koşullara yükleyerek yolculuktan geri durmaya çalışmaktadır. Bu yönüyle eser, ahlaki gelişimin önündeki en temel engellerden birinin sorumluluk bilincinin ertelenmesi olduğunu göstermektedir. Kuşların bu tutumu, bireyin kendi eksikliklerini kabullenmekte yaşadığı güçlüğü açıkça ortaya koymaktadır.

Dolayısıyla Mantıku't-Tayr, ahlak eğitimi açısından bireyin öz değerlendirme becerisini geliştirmeyi hedefleyen güçlü bir pedagojik çerçeve sunmaktadır. Sembolik anlatım aracılığıyla birey, kendi davranışlarını ve ahlaki tercihlerini yeniden gözden geçirmeye davet edilmektedir. Bu süreç, ahlaki öğrenmenin dışsal denetimden öncelikle içsel farkındalık yoluyla gerçekleşmesini desteklemektedir.

4.3. Rehberlik, Ahlak ve Manevî Olgunlaşma

Din eğitiminde rehberlik, bireyin yalnızca doğruyu öğrenmesini değil, aynı zamanda bu doğrultuda ahlaki bir bilinç geliştirmesini hedeflemektedir. Bu süreç, bireyin davranışlarını dışsal denetimlerle düzenlemekten daha çok içsel bir yönelim ve sorumluluk bilinci kazandırmayı amaçlamaktadır.

Bu bağlamda Mantıku't-Tayr'da rehberlik, ahlaki olgunlaşmanın ayrılmaz bir parçası olarak sunulmaktadır. Hüdhd'ün kuşlara yönelik yönlendirmeleri, ahlaki ilkelerin doğrudan dayatılmasından öte, bireyin kendi içsel muhasebesini yapmasını teşvik eden bir rehberlik anlayışını yansıtmaktadır. Nitekim bu yaklaşım, bireyin ahlaki tercihlerini bilinçli biçimde değerlendirmesine fırsat sunmaktadır.

Attâr'ın rehberlik anlayışında ahlak, soyut normlar bütünü olarak anlatılmaktadır. Bu yönüyle ahlaki gelişim, bireyin yaşantıları, sorgulamaları ve içsel farkındalıklarıyla şekillenen dinamik bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. Rehberlik, bu sürecin sağlıklı biçimde ilerlemesini destekleyen dönüştürücü bir işlev üstlenmektedir.

Dolayısıyla Mantıku't-Tayr'da rehberlik, bireyin manevî olgunlaşmasını sağlayan temel bir pedagojik mekanizma olarak değerlendirilebilir. Bu model, din eğitimi açısından ahlakın içselleştirilmesini hedefleyen, bireyin kendi değer dünyasını inşa etmesine olanak sağlayan bütüncül bir rehberlik yaklaşımına işaret etmektedir.

4.4. Öğretim Tasarımı ve Pedagojik Uygulanabilirlik

Mantıku't-Tayr'da yer alan sembolik anlatım ve kuş tipolojileri, din eğitiminde yapılandırmacı, deneyim temelli ve dönüşümsel öğrenme yaklaşımlarıyla ilişkilendirilebilecek güçlü bir öğretim tasarımı zemini sunmaktadır. Bu anlatı yapısı, öğrenenin pasif bir bilgi alıcısı olmasından çok anlamı kendi yaşantıları ve içsel sorgulamaları üzerinden inşa etmesini teşvik eden pedagojik bir çerçeve oluşturmaktadır. Bu yönüyle eser, modern din eğitimi anlayışında öne çıkan öğrenci merkezli ve anlam temelli öğrenme ilkeleriyle önemli ölçüde ilişkilendirilebilir.

Bu bağlamda Mantıku't-Tayr'da yer alan kuş tipolojileri, din eğitimi derslerinde problem temelli ve yansıtıcı öğrenme etkinlikleri için işlevsel bir içerik sunmaktadır. Kuşların dile getirdiği mazeretler ve içsel engeller, öğrencilerin kendi ahlaki tutumlarını ve davranış kalıplarını sorgulamalarına olanak sağlayan pedagojik problem durumları olarak ifade edilebilir. Bu süreçte öğretmen, doğrudan bilgi aktaran bir otorite figürü olmaktan öte, öğrencinin düşünmesini, anlam üretmesini ve öz değerlendirme yapmasını teşvik eden rehber bir rol üstlenmektedir.

Bu öğretim tasarımı çerçevesinde öğrencilerin; manevî farkındalık geliştirme, ahlaki sorumluluk bilinci kazanma ve öz değerlendirme becerilerini güçlendirme yönünde öğrenme çıktıları sağlamaları hedeflenmektedir. Sembolik anlatım aracılığıyla öğrenciler, soyut ahlaki ilkeleri somut yaşantılarla ilişkilendirme fırsatı bulmaktadır. Bu durum, değerlerin yüzeysel aktarımının ötesine geçilerek içselleştirilmesini kolaylaştırmaktadır. Böylece öğrenme süreci, bilişsel kazanımların yanı sıra duyuşsal ve ahlaki boyutları da kapsayan bütüncül bir gelişim alanına dönüşmektedir.

Öğrenme sürecinin değerlendirilmesinde geleneksel ölçme araçlarının yanı sıra alternatif yöntemlere de yer verilebilir. Bu kapsamda yansıtıcı günlükler, öz değerlendirme formları, grup tartışmaları ve nitel geri bildirimlere dayalı değerlendirme yöntemleri kullanılabilir. Bu yöntemler, öğrencinin yalnızca bilgi düzeyini değil, aynı zamanda manevî farkındalık ve ahlaki gelişim sürecini de görünür kılmaktadır. Böylece ölçme ve değerlendirme, öğrenmenin sonunda yapılan bir kontrol aracı olmaktan çıkarak, öğrenme sürecinin ayrılmaz ve destekleyici bir parçası hâline gelmektedir.

Bu yönüyle *Mantıku't-Tayr*, din eğitimi açısından yalnızca teorik bir tasavvuf metni değildir. Aynı zamanda sınıf içi uygulamalara aktarılabilir, pedagojik olarak işlevsel ve çağdaş öğretim tasarımı ilkeleriyle uyumlu bir eğitim kaynağı olarak değerlendirilebilir.

5. YÖNTEM

5.1. Araştırma Deseni

Bu çalışma, Mantıku't-Tayr'ın din eğitimi açısından pedagojik bir çözümlemesini gerçekleştirmek amacıyla nitel araştırma desenlerinden doküman analizini benimsemektedir. Doküman analizi, yazılı materyallerin sistematik biçimde incelenmesini sağlayan ve özellikle tarihsel, kültürel, edebî ya da sembolik derinlik taşıyan metinleri anlamlandırmada etkili olan bir yöntemdir. Bowen'ın (2009) belirttiği gibi doküman analizi, metnin içerdiği çok katmanlı yapıları ortaya çıkarmaya imkân tanıyan esnek fakat sistematik bir nitel çerçeve sunmaktadır.

Tasavvufî metinlerin sembolik dil, çok katmanlı anlatı ve pedagojik dönüşüm gibi olgular içermesi nedeniyle bu yöntem, Mantıku't-Tayr gibi klasik bir metnin din eğitimi perspektifiyle yeniden yorumlanmasında güçlü bir analitik zemin oluşturmaktadır. Yıldırım (2016) ile Değirmençay'ın (2018) tasavvufî edebiyat ve sembolik anlatı üzerine yaptıkları çözümlemeler de doküman analizinin bu tür metinler için uygunluğunu desteklemektedir.

5.2. Veri Kaynakları

Araştırmanın veri seti, Ferîdüddîn Attâr'ın Mantıq al-tayr adlı eserinin din eğitimi açısından pedagojik çözümlemesini mümkün kılacak şekilde birincil ve ikincil kaynaklar olmak üzere iki temel kategori altında yapılandırılmıştır.

a) Birincil Kaynaklar

Araştırmanın birincil veri kaynağını, Attâr'a ait Mantıq al-tayr adlı eserin Farsça asıl metni oluşturmaktadır. Bu çalışmada Muhammed Rızâ Şefî'î Kedkenî tarafından tashih ve açıklamalarla hazırlanan tenkitli baskı esas alınmıştır. Eserde yer alan kuş anlatıları, sembolik kıssalar, Yedi Vadi tasnifi, rehberlik diyalogları, Simurg anlatısı, din eğitimi açısından pedagojik çözümlemeye temel teşkil eden ana metinsel veriler olarak incelenmiştir (Attâr, 2016).

Bu birincil veriler, eserin manevi gelişim, rehberlik ve ahlak eğitimi boyutlarının doğrudan metin merkezli biçimde analiz edilmesini mümkün kılmaktadır.

b) İkincil Kaynaklar

İkincil veri kaynaklarını, tasavvuf, sembolik anlatım, manevi gelişim ve din eğitimi alanlarında yapılmış akademik çalışmalar oluşturmaktadır. Bu

kapsamda din eğitimi, tasavvuf ve manevi gelişim alanlarında hazırlanmış yüksek lisans ve doktora tezleri, ikincil veri kaynağı olarak değerlendirilmiş; bu çalışmalar, kavramsal çerçevenin oluşturulması ve bulguların literatürle ilişkilendirilmesi amacıyla kullanılmıştır. İlgili çalışmaların künyeleri kaynakçada ayrıntılı biçimde sunulmuştur.

5.3. Analiz Süreci

Analiz süreci üç aşamada yürütülmüştür:

Aşama 1 – Kodlama

Metin içerisindeki kuş tipolojileri, vadiler, rehberlik unsurları, nefis engelleri, dönüşüm göstergeleri ve sembolik motifler açık kodlama yöntemiyle belirlenmiştir.

Aşama 2 – Tematik Analiz

Elde edilen kodlar, manevi gelişim, rehberlik modelleri ve ahlak eğitimi çerçevesinde tematik kümelerle ayrılmıştır. Yıldırım (2013) ve Değirmençay'ın (2018) sembolik anlatı analizleri tematik yapıların teorik olarak desteklenmesini sağlamıştır.

Aşama 3 – Pedagojik Yorumlama

Son aşamada temalar, modern din eğitimi, manevi gelişim psikolojisi (ör., Pargament, 2013) ve değer eğitimi literatürü ile ilişkilendirilmiş; metnin pedagojik anlamı ortaya konmuştur.

5.4. Geçerlik ve Güvenirlik

Çalışmanın geçerlik ve güvenilirliğini sağlamak amacıyla şu stratejiler uygulanmıştır:

Veri çeşitliliği: Birincil ve ikincil kaynakların birlikte kullanılması,

Kuramsal üçleme: Tasavvuf, din eğitimi ve manevi psikoloji literatürünün birlikte değerlendirilmesi,

Süreç şeffaflığı: Kodlama, tema oluşturma ve yorumlama aşamalarının adım adım raporlanması,

Metin temelli doğrulama: Çıkarımların doğrudan metinsel verilere dayandırılması.

Bu uygulamalar, nitel araştırmada güvenilirliğin artırılması amacıyla önerilen standartlarla uyumludur (Creswell, 2014).

5.5. Etik İlkeler

Araştırmada bilimsel etik ilkelere tam uyulmuş; kullanılan tüm kaynaklar açıkça belirtilmiş, alıntılar özgün biçimleriyle aktarılmış ve yorumlar doğrudan metinsel analize dayandırılmıştır. Çalışmada herhangi bir müdahale, yönlendirme veya öznel genelleme yapılmamış; analiz süreci akademik tarafsızlıkla yürütülmüştür.

6. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Bu çalışmada Ferîdüddîn Attâr'ın Mantıku't-Tayr adlı eseri, din eğitimi açısından pedagojik bir bakış açısıyla incelenmiştir. Eser, manevî gelişim, rehberlik ve ahlak eğitimi bağlamında değerlendirilmiştir. Eserdeki tasavvufî semboller üzerinden bireyin içsel dönüşüm süreci analiz edilmiştir.

Bu bağlamda Mantıku't-Tayr'ın sunduğu yolculuk metaforu, bireyin benlik farkındalığını geliştiren bütüncül bir öğrenme sürecine karşılık gelmektedir. Kuşların Simurg'u arayışı, bireyin kendi içsel hakikatiyle yüzleşmesini ve manevî olgunlaşma sürecini sembolik bir anlatım aracılığıyla anlatılmaktadır. Bu süreç, din eğitiminde bireyin aktif katılımını esas alan çağdaş öğrenme yaklaşımlarıyla da ilişkilendirilebilir.

Çalışmada işlenen Yedi Vadi modeli, manevî gelişimin aşamalı ve dönüşümsel bir yapıya sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Bu yönüyle vadiler, bireyin bilişsel, duyuşsal ve ahlaki gelişimini birlikte ele alan bir eğitim sürecine dikkat çekmektedir. Attâr'ın sunduğu bu model, modern manevî gelişim kuramlarıyla anlamlı paralellikler taşımaktadır.

Hüdhüd figürü üzerinden incelenen tasavvufî rehberlik anlayışı, din eğitiminde dönüştürücü rehberliğin önemini vurgulamaktadır. Dolayısıyla rehberlik, bireyin yalnızca bilgi edinmesini değil, aynı zamanda kendi değer dünyasını sorgulamasını ve yeniden inşa etmesini mümkün kılan temel bir pedagojik mekanizma olarak öne çıkmaktadır.

Kuş tipolojileri ve sembolik anlatım, ahlak eğitimi açısından bireyin nefsi eğilimlerini fark etmesine olanak sağlayan güçlü öğrenme araçları sunmaktadır. Bu doğrultuda Mantıku't-Tayr, ahlaki farkındalık, sorumluluk bilinci ve öz değerlendirme becerilerinin geliştirilmesine katkı sağlayabilecek zengin bir pedagojik içerik ortaya koymaktadır.

Bu bağlamda klasik tasavvuf pedagojisinin modern din eğitimi, manevî danışmanlık ve dönüşümsel öğrenme yaklaşımlarıyla ilişkilendirilmesine yönelik çalışmaların, farklı bağlam ve uygulamalar üzerinden derinleştirilmesi önem taşımaktadır (Arthur, 2010; Berglund, 2015; Hussain, 2017; Keshavarz, 2022; Nurbakhsh, 1996).

Özetle, Attâr'ın Mantıku't-Tayr adlı eseri, din eğitimi açısından yalnızca klasik bir tasavvuf metni değildir. Eser aynı zamanda manevî gelişimi, rehberliği ve ahlak eğitimini bütüncül biçimde işleyen pedagojik bir model olarak değerlendirilebilir. Eserin sunduğu sembolik yapı, çağdaş din eğitimi yaklaşımlarıyla ilişkilendirilebilir niteliktedir. Eser teorik olduğu kadar uygulamaya dönük imkânlar da barındırmaktadır.

Bu çalışma, klasik tasavvuf metnlerinin din eğitimi alanında pedagojik bir perspektifle yeniden okunabileceğini göstermektedir. Dolayısıyla benzer çalışmaların farklı tasavvufî eserler üzerinden sürdürülmesi, din eğitimi literatürüne hem kuramsal hem de uygulamalı açıdan önemli katkılar sağlayacaktır.

Sonuç olarak bu çalışma, Mantıku't-Tayr'ı din eğitimi bağlamında yalnızca betimleyici ya da yorumlayıcı bir okuma ile sınırlı ele almamaktadır. Eser, manevî gelişim, dönüştürücü öğrenme ve çağdaş öğretim tasarımı ilkeleriyle ilişkilendirilerek pedagojik bir çerçeve içerisinde değerlendirilmiştir. Bu yönüyle çalışmanın, din eğitimi literatürüne özgün ve uygulanabilir bir pedagojik çerçeveye katkı sunduğu söylenebilir.

KAYNAKÇA

- Altaş, N. (2015). Din eğitimi bilimi. Nobel.
- Altaş, N. (2020). Tasavvufun din eğitimine katkıları. *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 38(1), 11–29.
- Arberry, A. J. (1950). *Sufism: An account of the mystics of Islam*. Allen & Unwin.
- Arıcı, İ. (2019). Manevî danışmanlık açısından klasik tasavvuf metinleri. *Din Psikolojisi Çalışmaları*, 12(1), 59–83.
- Arıcı, İ. (2022). Tasavvufî eğitimde insan ve kişilik gelişimi. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 53, 201–228.
- Arthur, J. (2010). *The moral foundations of educational practice*. Routledge.
- Attār, F. al-D. (2016). *Mantıq al-tayr* (M. R. Shafī'ī Kadkanī, Ed.). Sokhan Publications.
- Ay, M. F. (2020). Manevi gelişim teorileri ve din eğitimi. *Gece Kitaplığı*.
- Ay, M. F. (2023). Kişisel dönüşüm ve tasavvuf eğitimi. *Tasavvuf Araştırmaları Dergisi*, 27(1), 90–117.
- Berglund, J. (2015). Islamic religious education in Europe. *Religion & Education*, 42(3), 233–252.
- Bowen, G. (2009). Document analysis as a qualitative research method. *Qualitative Research Journal*, 9(2), 27–40.
- Brookfield, S. (2012). *Teaching for critical thinking*. Jossey-Bass.
- Ceylan, T. (2021). Değer eğitimi ve tasavvufî gelenek. *Değerler ve Eğitim Dergisi*, 9(2), 41–66.
- Ceylan, T. (2023). Manevi rehberlik modelleri ve çağdaş din eğitimi. *İlahiyat Yayınları*.
- Chittick, W. C. (1989). *The Sufi path of knowledge*. SUNY Press.
- Chittick, W. C. (2007). *Sufism: A beginner's guide*. Oneworld.

- Çakmak, A. (2021). Tasavvuf pedagojisinin eğitim bilimleri açısından analizi. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 19(3), 112–139.
- Çeber, M. (2022). Benlik, farkındalık ve manevi gelişim. *Din Psikolojisi Dergisi*, 47(1), 73–99.
- Değirmençay, V. (2018). Ferîdüddin Attâr'ın eserlerinde sembolik anlatım biçimleri. *Fars Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 12(1), 45–68.
- Değirmençay, V. (2020). Tasavvufî edebiyatta rehberlik ve yolculuk metaforu. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 54(2), 233–260.
- Dirkx, J. (2006). Engaging emotions in adult learning. *New Directions for Adult and Continuing Education*, 110, 15–26.
- Ecer, M. (2014). Din eğitiminde bilişsel ve duyuşsal boyutlar. *DEM*.
- Ecer, M. (2017). Tasavvufî düşüncede insan eğitimi. *Tasavvuf ve Eğitim Dergisi*, 2(1), 55–72.
- Ernst, C. (1997). *The Shambhala guide to Sufism*. Shambhala.
- Halstead, J. M. (2007). Islamic values and moral education. *Journal of Moral Education*, 36(3), 291–304.
- Hucvîrî, A. (1996). *Keşfu'l-Mahcûb* (S. Uludağ, Çev.). Dergâh.
- Hussain, A. (2017). Spiritual education in Islam: Foundations and approaches. *Religions*, 8(7), 120.
- Keshavarz, M. (2022). Transformative spirituality in Sufi pedagogy. *Journal of Sufi Studies*, 11(1), 45–68.
- King, U. (2013). *The spiritual potential of children*. Cambridge Scholars Publishing.
- Lickona, T. (1991). *Educating for character*. Bantam.
- Mezirow, J. (2000). *Learning as transformation*. Jossey-Bass.
- Nasr, S. H. (2007). *The Garden of Truth*. HarperCollins.
- Nicholson, R. A. (1978). *The mystics of Islam*. Routledge.

- Nucci, L., Krettenauer, T., & Narvaez, D. (2014). Handbook of moral and character education. Routledge.
- Nurbakhsh, J. (1996). Sufi symbolism. Khaniqahi Nimatullahi.
- Palmer, P. J. (1998). The courage to teach. Jossey-Bass.
- Pargament, K. I. (2013). Spiritually integrated psychotherapy. Guilford Press.
- Ritter, H. (2020). Attar and mystical narrative forms. Ibn Sina Institute.
- Sahin, A. (2014). New directions in Islamic education. Kube.
- Sells, M. (1996). Early Islamic mysticism. Paulist Press.
- Selçuk, M. (2021). Manevi danışmanlık modelleri. Nobel.
- Şimşek, E. (2018). Din eğitimi ve manevi rehberlik ilişkisinin teorik temelleri. *Maneviyat Araştırmaları Dergisi*, 4(2), 65–89.
- Şimşek, E. (2021). Tasavvufi gelenekte rehberlik ve eğitim. İFAV.
- Taylor, E. W. (2008). Transformative learning theory. *New Directions for Adult and Continuing Education*, 119, 5–15.
- Tisdell, E. (2003). Exploring spirituality and culture in adult and higher education. Jossey-Bass.
- Uzunpolat, Y. (2020). Manevi eğitimde rehberlik modelleri. *Din Eğitimi Dergisi*, 6(2), 44–67.
- Wright, A. (2000). Spirituality and education. Routledge.
- Wulff, D. M. (2019). Psychology of religion. Wiley.
- Yıldırım, N. (2007). Şarkın kandilleri. Ötüken.
- Yıldırım, N. (2013). Fars edebiyatı tarihi. Ayrıntı Yayınları.
- Yıldırım, N. (2016). İran edebiyatında tasavvufi sembolizm. Kabalcı.

Bölüm 8

İran’da Hanefî Medreseleri: Zahidan Dâru’l-Ulûmu

Habip DEMİR*

* Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı,
drhabipdemir@gmail.com

ORCID: 0000-0003-4360-3410

Giriş

İran, geniş bir coğrafyaya yayılmış ve çok çeşitli etnik ve dini unsurlara sahip bir ülkedir. Önemli bir bölümü Şii nüfusa sahip olmakla birlikte ülkede Ehl-i Sünnet mensupları da önemli bir topluluk oluşturmaktadır. Ehl-i Sünnet'e mensup vatandaşlar ülkenin her yanında az da olsa bir nüfusa sahip olsa da bazı eyaletlerin nüfus olarak tamamını da oluşturdukları bilinmektedir. Daha çok İran'ın sınır eyaletlerinde çoğunluğu oluşturduğu görülen Sünnî nüfusun yoğun olarak yaşadığı yerler arasında; Sistan ve Beluçistan, Horasan Cenûbî (Güney Horasan) ve Golistan bölgelerini içine alan Türkmen Sahra, Hürmüzgan, Bûşehr, Hûzistan, Îlam ve Kirmanşah bulunmaktadır. Bunların dışında çoğunluk olmamakla birlikte Fars, Kirman, Gîlân, Erdebil, Luristan gibi eyaletlerde nüfusun belirli bir kesiminin Sünnî olduğu bilinmektedir. Diğer yandan yukarıda saydığımız sınır eyaletlerinin haricinde Tahran, Tebriz ve Isfahan gibi metropol şehirlerde de gerek göçler gerekse sanayi bölgeleri olmaları hasebiyle sayıları milyona yaklaşan Sünnî kesimin olduğu tahmin edilmektedir. İran'daki Sünnî Müslümanların oranının toplam nüfusun yaklaşık yüzde 15'ini oluşturduğu ve bu oranın ise yaklaşık 12 milyon kişiyi kapsadığı tahmin edilmektedir. Ancak genel olarak din ve mezhebe dayalı nüfus konusunda belirsizlikler her ülkede mevcutsa da (Arıkan, 2018, ss. 350-351) İran İslam Cumhuriyeti'nin azınlıklara yönelik bilgi paylaşımı konusundaki sınırlayıcı politikalarından kaynaklı zorluklar nedeniyle bu oranlar konusunda güvenilir ve detaylı istatistiklerin bulunmadığını söylemek gerekmektedir (Demir, 2017, s. 314).

İran'daki Sünnî nüfus arasında Şafiî ve Hanbelî mezheplerine mensup bir kesim bulunmakla birlikte ana omurganın Hanefiler olduğu bilinmektedir. Hanefilerin bölgedeki mevcudiyetinin oldukça erken dönemlere kadar uzanan bir tarihi geçmişi bulunmaktadır. Her ne kadar İran bölgesi ilk dönemlerden itibaren Haricilik, Mürcie, Şîa, Mu'tezile ve Kerrâmiyye gibi çok sayıda ekolün varlık bulduğu bir coğrafya olsa da Hanefiliğin bunlar arasında daha kalıcı bir zemine oturduğu görülmektedir. Özellikle 3./9. asrın sonlarından itibaren yerel hanedanlar döneminde Rey, Nişabur, Belh, Merv, Cürcan gibi birçok şehirde Hanefilik çoğunluğun mezhebi haline gelmiştir (Râzî, 1391/2012, s. 499). Sâ mânîlerin ardından Karahanlılar'ın Hanefiliğe verdiği büyük destek Hanefiliğin bölgede kurumsallaşp kökleşmesine ve Şafiîliğin küçük azınlık gruplar dışında bölgeden silinmesine yol açmıştır (Kalaycı, 2013, ss. 136-138; Madelung, 1988, s. 30). Günümüzde Sünnî Kürt bölgeleri dışında İran'da Şafiî mezhebine mensup bir nüfus bulunmamaktadır.

Bölgedeki Hanefî nüfusun etkin güç konumu Selçukluların İran coğrafyasına hâkim olmasıyla devam etmiştir. Önce Nişabur, ardından Rey ve Isfahan gibi diğer büyük şehirlerde medreseler kurularak Hanefiler etkin

görevlere getirilmiştir.¹ Tuğrul Bey'den itibaren istisnasız tüm Selçuklu yöneticilerinin Hanefî mezhebine mensup olduğu ve bu mensubiyetin çoğu zaman taassup düzeyine vardığı ifade edilmektedir (Kalaycı, 2013, ss. 148-149). Selçuklu döneminin ünlü veziri Nizamülmülk'ün işbaşına gelmesi, bölgede Hanefilerle beraber Şafîilerin de söz sahibi olmasını sağlamıştır. Hanefî ve Şafîiler arasındaki mücadele Moğolların İran topraklarını ele geçirmelerinden sonra da değişik boyutlarda sürmüştür (Tahmasbî, 1392/20131, ss. 87-89).

Çalışmamızda ele alacağımız Mekkî Medresesi olarak da adlandırılan Zahidan Dâru'l-Ulûmu, yaklaşık 3 milyonluk nüfusuyla Hanefîlerin en yoğun olduğu, doğusunda Afganistan ve Pakistan ile çevrili İran'ın güney bölgesindeki en büyük eyaletlerinden birisi olan Sistan ve Beluçistan eyaletinde bulunmaktadır. Eyaletin merkez şehri olan Zahidan, aynı zamanda İran'da genelde Sünnîlerin özelde Hanefîlerin en aktif kurumsal yapılanmalara sahip olmasıyla kendine mahsus önemli bir merkez konumundadır (Sultanî, 2020, s. 79).

1. Hint Alt Kıtasında Medrese Hareketleri ve Diyobend Medreseleri

1866'da sömürge dönemi Hindistan'ında kurulan Diyobend medrese hareketi, Sünnî Müslüman dünyasındaki en etkili İslamî eğitim kurumu ve reformist geleneklerden birini temsil etmektedir. Kurumsal tabanı Hint Alt Kıtasında yer alsa da Diyobend medrese hareketinin zihniyeti, düşünsel arka planı ve kurumsal yapısı, başta hemen yanıbaşında yer alan İran'daki Sünnî topluluklar da dahil olmak üzere dünyada çok geniş bir çevreye tesir etmiştir. Asırlar boyunca Şîî yönetimlerin etkisi altında kalan İran'da Sünnî kalabilmenin bizatihi zor olduğu bir coğrafyada kurumsal yapıya sahip Sünnî medreselerin gelişme imkânı bulamamış olması son derece normal bir durum olarak görülmelidir. Bu nedenle Sünnî nüfusun en yoğun olduğu ve çalışma konumuzu da oluşturan Sistan-Beluçistan eyaletinde kendine mahsus bir Sünnî-Hanefî medrese geleneği oluşmamış, komşu Hindistan'da gelişen ve yayılma eğilimi gösteren Diyobend medreselerini her bakımdan kendine örnek olarak kabul eden ancak İran'ın siyasal şartlarına göre de biçimlenmek zorunda kalan bir yapı kurulmasını gerektirmiştir. Dolayısıyla çalışmamızda öncelikle Hint Alt Kıtasındaki Diyobend medrese hareketi hakkında kısa bir bilgi verildikten sonra Zahidan Dâru'l-Ulûmu konusuna geçilecektir.

Dâru'l-Ulûm-ı Diyobend adıyla bilinen medrese, İngiliz sömürge işgaline ve Hindistan'da İslami değerlerin gerilediği algısına tepki olarak kurulmuştur. Öncelikle siyasi çekişmelerden uzak kalarak klasik İslami

¹ İran'da kurulmuş medreseler hakkında detaylı bilgi için bkz. (Sultanzâde, 1364/1985)

ilimleri kendine rehber edinmiş ulemâ yetiştirmeyi amaçlamıştır (Metcalf, 1982, ss. 100-110). 19. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan Ahmedilik ve bölgede etkin olan Şîliğin karşısında geleneksel Sünnî inancını koruma ve geliştirme iddiasına sahip olan Diyobend medreseleri, kendisinden bir asır önce Farangi Mahal Medresesi müderrislerinden Molla Nizamüddin (ö. 1747) tarafından geliştirilen “Ders-i Nizâmî” adıyla bilinen medrese programına dayanmaktaydı. Bu program, on altı ayrı dersten oluşan ve dokuz ya da on yıllık bir sürede bu derslerde okutulması istenen seksen üç kitabı içeren ve daha sonra birçok kez değişikliklere uğrayan geniş kapsamlı bir yüksek öğretim modeliydi. Bu programda dersler sırasıyla Arapça, Hitabet, İlm-i Aruz, Mantık, Felsefe, Arap Edebiyatı, Kelam, İslam Tarihi, Tıp, Astronomi, Geometri, Cedel ve Münazara Sanatı, Fıkıh, Fıkıh Usulü, Miras Hukuku, Hadis Usulü, Hadis, Tefsir Usulü ve Tefsir derslerinden oluşmaktaydı (Fazlur Rahman, 1999, ss. 94-95). Özellikle sonraki yıllarda programdaki başta Felsefe olmak üzere birçok ders kaldırılıp daha gelenekçi bir yapıya bürünse de bu müfredat Diyobend medreselerinin ilham kaynağı olmuştur. Fazlur Rahman’a göre Nizamüddin tarafından daha çok akli ilimlere ağırlık veren program Şah Veliyyullah ile birlikte fıkıh, kelam, hadis gibi temel geleneksel ilimlere ağırlık vermiş ayrıca sufilerin eserlerini de ekleyerek yeni bir yöne evrilmiştir. Ona göre Diyobend medreseleri Veliyyullah’ın açtığı çizgiyi devam ettirmekle birlikte daha dar bir yapıya bürünmüş ve Ehl-i Hadis’in egemenliğinin hissedildiği bir çerçeveye sahip olmuştur (Fazlur Rahman, 1999, s. 96). Böylece Diyobend medreselerinin entelektüel temelleri, Hanefî fıkıhına, Eş‘arî kelamına ve özellikle Nakşibendi-Müceddidi tarikatı aracılığıyla tasavvufun manevi disiplinine güçlü bir vurgu yapan bu modeli Güney Asya’nın tamamına ve Orta Asya, Orta Doğu ve Afrika’nın bazı bölgelerine yayılmıştır (Reetz, 2005, ss. 210-211).

Başta Beluç ve Kürt toplulukları olmak üzere İranlı Sünnî nüfus, Diyobend âlimleri ve kurumlarıyla öncelikle 20. yüzyılda sınır ötesi dinî seyahat ve eğitim yoluyla temas kurmuştur. Birçok İranlı Sünnî öğrenci Dâru’l-Ulûm-ı Karaçi, el-Câmiatu Binuriye ve el-Câmiatu Fârukiyye gibi Diyobend medreselerinde eğitim almak için Pakistan’a gitmiş ve daha sonra İran’daki yerel medreseleri kurmak veya ıslah etmek fikirleriyle geri dönmüştür.²

2. Zahidan Dâru’l-Ulûmu’nun Kuruluşu

Sistan ve Beluçistan eyaletine bağlı Zahidan’da bir Hanefî medresesi kurulmadan önce bölgede birçok kez Sünnî medrese yapılanmasının

² Diyobend medreseleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. (Büyükkara, 2015, ss. 84-87; Faruqi, 1962, ss. 22-67)

kurulmaya çalışıldığı bilinmektedir. İlk olarak bölgenin ileri gelen alimlerinden ve Pakistan'da Diyo bend medreselerinde eğitimini tamamlayarak memleketi Geşt'e dönen Mevlevî Abdulvâhid Geştî,³ 1950'lerin sonlarında burada Diyo bend medresesi modelini örnek alan bir Dâru'l-Ulûm kurmuştur. Kısa sürede İslâmî vergileri toplama yetkisini de uhdesine alan ulema, 1979 İran Devrimi sonunda yeni rejim tarafından bölge halkı karşısında muhatap olarak kabul edilmiştir. Böylece Sünnî ulemanın Sistan ve Beluçistan'da ön plana çıkması sağlanmıştır (Hosseinbor, 1984, ss. 130-131).

Geşt şehrindeki Hanefî medrese henüz kurumsal kimlik kazanamadan eyaletin en büyük şehri olan Zahidan'da yeni bir medrese oluşumu göze çarpmaktaydı. Bölgenin köklü ailelerinden birine mensup olan Mevlânâ Abdulaziz, Zahidan'da yeni bir medrese kurma girişimlerinde bulunmaktaydı. Mevlâna Abdulaziz, 1916 yılında İran'ın Beluçistan eyaletinin güneydoğusundaki Serbaz'da doğmuştur. İlk eğitimini ailesinden alan Abdulaziz, Hindistan'a giderek burada bulunan Diyo bend Dâru'l-Ulâm'da eğitimine devam etmiştir. Daha sonra eğitimine Delhi'de devam etmiştir. Burada bulunan hocalarının takdirini toplayan Abdulaziz'e Hind Müftüsü Şeyh Kifayetullah, keskin yeteneği ve çalışma zekâsı nedeniyle "Beluçistan Müftüsü" unvanını vermiştir. 1943'te memleketi Beluçistan'a dönmüş ardından üç yıl süre ile Mekke'de bulunan Savlatiya Üniversitesi'nde ders vermiştir. Ardından yeniden memleketine dönen Abdulaziz, kendi köyü olan Dapkur'da dinî eğitim veren küçük çaplı bir medrese kurmuştur. 1956'da babasının rahatsızlığı üzerine eyaletin en büyük şehri olan Zahidan'a göç etmiş ve kısa sürede ilmî derinliğiyle tanınmıştır. Abdulaziz'in buraya taşınmasına kadar şehirde hiçbir dini eğitim kurumunun bulunmadığı zikredilmektedir.

Abdulaziz, şehirde bulunan en büyük cami olan Azizi camisini eğitim öğretim mekânı haline getirmeye çalıştı. Kısa sürede İran ve Afganistan'dan çok sayıda öğrenci Zahidan'a gelerek Abdulaziz'in öğrencisi oldu. Öğrenci sayısının artmasıyla birlikte yatılı bir eğitim verecek olan Dâru'l-Ulûmu Zahidan'ın şehrin dış mahallesinde kurulmasına karar verildi.

1971'de 6 hoca 60-80 kadar talebeyle eğitime başlayan bu medresenin yanına büyük bir cami inşa edilmesine karar verildi ve bugünkü Mekki Mescidi'nin temelleri atıldı. Horasan, Kürdistan, Mazendaran, Ahvaz, Fars ve Hürmüzgan, Kirmanşah, Erdebil eyaletleri ve birçok yabancı öğrenci Zahidan Dâru'l-Ulûmu'na katılarak kısa sürede medresenin öğrenci sayısı artmaya başladı.

³ Mevlânâ ya da Mevlevî, bölgede ulemâ kesimine mensup kişiler için kullanılan bir unvandır.



Resim: Zahidan Dârû'l-Ulûmu (sunnionline.us)

1987’de Mevlâna Abdulaziz’in vefatından itibaren medresenin yönetimi tamamen Mevlâna Abdulhamid’in kontrolü altına girmiştir. Mevlâna Abdulhamid, dini eğitimini Pakistan’da Diyobendiyye medreselerinde almış, ülkesine döndükten sonra Mevlâna Abdulaziz’in önderliğinde kurulan ve Diyobendiyye medreselerini örnek alma iddiasındaki Dârû'l-Ulûmu Zâhidan’ın müderrisliğini yapmıştır.⁴ Önceleri Zahidan Merkez Camisinin bir bölümünde faaliyete başlayan medrese bugünkü yerine 1971 yılında taşınmış ve halen burada faaliyetlerine devam etmektedir.

3. Medrese Müfredatı ve Eğitim-Öğretim

İran’ın doğu eyaletleri arasında yer alan Sistan-Beluçistan eyaleti ve çevresinde yaşanan Hanefiliğin komşu ülke Pakistan’ın tarihsel ve kültürel mirasını yansıtan ve bir asırdan fazladır bölgede etkili olan Diyobend medrese geleneğinin takipçisi olduğu bilinmektedir. Her ne kadar Diyobend medreseleri hadislerle ve tasavvufi beslenen fıkıh geleneğine sahip olsa da İran’daki Hanefi medreselerinin tasavvuf ile irtibatının olmadığını daha çok bu geleneğin hadisler ile desteklenen bir fıkıh anlayışı istikametinde geliştiğini görmekteyiz. Dolayısıyla Zahidan’daki mevcut medresenin bağımsız içtihad ve akılcı söylemden oldukça uzak olduğu ve müfredatından da göreceğimiz üzere hadis merkezli rivayetçi bir söylem üzerinden eğitim verdiğini söyleyebilmek mümkündür. Öyle ki bu medreselerde fakihden ziyade “Şeyhu’l-hadis” unvanını taşıyan hadis müderrisleri en üst düzeydeki öğretim görevlisi sayılmaktadır (Büyükkara, 2015, ss. 84-85).

⁴ <http://sunnionline.us/farsi/daroruloom-zahedan> (Erişim: 22.03.2025)

Medresede toplamda 9 yıllık bir eğitim programı uygulanmaktadır. İlk üç yıl ağırlıklı olarak Kur'an-ı Kerim ve Arapça üzerine dersler alındıktan sonra klasik medrese müfredatlarında yer alan Tefsir, Fıkıh, Akaid, Hadis derslerine yoğunlaşmaktadır. Eğitimin son yılı ise, bölge medreselerinin kendine has bir özelliği olarak Kütüb-i Sitte üzerine tahsis edilmiştir. Hadis kitaplarının, özellikle Buhari'nin *Sahih*'inin ezberlenmesine özel önem verilmektedir. Bu gelenekten etkilenmelerinin bir sonucu olarak Zahidan medreselerinde her yıl mezuniyet programları kapsamında geniş bir katılımı ve coşkulu bir şekilde Buhari Hatm-i Şerifi törenleri düzenlenmektedir (Demir, 2017, s. 319).



Resim: Zahidan Dâru'l-Ulûmu'nda Giriş İmtihanı (sunnionline.us)

Medrese eğitimine başlamadan önce 1 yıl süreli hazırlık eğitimi verilmektedir. Bu eğitimin sonunda öğrenci, Namaz ve Oruç (Temel hükümler), Farsça, Matematik (Dört İşlem), Ahkam (Hanefi fıkhi), Arapça (el-Arabiyyetü beyne Yedeyk 1. Kitap), Sarf (Sarf-ı Bahâî)⁵ olmak üzere temel konulardan bir imtihana tabi tutulur ve daha sonra medrese eğitimine başlar.

⁵ Bahâuddin Muhammed b. Hüseyin el-Âmilî'ye (ö. 1030/1621) ait olan *Sarf-ı Bahâî* adlı eser asırlardır Arapçanın Sarf kısmına dair en etkileyici eserlerden biri halindedir. İran'daki şii medreselerinde de aynı eser okutulmaktadır.

Medrese eğitimi, 3 (Lise)+2 (Önlisans)+2 (Lisans)+2 (Master) olmak üzere toplam 9 yıldan oluşmaktadır. Bu yıllarda sınıf düzeylerine göre okutulan dersler ve bu derslerde kullanılan ana ders kitapları tablo halinde aşağıda sunulmuştur:⁶

<i>Temel Eğitim (3 yıldan oluşur, Lise Diplomasına Denktir)</i> 1. Sınıf	
Dersin Adı	Okutulan Ana Ders Kitabı
Akîde	<i>Âyât-ı Müntehebât</i> ⁷
Fıkıh	<i>Mâ Lâ Budde Minh</i> ⁸
Sarf	<i>Mîzânu's-Sarf ve Münşe'ab</i> ⁹
Nahiv	<i>Nahv-i Mîr</i> ¹⁰
Arap Dili	<i>el-Arabiyyetü beyne Yedeyk</i> (2. Kitap)
Sîre	<i>Kıyasu'n-Nebiyyîn</i> ¹¹
Kıraat ve Tecvid	<i>Hidâyetü'l-Müstefîd fî İlmi't-Tecvîd Maa't-Temârîn</i> ¹²
Arapça Mukâleme	<i>el-Arabiyyetü li'n-Nâşiîn</i>
Farsça Dilbilgisi	
Hıfzu'l-Kur'ân	
2. Sınıf	
Dersin Adı	Okutulan Ana Ders Kitabı
Kıraat ve Tecvid	<i>Cemâlu'l-Kur'ân</i> ¹³
Mutûnü'l-Hadîs	<i>Erbaînu'n-Nevevî</i> ¹⁴
Fıkıh	<i>Fıkhu'l-Müeyesser</i> ¹⁵

⁶ Medrese müfredatı, öğrencilere dağıtılan bir pdf dosyası üzerinden tarafımızca elde edilmiştir. Herhangi bir yerde kaydı bulunmamaktadır.

⁷ Çağdaş müelliflerden Allâme Muhammed İbrahim ed-Dâmenî'ye aittir.

⁸ Mevlânâ Kâdî Sana'ullah Usmani Panipati (ö. 1847) tarafından Urduca dilinde yazılan Temel Hanefilik üzerine bir eserdir.

⁹ Sirâcuddîn Osman Bengâlî (ö. 758/1357) tarafından yazılan Sarf eseridir.

¹⁰ Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin (ö. 816/1413) Farsça kaleme aldığı bir eserdir.

¹¹ Ebu'l-Hasen Ali en-Nedvî'ye aittir.

¹² Ebî Reyme olarak bilinen Muhammed Mahmud en-Neccâr'a aittir.

¹³ Eşref Ali b. Abdilhak el-Hanefî el-Tehânevî (ö. 1362/1943)'ye aittir.

¹⁴ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şerefuddîn en-Nevevî'ye (ö. 626/1229) ait seçme hadis metinlerinden oluşan klasik eserdir.

¹⁵ Hindistan ulemasından Şefîku'r-Rahmân en-Nedvî'nin temel düzey talebeler için hazırladığı Hanefi mezhebinin ibadet bahsini maddeler halinde kolay ibareyle anlatan eserdir.

Mutûnu'n-Nazm ve'n-Nesri'l-Arabiyye	<i>Kırâtu'r-Râşide li-Ta'lîmi'l-lugati'l-Arabiyye</i> ¹⁶
Nahiv	<i>Mietu Âmil</i> , ¹⁷ <i>Şerhu Mietu Âmil</i> ¹⁸
Sarf	<i>Sarf-ı Mîr</i> ¹⁹
Arapça Mukâleme	<i>Arabiyyetü li'n-Nâşîin</i>
Sîre	<i>Sîretü'l-Hulefâ</i> ²⁰
Mantık	<i>Teysîru'l-Mantık</i> ²¹
Farsça Dilbilgisi	
Hıfzu'l-Kur'ân	
3. Sınıf	
Dersin Adı	Okutulan Ana Ders Kitabı
Ta'lîm ve Tercemetü'l-Kur'ân	<i>Şah Veliyyullah Dehlevi'nin Kurân Tercümesi</i>
Mutûnü'l-Hadîs	<i>Zâdu't-Tâlibîn</i> ²²
Fıkıh	<i>Muhtasaru'l-Kudûrî</i> ²³
Nahiv	<i>Hidâyetü'n-Nahv</i> ²⁴
Sarf	<i>İlmu's-Sığa</i> ²⁵
Arapça Mukâleme	<i>Arabiyyetü li'n-Nâşîin</i>
Mutûnu'n-Nazm ve'n-Nesri'l-Arabiyye	<i>Kırâatu'r-Râşide</i> ²⁶

¹⁶ Ebu'l-Hasen Ali en-Nedvî'ye aittir.

¹⁷ Ebû Bekr Abdülkâhîr b. Abdurrahman Abdülkâhîr el-Cürcânî (ö. 471/1078)'ye ait olan *el-Avâmilü'l-mî'e* ismiyle de bilinen Arapça dilbilgisi eseridir.

¹⁸ el-Cürcânî'nin eserine Şeyh Abdurrahman b. Ahmed Nuruddîn el-Câmî'nin (ö. 898/1493) yazdığı şerhdir.

¹⁹ Zeynüddin Ebu'l-Hasen Mir Seyyid Şerif Cürcânî'ye (ö. 816/1413) aittir.

²⁰ Çağdaş dönem Hintli müelliflerden Abduşşekûr el-Lekhenevî'ye aittir.

²¹ Çağdaş dönem müelliflerden Şeyh Muhammed Abdillâh el-Kenkûhî el-Hindî tarafından yazılan eserdir.

²² Çağdaş müelliflerden Muhammed Sadîk b. Esedullah'a aittir.

²³ Hanefî mezhebinin en çok güvenilen ve üzerine en çok şerh yazılan eserlerinden biri olan *el-Muhtasaru'l-Kudûrî* Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî (ö. 428/1037)'ye aittir.

²⁴ Hint Alt Kıtası Sünnî medreselerinde yaygın olarak okutulan derleme bir Arapça Nahiv eseridir.

²⁵ el-Müftî İnâyet Ahmed el-Kâkûrevî (ö. 1279/1862) tarafından yazılan Arapça gramerine dair eserdir.

²⁶ Ebu'l-Hasen Ali en-Nedvî'ye aittir.

Mantık	<i>el-Mirkât</i> ²⁷
Farsça Dilbilgisi	
Hıfzu'l-Kur'ân	
Şehâdetü'l-Esuşeyt (Ön Lisans Diplomasına Denktir) 1. Sınıf	
Dersin Adı	Okutulan Ana Ders Kitabı
Ta'lim ve Tercemetü'l-Kur'ân	<i>Şah Veliyyullah Dehlevî'nin Kurân Tercümesi</i>
Mutûnü'l-Hadîs	<i>Riyâzu's-Sâlihîn</i> ²⁸
Akîde	<i>Fıkhu'l-Ekber</i> ²⁹
Usûlu Fıkh	<i>Usûlü 'ş-Şâfi</i> ³⁰
Fıkıh	<i>Kenzü'd-Dekâik</i> ³¹
Nahiv	<i>el-Kâfiye</i> ³²
Arapça Mukâleme	
Sîre	<i>Sîretü Hâtemi'n-Nebiyîn</i> ³³
Mantık	<i>Şerhu Tehzîb</i> ³⁴
Farsça Dilbilgisi	
Beluçça	
Hıfzu'l-Kur'ân	
Târîhu'l-İslâmî mine'l-ahdi'l-Câhilî ilâ Hicreti'r-Rasûl	<i>Sîretu İbn Hişâm, Tarîhu't-Taberî, Hayâtu's-Sahâbe, er-Rahîku'l-Mahtûm</i>
2. Sınıf	
Dersin Adı	Okutulan Ana Ders Kitabı
Ta'lim ve Tercemetü'l-Kur'ân	
Mutûnu'l-Hadîs	<i>Muvatta İmam Muhammed</i> ³⁵

²⁷ Şeyh Muhammed Erşed el-Hayrâbâdî'ye (ö. 1240/1824) aittir.

²⁸ İmam Nevevî'ye (ö. 676/1278) ait meşhur eserdir.

²⁹ Ebû Hanîfe'ye aittir.

³⁰ Nizâmüddin Ebû Ali İshak eş-Şâfi (ö. 344/955)'ye nispet edilen Hanefî fıkıh usulüne dair başlangıç eserlerden biridir.

³¹ Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) Hanefî fıkına dair eseridir.

³² İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) Arap nahvine dair muhtasar eseridir.

³³ Ebu'l-Hasen Ali en-Nedvî'ye aittir.

³⁴ Abdullah b. Hüseyin el-Yezdî'ye (ö. 758/1357) aittir.

³⁵ Şeybani (ö. 189/805) tarafından nakledilen eserdir.

Kelamu'l-Cedîd	<i>İntibâhâtu 'l-Müfîde</i> ³⁶
Fıkhu'l-İstidlâlî	<i>Hidâye</i> (Cilt 1) ³⁷
Usûlu'l-Fıkh	<i>Nûru 'l-Envâr</i> (Cilt 1) ³⁸
Akîde	<i>Akîdetu 't-Tahâviyye</i> ³⁹
Mutûnu'n-Nazm ve'n-Nesr	<i>Muhtârât min Edebi 'l-Arab (c. I)</i> ⁴⁰
İnşâ	<i>Muallimu 'l-İnşâ (c. I)</i> ⁴¹
Nahiv	<i>Şerhu Câmi</i> ⁴²
Felsefe	<i>Zavâbitu 'l-Ma'rife</i> ⁴³
Munâzara	<i>Zavâbitu 'l-Ma'rife</i>
Nusûsu'l-Edebiyye li'l-Lugati'l-Fârisiyye	<i>Gülistân</i>
Hıfz	
Târihu'l-İslâm mine'l-Hicret ilâ Nihâyeti'l-Hilâfeti'r-Râşide	
<i>Yüksek Öğretim (Merhaletü'l-Âli) (Lisans Derecesine Denktir)</i> <i>1. Sınıf</i>	
Dersin Adı	Okutulan Ana Ders Kitabı
Ta'lim ve Tercemetü'l-Kur'ân	<i>Şah Veliyyullah Dehlevi'nin Kurân Tercümesi</i>
Usûlü'l-Hadîs	<i>Teysîru Mustalahi 'l-Hadîs</i> ⁴⁴
Ehâdisu'l-Ahkâm	<i>Âsâru's-Sünen</i> ⁴⁵
Usûlü'l-Fıkh	<i>Nûru 'l-Envâr (c. 2)</i>

³⁶ Eşref Ali b. Abdilhak el-Hanefi et-Tehânevî'ye (ö. 1362/1943) aittir.

³⁷ Burhâneddin el-Merginânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye* adlı eseri Hanefî fıkına dair en tanınmış eserlerinden biri olarak gösterilir.

³⁸ Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) fıkıh usulüne dair eseri *Menârü'l-Envâr* adlı eserine Ahmed İbn Ebi Said El-Molla Ceyûn'a (ö. 1130/1718) ait *Nurü'l-Envâr fî Şerhil-Menar* adıyla yazdığı şerhir. Hanefî fıkıh usulüne daıdır.

³⁹ Et-Tahâvî'ye (ö. 321/933) ait meşhur eserdir.

⁴⁰ Ebu'l-Hasen Ali en-Nedvî'ye aittir.

⁴¹ Çağdaş müelliflerden Abdulmâcid en-Nedvî'ye aittir.

⁴² İbnü'l-Hâcib'in Arap gramerine dair *el-Kâfiye*'sine Molla Câmi olarak bilinen Abdurrahman-ı Câmi'nin (ö. 898/1492) *el-Fevâ'idü'z-Ziyâ'iyye* adıyla yazdığı, ancak daha çok şârihin lakabıyla tanınan şerhdir.

⁴³ Abdurrahman Hasan el-Meydânî'ye aittir.

⁴⁴ Çağdaş dönem müelliflerden Mahmud et-Tâhân tarafından yazılan *Teysîru Mustalahi'l-Hadîs* adlı Hadis usulü alanında bir eserdir.

⁴⁵ Allâme Muhammed b. Ali Neymevî (ö. 1322/1904)'nin daha çok fikhî hadislerin derlendiği bir eserdir.

Fıkhu'l-İstidlâli	<i>Hidâye</i> (Cilt 2)
Akîde	<i>Muhtasaru el-Hasûni 'l-Hamîdiyye</i> ⁴⁶
Belâğât	<i>Durûsu 'l-Belâğâ</i> ⁴⁷
Mutûnu'n-Nazm ve'n-Nesri'l-Arabî	<i>Dîvân-ı Hamâse</i> ⁴⁸
Mutûnu'n-Nazm ve'n-Nesri'l-Arabî	<i>Muhtârât</i> (Cilt 2) ⁴⁹
Arûz ve'l-Kavâfî	<i>Kâfî fi 'l-Arûz ve 'l-Kavâfî</i> ⁵⁰
İnşâ	<i>Muallimu 'l-İnşâ</i> (c. 2)
Mutûnu'l-Edebi'l-Fârisî	<i>Bustân</i>
Hıfz	
Tetavvurâtul-Âlemi'l-İslâmi fi'l-ahdi'l-Emevî ve'l-Abbâsî	
2. Sınıf	
Dersin Adı	Okutulan Ana Ders Kitabı
Tefsîr	<i>Tefsîru Celâleyn</i> ⁵¹
Usûlü't-Tefsîr ve Ulûmu'l-Kur'ân	<i>Ulûmu 'l-Kur'ân</i> ⁵²
Mutûnu'l-Hadîs	<i>Müsnedu İmam Azam</i>
Akîde	<i>Şerhu Akâidi 'n-Neseî</i>
Usûlü'l-Fıkıh	<i>Husâmî</i> ⁵³
Fıkhu'l-İstidlâli	<i>Hidâye</i> (Cilt 3)
Fıkıh	<i>Sirâcî fi 'l-Mirâs</i> ⁵⁴

⁴⁶ Allâme Hüseyin b. Muhammed b. Mustafa el-Cisr'e (ö. 1327/1909) aittir.

⁴⁷ Hz. Ali'nin hayatından hutbeler, mektuplar ve yazılardan oluşan bir belâğât eseridir. Ebû Temmâm Habîb b. Evs b. Hâris et-Tâî (ö. 231/846)'ye aittir.

⁴⁸ Ebû Temmâm (ö. 231/846) tarafından derlenen *el-Hamâsetü'l-kübrâ* olarak da bilinen eski Arap şiiri antolojisi eseridir.

⁴⁹ Hindistan ulemasından Ebu'l-Hasen Ali el-Hüseyinî en-Nedvî'ye ait *Muhtârât min Edebi'l-Arab* adlı Arapça dilbilgisi eseridir.

⁵⁰ Ebu'l-Abbas Şihabuddîn Ahmed b. Ibâd b. Şuayb el-Kanâî'ye (ö. 189/805) aittir.

⁵¹ Suyûtî'ye (ö. 911/1505) ait meşhur tefsirdir.

⁵² Çağdaş müelliflerden Mennâ' el-Kattân'a aittir.

⁵³ Ebu Abdullah Husâmuddin Muhammed b. Muhammed b. Ömer el-Ahsîkesî'nin (ö. 644/1244) fıkıh usulüne dair eseridir.

⁵⁴ Sirâcuddîn Secâvendî'ye (ö. 596/1200'den sonra) aittir.

Belâğât	<i>Muhtasaru 'l-Meânî</i> (Cilt 1) ⁵⁵
Mutûnu'n-Nazm ve'n-Nesri'l-Arabî (Ahdü'l-Câhili)	<i>Muallakât</i>
Hıfzu'l-Kur'ân	
Târîhu'l-Osmânî	
<i>Merhaletü 'l-Âlemiyye (Master Derecesine Denktir)</i> Sınıf 1	
Dersin Adı	Okutulan Ana Ders Kitabı
Tefsîr	<i>Tefsîru 'l-Beyzâvî</i>
Usûlü't-Tefsîr ve Ulûmu'l-Kur'ân	<i>Fevzü 'l-Kebîr fî Usûli 't-Tefsîr</i> ⁵⁶
Mutûnu'l-Hadîs	<i>Mişkâtü 'l-Mesâbîh (c. 1-2)</i> ⁵⁷
Usûlü'l-Hadîs	<i>Nuhbetu 'l-Fiker</i> ⁵⁸
Usûlü'l-İftâ	<i>Şerhu Ukûdi Resmi 'l-Müftî</i> ⁵⁹
Fıkhu'l-İstidlâlî	<i>Hidâye</i> (Cilt 4)
Usûlü'l-Fıkıh	<i>Tavzîh ve Telvîh</i> ⁶⁰
Belâğât	<i>Muhtasaru 'l-Meânî</i> (Cilt 2)
Hey'et ve'n-Nücûm	<i>Hey'etü 'l-Vüstâ</i> ⁶¹
Hıfz	
Evzâu'l-İran ba'de'l-İslam İle's-Sevreti'l-İslâmiyye 1978	

⁵⁵ Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) Arap grameri ve belâğatına dair eseri *Miftâhu'l-Ulûm'a* Teftazânî (ö. 792/1390) tarafından yazılan şerhdır. eş-Şerhu'l-Muhtasar adıyla da bilinmektedir.

⁵⁶ Şah Veliyyullah Dehlevî'ye (ö. 1176/1762) aittir.

⁵⁷ Hatîb et-Tebrîzî (ö. 741/1340) tarafından Ferrâ el-Begavî'ye ait *Meşâbîhu's-sünne'*yi tamamlamak için yazılan eserdir. Hadis alanında önemli bir eser olarak görülmektedir.

⁵⁸ İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî'nin hadis usulüne dair *Muḥaddime* adlı kitabına İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) yazdığı muhtasardır.

⁵⁹ İbn Âbidîn'e (ö. 1252/1836) ait bu alanda Hanefî çevrelerin en çok kullandığı fetva kitabıdır.

⁶⁰ *et-Tavzîh*, Sadrüşşerîa'nın (ö. 747/1346) kendisinin fıkıh usulüne dair *Tenkihu'l-usûl* adlı eseri üzerine yazdığı şerh kitabıdır. Teftâzânî'nin bu şerh için kaleme aldığı *et-Telvîh* adlı hâşiye adlı eserle birlikte fıkıh usulünün önemli eserleri arasındadır.

⁶¹ Çağdaş müelliflerden Muhammed Musa b. Mevlevî'ye aittir.

2. Sınıf	
Dersin Adı	Okutulan Ana Ders Kitabı
Mutûnu'l-Hadîs ve Dirâseti'l-Esânîd	<i>Sahîh-i Buhârî (c. 1-2)</i>
Ehâdisu'l-Ahkâm	<i>Câmi' et-Tirmizî</i>
Ehâdisu'l-Ahkâm	<i>Muvattâ İmam Mâlik</i>
Ehâdisu'l-Ahkâm	<i>Sünen-i Ebî Dâvûd</i>
Ehâdisu'l-Ahkâm	<i>Şerhu Ma'âniyi'l-Âsâr li't-Tahâvî</i>
Ehâdisu'l-Ahkâm	<i>Sünen-i Neseî</i>
Ehâdisu'l-Ahkâm	<i>Sünen-i İbn Mâce</i>
Sîre	<i>Şemâilu't-Tirmizî</i>
Mutûnu'l-Hadîs (Kısmü'l-Akîde)	<i>Sahîh-i Müslim. (c. 1)</i>
Mutûnu'l-Hadîs (Kısmü'l-Mu'âmelât)	<i>Sahîh-i Müslim. (c. 2)</i>
Hıfz	
Târîhu'l-Edyân ve'l-Mezâhib	

Daru'l-Ulûm Zahidan'ın öğretim programına dair yukarıda belirttiğimiz müfredat incelendiğinde, klasik İslami ilimlerin tedrisine dayanan hiyerarşik ve tedricî bir eğitim modelini yansıttığı görülecektir. Eğitimin ilk yıllarında (1-3. sınıflar) ağırlık Arapça dil eğitimi, sarf-nahiv ve temel fıkıh kitaplarına verilmiştir. Aynı zamanda Farsça öğretimi de sürdürülerek, yerel dil ile ilmî gelenek arasında bağ kurulmaktadır. Orta sınıflardan itibaren (4-6. sınıflar) müfredat, Hanefî fıkhnın temel metinleri (*Kudûrî, Kenzü'd-Dekâik, Hidâye*) ve usûl-i fıkıh, nahiv, mantık ve belâgat gibi yöntem ilimlerini içerecek şekilde derinleşmektedir. Bu kademeler, öğrencilerin hüküm istinbatına hazırlık safhası olarak değerlendirilebilir. Son yıllarda (7-9. sınıflar) müfredat daha ileri düzeyde metinlerle sürmekte; özellikle *Mişkât, Âsâru's-Sünen, Beyzâvî, Tavzih ve Telvîh, Muhtasaru'l-Meânî* gibi hem hadis hem tefsir hem de usûl sahasındaki otorite metinler yer almaktadır. Ayrıca edebiyat (Dîvân-ı Hamâse) ve usûl-i hadis (*Nuhbetü'l-Fiker*) dersleriyle öğrencilerin eleştirel ve estetik yönleri de geliştirilmek istenmektedir. Dikkat çeken diğer bir husus da eğitimin son yılında yukarıda da belirttiğimiz üzere eğitimin neredeyse tamamının Hadis merkezli olmasıdır. Bu durum medresenin klasik fıkıh öğretimi yanında Hadis çizgisine de sıkı sıkıya bağlı bir yapıda olduğunun göstergesidir.

Alınan bu temel medrese eğitiminin ardından çeşitli alanlarda uzmanlaşmaya dayalı (Tahassus) ileri düzey eğitiminin de devam ettiği görülmektedir. Genellikle 2-3 yıl olmakla birlikte herhangi bir süreye bağlı olarak yürütülmeyen bu eğitim öğrencilerin belirli alanlarda yetkinlik ve ileri düzey uzmanlık kazanmasını amaçlamaktadır. Daru'l-Ulûm Zahidan'ın, 2025

eğitim-öğretim yılı için verdiği ilanda medresenin yüksek dinî eğitim bölümü kapsamında öğrenci kabul edilen başlıca uzmanlık alanlarını şu şekilde sıralanmıştır:

1. Kur'an ve Tefsir İlimleri
2. Hadis İlimleri
3. İslam Fıkhi
4. İslam Daveti ve Düşüncesi
5. Arap Dili ve Edebiyatı
6. İslam Tarihi ve Biyografi (Sîret)
7. İslam Ekonomisi (İslamî Bankacılık ve Mali Sistemler)

Daru'l-Ulûm Zahidan'ın 2025 eğitim-öğretim yılına ilişkin ilan ettiği yüksek dinî eğitim programındaki uzmanlık alanlarına bakıldığında, bu kurumun zihniyet dünyasına dair önemli ipuçlarını gözlemlemek mümkündür. Söz konusu alanların sistematik bir biçimde seçilmiş ve medresenin dinî, ilmî ve sosyo-politik yönelimlerini yansıtan bir bütünlük arz ettiği görülmektedir. Listeye bakıldığında ilk üç sırada Kur'an ve Tefsir İlimleri, Hadis İlimleri ve İslam Fıkhi gibi klasik İslami disiplinlerin yer alması, medresenin ilim anlayışının geleneksel medrese disiplinlerini bünyesinde taşıdığını ve bu bağlamda geleneğe dayandığını göstermektedir. Bu üç alan, geleneksel İslami eğitim sisteminin sacayaklarını oluşturan temel ilimlerdir. Bu tercihler üzerinden Daru'l-Ulûm Zahidan'ın Diyobendî ya da benzeri Hint altkıtasına özgü dinî eğitim modelleriyle paralellik taşıdığı söylenebilir.

Dikkat çekici bir şekilde, programda İslam Ekonomisi (İslamî Bankacılık ve Mali Sistemler) gibi modern dönemin sosyo-ekonomik dönüşümlerine cevap üretmeyi amaçlayan bir alanın da yer aldığı görülmektedir. Bu, medresenin sadece klasik metinlerin tedrisiyle yetinmediğini, çağdaş İslam toplumlarının karşı karşıya bulunduğu meselelerle ilgilenmeyi de önemseydiğini göstermektedir. Burada günümüzde akademik çevrelerde de sıklıkla tartışılan ve geleneksel medrese eğitiminin günümüz sorunlarına yönelik çözüm üretemeyen hantal yapılar olarak görülme eleştirilerine cevap veren ve modern sistemlerin İslamî ilkelerle uyumluluğunu tartışmaya açan bir zihniyetin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bu tür alanlar, genellikle neo-muhafazakâr İslamî hareketler veya İslamî uyanış hareketlerinin akademik uzantıları tarafından desteklenmektedir. Kanaatimizde bu eğitimden ne kadar başarı elde edildiği ayrı bir soru olmakla birlikte medresenin modern dönemin

ihtiyaçları özelinde bir yapılanmaya yeşil ışık yakması dahi takdire şayan bir durumdur.

“İslam Daveti ve Düşüncesi” başlığı altında toplanan alan, medresenin sadece bireysel dindarlık değil, aynı zamanda toplum düzeyinde dinî bilinç inşasını hedeflediğini ortaya koymaktadır. Bu, kurumun aktif tebliğ ve sosyal dönüşüm misyonunu benimsediğini ve dinî eğitimi, bireysel bir gelişim sürecinden çok, ideolojik bir inşa aracı olarak gördüğünü de gösterir. Bu yaklaşım, Sünnî İslami hareketler, özellikle de Davet ekسنli Selefî ya da Cemaat-i İslami türü örgütlü yapılar ile bir paralellik arz edebilir.

“Arap Dili ve Edebiyatı” ile “İslam Tarihi ve Biyografi (Sîret)” alanlarının uzmanlık alanlarında yer alması hem kaynaklara doğrudan ulaşma bilincinin hem de tarihsel şuurun önemsendiğini gösterir. Bu tercih, medresenin salt normatif bilgi aktarımıyla değil, bu bilgilerin tarihsel bağlamıyla da ilgilendiğini izlenimini uyandırır.

Dâru'l-Ulûm Zahidan'ın ilan ettiği uzmanlık alanları üzerinden yapılan zihniyet analizi, bu medresenin hem geleneksel İslami ilimleri merkeze alan hem de çağdaş İslam toplumun sorunlarına yanıt üretmeye çalışan bir eğitim paradigması benimsediğini göstermektedir. Kurumun hedefi, yalnızca bireyleri “âlim” kılmak değil; aynı zamanda düşünsel donanımı yüksek, tebliğ sorumluluğunun bilincinde, modern dünyayla yüzleşebilecek İslami kadrolar yetiştirmektir. Bu yaklaşım, İran ve Hint altkıtası bağlamında gelişen birçok çağdaş İslami eğitim kurumu ile ortak çizgiler taşır. Ancak medresenin bu amacını ne kadar gerçekleştirdiği ya da bu amacından ne kadar uzaklaştığı da cevaplanması gereken sorulardan biridir. Son yıllarda birçok talebenin İran'da iş imkânı bulamaması nedeniyle komşu Pakistan ve Afganistan'a göç ettiği ve buralarda Selefî yapıların hizmetine girdiği de birçok kesim tarafından yüksek sesle dillendirilen bir husus olarak görülmektedir.

Sonuç ve Değerlendirme

İran'daki Sünnî-Hanefî Zahidan medresesini ele aldığımız bu çalışmada medresenin kuruluşu ve müfredatı ile birlikte zihniyet analizi yapmaya çalıştık. Burada medreselerin yapısı ve yöneliminin, sadece yerel dini ihtiyaçlarla değil, aynı zamanda bölgesel ve sınır ötesi dinamiklerle de şekillendiğini görülmektedir. Bu bağlamda Diyobendî geleneği, İran'daki Sünnî dini eğitim kurumları üzerinde hem kurumsal hem de zihinsel düzeyde derin bir etki bırakmaktadır. Medrese, Ders-i Nizami müfredatını benimseyerek klasik ilim hiyerarşilerini tekrar üretmekte ve bu müfredata kendi yerel özgünlüğünü de dahil etmeye çalışmaktadır. Dolayısıyla bu süreç, İran'ın özgün sosyo-politik ve mezhebi bağlamında çeşitli yerel uyarlamalarla birlikte yürümektedir.

Diyobendî yönelimli medreseler, meşruiyetlerini korumak amacıyla kimi zaman doğrudan Diyobend'e referans vermekten kaçınmakta; Arapçanın yanı sıra Farsça ve yerel dilleri de eğitim dili olarak kullanmaktadır. Şîî çoğunluklu bir toplumda yaşayan İranlı Sünniler açısından Diyobendî modeli İran'da kendine mahsus bir yapıya evrilmiştir.

İranlı Sünni öğrencilerin Pakistan'daki medreselerde eğitim görerek ülkeye dönmeleri ya da son yıllarda Afganistan'daki Taliban yönetimi altında istihdam edilmeleri, bu bağların canlılığını ortaya koymaktadır. Ayrıca akademik düzeyde Diyobendî kurumlarla sürdürülen iş birlikleri, öğretim üyelerinin davet edilmesi, konferans katılımları ve icazetlerin karşılıklı tanınması gibi yollarla ilişkiler kurumsallaşmaktadır.

Bununla birlikte, İran'daki Diyobendî yönelimli medreseler dışsal bazı meydan okumalarla da karşı karşıyadır. Özellikle Körfez ülkelerinden gelen fonlarla yaygınlaşan Selefi etkiler Diyobendî kurumların konumunu son yıllarda belirgin bir şekilde sorgulatmaktadır. Aynı zamanda mezhepler arası birlikte yaşamın zorunlu olduğu İran'daki toplumsal yapı, Diyobendî söylemlerin daha dışlayıcı boyutlarını törpülemekte ve Sünniler arasında daha pragmatik, çoğulcu bir yaklaşımı zorunlu kılmaktadır.

Sonuç olarak, İran'daki Diyobendî yönelimli medreseler, bir yandan geleneksel ilmi yapılar ve ulusötesi dini ağlarla ilişkilerini sürdürürken, diğer yandan İran'ın mezhebi çoğunluk yapısı, siyasal sınırları ve kültürel dili içinde varlıklarını sürdürebilmek adına sürekli bir uyarılma ve denge arayışı içerisinde.

Kaynakça

- Arıkan, A. (2018). İslam Dünyasının Mezhep Haritası ve Nüfus Dağılımı. *İslami Araştırmalar*, 29(2), 348-379.
- Büyükkara, M. A. (2015). *Çağdaş İslami Akımlar*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Demir, H. (2017). Günümüz İran Hanefiliği ve İran'da Hanefilik-Maturidilik Çalışmaları. *Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefilik-Maturidilik- içinde* (C. 2, ss. 312-324). Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi.
- Faruqi, Z.-H. (1962). *The Deoband School and The Demand for Pakistan*. Lahor: y.y.
- Fazlur Rahman. (1999). *İslam ve Çağdaşlık*. (A. Açıkgenç ve M. H. Kırbaşoğlu, Çev.) (4. bs.). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Hosseinbor, M. H. (1984). *Iran and Its Nationalities: The Case of Baluch Nationalism*. (Yayımlanmamış doktora). The American University, Washington.
- Kalaycı, M. (2013). *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Madelung, W. (1988). *Religious Trends in Early Islamic Iran*. New York: y.y.
- Metcalf, B. D. (1982). *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Râzî, A. (1391/2012). *Nakd: Ba'du Mesâlibi'n-Nevâsıb fî Nakdi Ba'du Fedâihi'r-Revâfız*. Kum: Dâru'l-Hadîs.
- Reetz, D. (2005). Dâr al-'Ulûm Deoband and its Self-Representation on the Media [Corrected Title: Dâr al-'Ulûm Deoband and its Mediatic Self-Representation]. *Islamic Studies*, 44(2), 209-227.
- Sultanî, A. (2020). *İran'da Ehl-i Sünnet: İmkanlar ve Sorunlar*. (D. Özlük, Çev.). Ankara: Fecr Yayınları.
- Sultanzâde, H. (1364/1985). *Târih-i Medâris-i İran: Ez Ahd-i Bâstân tâ Te'sîs-i Dâru'l-Fünûn*. Tehran: İntişârât-ı Âgâh.
- Tahmasbî, S. (1392/2013). Hanefihâ-yı İsfahan Pîş ez Safeviyye, Berresî 'ilel-i Tovsîe ve Münâzaa-i Ânân bâ Şâfiîhâ ve Hanbelihâ. *Sohen-i Târih*, 6(18).

Bölüm 9

DİYANET AKADEMİSİNDE VERİLEN EĞİTİMLERİN KUR'AN ÖĞRETİCİLİĞİ FORMASYONUNA KATKISI: HAFIZ KUR'AN KURSU ÖĞRETİCİLERİ ÜZERİNE NİCEL BİR ARAŞTIRMA

*Ramazan GÜREL**

* **Doç. Dr.** Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Bilim Dalı, e-mail: ramazan.gurel@marmara.edu.tr, ORCID: 0000-0001-9066-9098.

GİRİŞ

Yaygın din eğitimi, “Yetişkinlere ve okul dışındakilere, örgün eğitim dışında ya da yanında din eğitimi ihtiyacında ve isteğinde olanlara, resmi ya da özel kurum ve kuruluşlarca, yetişkinlerin dini bilgilerini arttırmak, dini anlayışlarını geliştirerek hayatın dini boyutunu yorumlamalarına yardımcı olmak amacıyla verilen planlı, amaçlı din eğitimi” (Tosun, 2002, 156) şeklinde tanımlanmaktadır. Ülkemizde ağırlıklı olarak Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yürütülen (Bkz. 633 Sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun; Buyrukçu, & Asri, 2007, 91) planlı ve programlı eğitim faaliyetlerinin tümü yaygın din eğitimi kapsamındadır (Keyifli, 2017, 27). Yaygın din eğitimi hizmetleri, öğretime konu olan içeriğin ve hedef kitlenin özelliklerine bağlı olarak birtakım yeterlikleri haiz olmayı gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda yaygın din eğitiminin sahadaki yürütücüleri olan imam-hatip, müezzin-kayyım, Kur’ân Kursu öğreticileri ve vaizlere yönelik birtakım yeterlik kriterleri belirlenmiştir (bkz. DİB, *Aday Din Görevlisi Yeterlikleri*). Dolayısıyla bu yeterliklere sahip daha nitelikli personel ihtiyacı ve bu ihtiyacın giderilmesine yönelik çalışmalar her dönemde Diyanet İşleri Başkanlığı için önde gelen gündemler arasında yer almıştır.

Söz konusu eğitimin daha sistemli ve tek elden organize edilebilmesi ve Başkanlık bünyesinde yürütülen din hizmetleri ve yaygın din eğitimi alanlarında daha nitelikli personel yetiştirme hedefiyle 2022 yılında Diyanet Akademisi kurulmuştur. Akademinin öncelikli görevi ise, hizmet içi eğitim ve din eğitimi hizmetlerini münhasıran yürüten ve organize eden kurum olma şeklinde belirlenmiştir. Bu bağlamda Diyanet Akademisi’nin yaygın din eğitimiyle doğrudan bağlantılı bazı görev ve yetkileri şu şekilde tespit edilmiştir:

- Başkanlığın din hizmetleri sınıfında istihdam edileceklerin mesleki eğitimlerini gerçekleştirmek.
- Başkanlıkça ihtiyaç duyulan alanlarda hizmet içi eğitim, kurs, seminer ve sertifika programları düzenlemek.
- Akademi merkezlerinin açılacağı yerleri belirlemek ve bununla ilgili gerekli iş ve işlemleri yürütmek.
- Yurt dışından gelen mahallin din görevlilerine yönelik eğitim faaliyetlerini yürütmek.
- Mesleki eğitim, hizmet içi eğitim, kurs, seminer ve sertifika eğitimlerine yönelik programlar hazırlamak ve materyaller geliştirmek. Eğitimlerin standartlarının artırılmasına yönelik çalışmalar yapmak ve stratejiler geliştirmek.
- Görev alanıyla ilgili konularda ulusal ve uluslararası konferans, panel, seminer, sempozyum ve benzeri dinî, ilmi, sosyal ve kültürel faaliyetler düzenlemek.

➤ Akademi merkezlerinden gelen geri bildirimler doğrultusunda eğitim görevlilerinin performanslarını değerlendirerek eğitimin etkinliği ve verimliliği açısından kararlar almak.

➤ Aday din görevlileri ile personel yeterliklerini belirlemek, geliştirmek ve güncellemek (*Diyanet Akademisi Faaliyet Raporu 2023*, 15).

Görevlerinin belirlenmesinin ardından Diyanet Akademisi'nin misyonu da şu ifadelerle ortaya konulmuştur: “Din hizmeti verecek görevlileri gerekli ilmi ve mesleki donanımına sahip, meslek ahlakı ve yaşantısı ile örnek, kurum aidiyeti bilinci ve özgüveni yüksek, yeniliğe açık, iletişimi ve sosyal katılım becerileri gelişmiş, kitle iletişim araçlarını etkin, yerinde ve üslubunda kullanan nitelikli din görevlileri haline getirmek.” (*Diyanet Akademisi Tanıtım Kataloğu*, 2024, 3). Akademinin birimlerinin yapılandırılması noktasında hem görevleri hem de misyonu dikkate alınmış, bahse konu olan birimler arasında “Hizmet İçi Eğitim ve Rehberlik Daire Başkanlığı” da yer almıştır. Söz konusu daire başkanlığının temel görevinin, “personelin mesleki bilgi, bilinç, beceri ve formasyon kazanmasını sağlamak” (*Diyanet Akademisi Tanıtım Kataloğu*, 4) olduğu özellikle vurgulanmıştır. Bu görev doğrultusunda hizmette etkinlik ve verimliliği artırmak amacıyla stratejik plan, kurumsal ihtiyaçlar ve bütçe imkânları doğrultusunda personele yönelik hizmet içi eğitimler ve sertifika eğitimleri planlama, koordine etme ve yürütme vazifeleri de Hizmet İçi Eğitim ve Rehberlik Daire Başkanlığı'nın uhdesine verilmiştir (*Diyanet Akademisi Tanıtım Kataloğu*, 2024, 4). Bu sayede, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın ihtiyaç duyduğu nitelikli personel ihtiyacına yönelik hizmet içi eğitim faaliyetleri tek bir birimin çatısı altında organize edilmiştir.

1. ARAŞTIRMANIN PROBLEMİ

Bu çalışmanın problemi, “2024 ve 2025 yıllarında Diyanet Akademisi tarafından verilen hizmet içi eğitimler kapsamında derslere devam eden Hafız Kur'an Kursu öğrencilerinin, aldıkları eğitimin Kur'an öğreticiliği formasyonuna katkısına dair memnuniyet ve algı düzeylerinin tespit edilip değerlendirilmesidir.”

2. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Nicel araştırma modellerinden tarama modelini esas alan bu çalışmada yine nicel araştırma yöntem ve tekniklerinden anket tekniği kullanılmıştır. Tarama modeli, geçmişte ya da halen var olan bir durumu var olduğu şekliyle betimlemeyi amaçlayan araştırma yaklaşımıdır (Karasar, 2016, 77). Bu kapsamda bu araştırma, Diyanet Akademisi'nin hizmet içi eğitimlerine katılan aday Hafız Kur'an Kursu Öğreticilerinin aldıkları eğitime dair memnuniyet düzeylerini betimlemeyi amaçlamaktadır. Nicel yöntemle dayalı anketler vasıtasıyla da sayısal değer ifade edebilecek görüşler toplanmakta,

sınıflandırılmakta ve ulaşılan neticeler arasında anlamlı bir farklılığın olup olmadığı araştırılmaktadır (Şimşek, 2018, 100).

2.1. Veri Toplama Aracı

Araştırmada kullanılan veriler, anket formları aracılığıyla toplanmıştır. Ankette demografik bilgiler kapsamında katılımcılara öncelikle yaş, medeni durum, mezuniyet, eğitim alınan merkez, mezun olunan dönem, görev yeri, görev öncesi iş deneyimi ve dini yüksek ihtisas eğitimi alma düşüncesine dair sorular sorulmuştur. Ardından aldıkları mesleki eğitime dair memnuniyet düzeylerini belirleyici 20 soru sorulmuştur. Anket formları oluşturulmadan önce alanında uzman akademisyenlerden görüşler alınarak gerekli verileri toplayabilmek için öncelikle taslak anket formu oluşturulmuş, bu form yine uzman görüşleri doğrultusunda geliştirilerek katılımcılara uygulanmıştır.

2.2. Araştırmanın Evreni ve Örneklemi

Araştırmanın evrenini 2024 ve 2025 yıllarında Diyanet Akademisi derslerine devam eden 187 aday Hafız Kur'an Kursu Öğreticileri oluşturmaktadır. Katılımcıların tamamı kadın ve hafız olup diğer demografik özellikler aşağıdaki tablolarda sunulmuştur:

2.2.1. Yaş

Tablo 1. Katılımcıların Yaşa Göre Dağılımı

GENEL YAŞ	Hafızlık Kur'an Kursu Öğreticisi	
	Sayı	Yüzde (%)
25 altı	5	2,7
26-30	55	29,4
31-40	101	54,0
41 üstü	26	13,9
TOPLAM	187	100

Katılımcıların yaşa göre dağılımı dikkate alındığında, 31-40 yaş arasının en yüksek orana sahip olduğu görülür. Buna karşılık en az katılımcı 25 yaş altı olarak tespit edilmiştir.

2.2.2. Medeni Durum

Tablo 2. Katılımcıların Medeni Durumu

MEDENİ DURUM	Hafızlık Kur'an Kursu Öğreticisi	
	Sayı	Yüzde (%)
Evli	130	69,5
Bekâr	57	30,5
TOPLAM	187	100

Katılımcıların medeni duruma dağılımı dikkate alındığında, % 69,5'inin evli; % 30,5'inin bekâr olduğu görülmektedir.

2.2.3. Mezuniyet Durumu

Tablo 3. Katılımcıların Mezuniyet Durumu

MEZUNİYET	Hafızlık Kur'an Kursu Öğreticisi	
	Sayı	Yüzde (%)
İlahiyat / İslami İlimler (Örgün)	42	22,5
İLİTAM	139	74,3
Yüksek Lisans	6	3,2
TOPLAM	187	100

Katılımcıların mezuniyet durumu incelendiğinde çoğunluğun İLİTAM mezunu olduğu görülmektedir. Lisansüstü eğitim noktasında ise sadece 6 katılımcının bu eğitim düzeyinden mezun olduğu tespit edilmiştir.

2.2.4. Eğitim Alınan Merkez

Tablo 4. Katılımcıların Eğitim Aldıkları Merkeze Göre Dağılımı

EĞİTİM ALINAN MERKEZ	Hafızlık Kur'an Kursu Öğreticisi	
	Sayı	Yüzde (%)
1. Ankara Dini Yüksek İhtisas Merkezi	48	25,7
2. Bursa Dini Yüksek İhtisas Merkezi	15	8,0

3. Denizli Dini Yüksek İhtisas Merkezi	5	2,7
4. Diyarbakır Dini Yüksek İhtisas Merkezi	5	2,7
5. Elazığ Harput Dini İhtisas Merkezi	5	2,7
6. Erzurum Ömer Nasuhi Bilmen Dini Yüksek İhtisas Merkezi	4	2,1
7. Eskişehir Dini İhtisas Merkezi	1	,5
8. Gaziantep Hacı Ahmet Ziyilan Dini Yüksek İhtisas Merkezi	5	2,7
9. Haseki Abdurrahman Gürses Dini İhtisas Merkezi	36	19,3
10. İzmir Dini Yüksek İhtisas Merkezi	5	2,7
11. Kayseri Dini Yüksek İhtisas Merkezi	4	2,1
12. Kocaeli Dini Yüksek İhtisas Merkezi	3	1,6
13. Konya Selçuk Dini Yüksek İhtisas Merkezi	8	4,3
14. Ordu Dini İhtisas Merkezi	8	4,3
15. Şanlıurfa Dini İhtisas Merkezi	6	3,2
16. Trabzon Dini Yüksek İhtisas Merkezi	4	2,1
17. Uluslararası İstanbul Haseki Dini Yüksek İhtisas Merkezi	17	9,1
18. Antalya Hacı Mehmet Gebizli Dini İhtisas Merkezi	8	4,3
TOPLAM	187	100

Katılımcıların eğitim aldıkları merkezler incelendiğinde Ankara Dini Yüksek İhtisas Merkezi, Haseki Abdurrahman Gürses Dini İhtisas Merkezi ve Uluslararası İstanbul Haseki Dini Yüksek İhtisas Merkezi öne çıkmıştır. En az katılım ise Eskişehir Dini İhtisas Merkezi'nden gerçekleşmiştir.

2.2.5. Görev Yeri

Tablo 5. Katılımcıların Görev Yerlerine Göre Dağılımı

GÖREV YERİ	Hafızlık Kur'an Kursu Öğreticisi	
	Sayı	Yüzde (%)
İl Merkezi	62	33,2
İlçe Merkezi	111	59,4
Belde	8	4,3
Köy	6	3,2
TOPLAM	187	100

Katılımcıların görev yerleri incelendiğinde çoğunluğun il ve ilçe merkezlerinde görev aldığı görülür. Katılımcıları en az görev aldığı yer ise köy olmuştur.

2.2.6. Görev Öncesi İş Deneyimi

Tablo 6. Katılımcıların Görev Öncesi İş Deneyimi Durumu

GÖREV ÖNCESİ İŞ DENEYİMİ	Hafızlık Kur'an Kursu Öğreticisi	
	Sayı	Yüzde (%)
Herhangi bir iş deneyimim olmadı	25	13,4
Başkanlık bünyesinde fahri olarak görev yapıyordum	119	63,6
Vakıf, dernek veya cemaat bünyesinde hizmet veriyordum	10	5,3
MEB'de ücretli öğretmenlik yapıyordum	12	6,4
Özel okulda öğretmen olarak çalışıyordum	6	3,2
Diğer	15	8,0
TOPLAM	187	100

Katılımcıların görev öncesi iş deneyimleri incelendiğinde çoğunluğun Başkanlık bünyesinde fahri olarak görev yaptığı görülür. 25 katılımcı ise herhangi bir iş deneyimi olmadığını beyan etmiştir.

2.2.7. Din Yüksek İhtisas Eğitimi Alma Düşüncesi

Tablo 7. Katılımcıların Dini Yüksek İhtisas Eğitimi Alma Düşüncesine Göre Durumu

DİNİ YÜKSEK İHTİSAS EĞİTİMİ ALMA DÜŞÜNCESİ	Hafızlık Kur'an Kursu Öğreticisi	
	Sayı	Yüzde (%)
Evet	126	67,4
Hayır	61	32,6
TOPLAM	187	100

Dini yüksek ihtisas eğitimi alma düşüncesine göre katılımcıların durumları incelendiğinde yaklaşık 3/2 oranında katılımcı bu konuda olumlu görüş serdetmiştir.

2.3. Verilerin Çözümlemesi

Araştırmada 3'lü likert ölçeğine dayalı hazırlanan anket sorularına verilen cevaplar öncelikle SPSS programına girilerek sonuçlara ulaşılmış, bu sonuçlar katılımcıların genel memnuniyeti yansıtabilecek şekilde tablolarla gösterilmiştir. Verilerden elde edilen neticeler tabloların hemen altında değerlendirilmiş ve yorumlanmaya çalışılmıştır.

3. BULGULAR ve YORUMLAR

Bu başlık altında Diyanet Akademisi'nde mesleki eğitim kapsamında verilen derslere devam eden Hafız Kur'an Kursu Öğreticilerinin, söz konusu eğitimin ve derslerin Kur'an öğreticiliği formasyonuna ilişkin memnuniyet düzeyleri incelenecektir. Bu bağlamda katılımcıların memnuniyet düzeyleri "Kur'an-ı Kerim'i okuma, anlama ve öğretme süreçleri, hafızlık eğitimi süreçleri, öğretim ilke-yöntemleri, materyal kullanımı ve ölçme-değerlendirme süreçleri ve hafızlık eğitiminin paydaşlarıyla iletişim süreçleri" başlıkları altında ele alınacaktır.

3.1. Kur'an'ı Kerim'i Okuma, Anlama ve Öğretme Süreçleri

Bu kapsamda katılımcılara 6 soru sorulmuştur. Söz konusu sorular ve verilen cevaplar Tablo 8'de gösterilmiştir:

Tablo 8. Akademi Eğitiminin Kur'an'ı Kerim'i Okuma, Anlama ve Öğretme Süreçleri Açısından Öğreticilik Formasyonuna Katkısı

ANKET SORULARI	Katılmıyoru m		Kısmen Katılıyoru m		Katılıyoru m	
	F	%	F	%	F	%
Akademide aldığım eğitim, Kur'an-ı Kerim'i usulüne uygun okumamı geliştirmeme katkı sağladı.	8	4,3	27	14,4	152	81,3
Akademide aldığım eğitim, Kur'an harflerini mahreçlerine ve sıfatlarına uygun olarak öğretmeme yardımcı oldu.	12	6,4	28	15,0	147	78,6
Akademide aldığım eğitim, tecvit kurallarını uygun yöntemlerle öğretebilmekte bana yardımcı oldu.	9	4,8	40	21,4	138	73,8
Akademide aldığım eğitim, aşr-ı şerifleri usulüne uygun olarak ezbere okutma becerisi kazanmama destek oldu.	23	12,3	51	27,3	113	60,4
Akademide aldığım eğitim, mesleğe atandıktan sonra Kur'an'ın anlamından istifade konusunda çok faydalı oldu.	27	14,4	59	31,6	101	54,0
Akademide aldığım eğitim, hafızlığımı pekiştirmeme yardımcı oldu.	76	40,6	62	33,2	49	26,2

Tablo, 3'lü likert ölçeği dikkate alınarak ve "Katılıyorum" seçeneği ekseninde incelendiğinde "Kur'an-ı Kerim'i okuma, anlama ve öğretme süreçlerinde" katılımcıların, öğreticilik formasyonu kazanma noktasında en çok istifade ettiği hususun Kur'an'ı usulüne uygun olarak okuma (% 81,3) olduğu görülmektedir. Yine Kur'an öğreticiliği formasyonuna katkı yönünden katılımcı memnuniyetinin üst düzeyde olduğu diğer başlıklar, Kur'an harflerini mahreçlerine ve sıfatlarına uygun olarak öğretebilme (% 78,6) ve tecvit kurallarını uygun yöntemlerle öğretebilme (% 73,8) konuları olmuştur. Aşr-ı şerifleri usulüne uygun olarak ezbere okutma becerisi kazanma (% 60,4) ve Kur'an'ın anlamından istifade etme (% 54) konularında katılımcıların memnuniyeti orta düzeyde çıkarken; hafızlığı pekiştirmeye yardımcı olma (% 26,2) konusunda ise memnuniyet alt düzeyde kalmıştır.

3.2. Hafızlık Eğitimi Süreçleri

Bu kapsamda katılımcılara 8 soru sorulmuştur. Söz konusu sorular ve verilen cevaplar Tablo 9’da gösterilmiştir:

Tablo 9. Akademi Eğitiminin Hafızlık Eğitimi Süreçleri Açısından Öğreticilik Formasyonuna Katkısı

ANKET SORULARI	Katılmıyorum		Kısmen Katılıyorum		Katılıyorum	
	F	%	F	%	F	%
Akademide aldığım eğitim, hafızlık sürecinde öğrencilerimi motive etme hususunda beni geliştirdi.	40	21,4	44	23,5	103	55,1
Akademide aldığım eğitim, hafızlık eğitimi sürecini öğrencilerin gelişim özelliklerini dikkate alarak yürütmeme yardımcı oldu.	35	18,7	51	27,3	101	54,0
Akademide aldığım eğitim, hafızlık yapabilmek için gerekli temel becerilerin neler olduğunu ayırt etmeme katkı sağladı.	35	18,7	54	28,9	98	52,4
Akademide aldığım eğitim, hafızlık sürecinde öğrencilerime stres yönetimi hususunda destek vermeme katkı sağladı.	39	20,9	52	27,8	96	51,3
Akademide aldığım eğitim, güncel hafızlık modellerini tanımama sağladı.	36	19,3	56	29,9	95	50,8
Akademide aldığım eğitim, öğrencilerimin ailelerini hafızlık sürecine destek olacak şekilde yönlendirebilmede bana yardımcı oldu.	39	20,9	59	31,6	89	47,6
Akademide aldığım eğitim, hafızlık eğitiminde öğrencilerin ihtiyaçlarına uygun öğrenme ortamları oluşturmama katkı sundu.	37	19,8	63	33,7	87	46,5
Akademide aldığım eğitim, hafızlık eğitimi sürecinde zamanı etkili ve verimli kullanabilme noktasında bana yardımcı oldu.	47	25,1	54	28,9	86	46,0

Tablo 9, 3’lü likert ölçeği ve “Katılıyorum” seçeneği ekseninde incelendiğinde “hafızlık eğitimi süreçlerinde” katılımcıların, öğreticilik formasyonu kazanma noktasında bütün sorulara yönelik memnuniyet seviyelerinin orta düzeyde olduğu görülmektedir. Buna göre katılımcılar sırasıyla hafızlık sürecinde öğrencileri motive etme (% 55,1), öğrencilerin gelişim düzeylerini dikkate alabilme (% 54), hafızlık için gerekli temel becerilerin neler olduğunu ayırt edebilme (% 52,4), stres yönetimi (% 51,3),

güncel hafızlık modellerini tanıma (% 50,8), ailelere rehberlik yapıp destek verme (% 47,6), öğrencilerin ihtiyaçlarına uygun öğrenme ortamları oluşturabilme (% 46,5), zamanı etkili verimli bir şekilde kullanabilme (% 46) gibi konular özelinde Akademi eğitiminin Kur'an öğreticiliği formasyonu açısından kendilerini orta düzeyde geliştirdiğini ifade etmişlerdir.

3.3. Öğretim İlke-Yöntemleri, Materyal Kullanımı ve Ölçme-Değerlendirme Süreçleri

Bu kapsamda katılımcılara 5 soru sorulmuştur. Söz konusu sorular ve verilen cevaplar Tablo 10'da gösterilmiştir:

Tablo 10. Akademi Eğitiminin Öğretim İlke-Yöntemleri, Materyal Kullanımı ve Ölçme-Değerlendirme Süreçleri Açısından Öğreticilik Formasyonuna Katkısı

ANKET SORULARI	Katılmıyor um		Kısmen Katılıyorum		Katılıyorum	
	F	%	F	%	F	%
Akademide aldığım eğitim, hafızlık için etkili öğretim yöntem ve tekniklerini kullanma becerisi kazanmama yardımcı oldu.	41	21,9	58	31,0	88	47,1
Akademide aldığım eğitim, hafızlık eğitimi sürecine yönelik elimdeki materyalleri etkin bir şekilde kullanmama katkı sağladı.	50	26,7	56	29,9	81	43,3
Akademide aldığım eğitim, hafızlık eğitiminde kullanılabilecek bilişim ve eğitim teknolojilerinden yararlanma becerime katkı sundu.	54	28,9	53	28,3	80	42,8
Akademide aldığım eğitim, hafızlıkta öğretme-öğrenme süreçlerini uygun ölçme araçları üzerinden değerlendirebilme becerime katkı sundu.	52	27,8	56	29,9	79	42,2
Akademide aldığım eğitim, hafızlık programının içeriğine uygun materyal geliştirmeme veya temin etmeme katkı sağladı.	53	28,3	57	30,5	77	41,2

Tablo 10, 3'lü likert ölçeği ve "Katılıyorum" seçeneği ekseninde incelendiğinde "öğretim ilke-yöntemleri, materyal kullanımı ve ölçme-değerlendirme süreçlerinde" katılımcıların, öğreticilik formasyonu kazanma noktasında bütün sorulara yönelik memnuniyet seviyelerinin orta düzeyde olduğu görülmektedir. Buna göre katılımcılar sırasıyla hafızlık için etkili öğretim yöntem ve tekniklerini kullanma becerisi (% 47,1), elindeki

materyalleri etkin bir şekilde kullanabilme becerisi (% 43,3), bilişim ve eğitim teknolojilerinden yararlanma becerisi (% 42,8), uygun ölçme araçlarıyla hafızlık sürecini değerlendirebilme becerisi (% 42,2) ve hafızlık programının içeriğine uygun materyal geliştirebilme veya temin etme (% 41,2) gibi konular çerçevesinde Akademi eğitiminin Kur'an öğreticiliği formasyonu açısından kendilerini orta düzeyde geliştirdiğini ifade etmişlerdir.

3.4. Hafızlık Eğitiminin Paydaşlarıyla İletişim Süreçleri

Bu kapsamda da katılımcılara 4 soru sorulmuştur. Söz konusu sorular ve verilen cevaplar Tablo 11'de gösterilmiştir.

Tablo 11. Akademi Eğitiminin Hafızlık Eğitiminin Paydaşlarıyla İletişim Süreçleri Açısından Öğreticilik Formasyonuna Katkısı

ANKET SORULARI	Katılmıyorum		Kısmen Katılıyorum		Katılıyorum	
	F	%	F	%	F	%
Akademide aldığım eğitim, görevimi ifa ederken meslektaşlarımla iletişim kurma ve işbirliği yapma becerime katkı sundu.	29	15,5	36	19,3	122	65,2
Akademide aldığım eğitim, görevimi ifa ederken idarecilerimle uygun iletişim kurma becerime katkı sundu.	30	16,0	42	22,5	115	61,5
Akademide aldığım eğitim, hafızlık sürecinde öğrencilerle iletişim kurma becerime katkı sundu.	35	18,7	39	20,9	113	60,4
Akademide aldığım eğitim, hafızlık sürecinde öğrenci velileriyle iletişim kurma becerime katkı sundu.	37	19,8	60	32,1	90	48,1

Tablo 11, 3'lü likert ölçeği ve "Katılıyorum" seçeneği ekseninde incelendiğinde "hafızlık eğitiminin paydaşlarıyla iletişim süreçlerinde" katılımcıların, meslektaşlarla iletişim ve işbirliği (% 65,2), idarecilerle iletişim (% 61,5), öğrencilerle iletişim (% 60,4), velilerle iletişim (% 48,1) konuları çerçevesinde Akademi eğitiminin Kur'an öğreticiliği formasyonu açısından kendilerini orta düzeyde geliştirdiğini beyan etmişlerdir.

SONUÇ ve ÖNERİLER

Araştırma neticesinde Hafız Kur'ân Kursu Öğreticilerinin Akademide aldıkları eğitimden Kur'an öğreticiliği formasyonu bağlamında memnu olma düzeylerini konu bazlı üç kategoride değerlendirmek mümkündür:

- Üst düzey memnuniyet: Kur'ân'ı usulüne uygun olarak okuma, Kur'an harflerini mahreçlerine ve sıfatlarına uygun olarak öğretebilme ve tecvit kurallarını uygun yöntemlerle öğretebilme.

- Orta düzey memnuniyet: Aşr-ı şerifleri usulüne uygun olarak ezbere okutma becerisi kazanma, Kur'an'ın anlamından istifade etme, paydaşlarla iletişim, öğrencileri motive etme, öğrencilerin gelişim özelliklerini bilip dikkate alma, temel hafızlık becerileri ayırt edebilme, stres yönetimi, güncel hafızlık modellerini tanıma, aileleri doğru yönlendirebilme, öğretim yöntem ve tekniklerini etkili kullanma, öğrencilerin ihtiyaçlarına uygun öğrenme ortamları oluşturabilme, etkili ve verimli zaman yönetimi, bilişim teknolojileri ve materyalleri kullanabilme veya temin edebilme.

- Alt düzey memnuniyet: Hafızlık tekrarı imkânları.

Bu veri ve değerlendirmelerden hareketle şu öneriler geliştirilebilir:

- Kur'ân okuma ve okutma konusunda Akademi eğitimlerinde verilen içerik ve hayata geçirilen uygulamalar devam ettirilmelidir.

- Hafızlık sürecinin paydaşlarıyla doğru iletişimin esaslarına yönelik ders içerikleri zenginleştirilerek geliştirilmelidir.

- Motivasyon kavramı üzerinde daha detaylı durularak bu konuda verilen içerik geliştirilmelidir. Özellikle hafızlık eğitiminde kullanılabilecek motivasyon araçları öğrencilere uygulamalı olarak anlatılmalıdır.

- Kur'ân'ın anlamından istifade etme noktasında meal dersleri daha da geliştirilmelidir. Bu bağlamda ders sayısı artırılabilceği gibi çapraz meal okumaları da yapılabilir.

- Öğreticilik Formasyonu dersinde öğrencilerin gelişim özellikleri genel olarak verildikten sonra bu özellikler, hafızlık eğitimi süreçleriyle ilişkilendirilerek öğrencilere aktarılmalıdır. Bu hususa dair içerik özelleştirilerek geliştirilmelidir.

- Temel hafızlık becerileri konusu önemsenmeli; özellikle “ezber, tekrar, hafıza, odaklanma” gibi beceriler derslerde detaylı ve örneklerle işlenerek kursiyerlerin daha donanımlı hale gelmesine imkân hazırlanmalıdır.

- Stres yönetiminin hafızlık sürecindeki yeri daha fazla vurgulanmalı, alanında uzman kişilerden yardım alınarak bu hususta kursiyerlerin yeterliği geliştirilmelidir.

➤ Öğretim yöntem ve tekniklerini etkili kullanma, güncel hafızlık modellerini tanıma, öğrencilerin ihtiyaçlarına uygun öğrenme ortamları oluşturabilme, etkili ve verimli zaman yönetimi, bilişim teknolojileri ve materyalleri kullanabilme gibi hususlarda kursiyerlerin seviyeleri, ilgili derslerde yapılacak düzenlemelerle geliştirilmelidir.

➤ Akademi eğitimi sürecinde hafızlık tekrarı için fırsatlar yaratılması üzerinde daha çok durulmalıdır.

➤ Öğrenci velileriyle iletişim noktasında kursiyerlere verilen eğitim geliştirilmelidir,

➤ Bilişim teknolojileri, materyal tasarım ve kullanımı ile hafızlık öğretim yöntem ve tekniklerine ilişkin derslerin içerik olarak geliştirilerek yeterli hale gelmesi sağlanmalıdır,

➤ Ölçme-değerlendirmede tutarlı olunması, sınavlarla ilgili belirsizliklerin ortadan kaldırılması sağlanmalıdır.

➤ Akademi eğitimi sürecinde kurum çalışanlarıyla kursiyerler arasında görülen iletişim problemlerine yönelik tedbirler alınmalıdır.

KAYNAKÇA

- Buyrukçu, R. & Asri, S. (2007). İlahiyat fakültesi öğrencilerinin diyanet işleri başkanlığı taşra teşkilatı din hizmetlerine bakışı: süleyman demirel üniversitesi örneği”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19/2, 81-106.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. (2024). *Diyanet akademisi faaliyet raporu 2023*, Ankara.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. (2023). *Diyanet akademisi tanıtım kataloğu*, Ankara.
- Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun.*
- Karasar, N. (2026). *Bilimsel araştırma yöntemleri*. Ankara: Nobel Yayınları.
- Keyifli, Ş. (2027). *Yaygın din eğitimi*. Ankara: İlahiyat Yayınları. <https://hukukmusavirligi.diyaret.gov.tr/Documents/Diyaret%20İşleri%20Başkanlığı%20Aday%20Din%20Görevlileri%20Yeterlikleri.pdf>. (Erişim Tarihi: 14.12.2025).
- Şimşek, A. (2018). “Araştırma modelleri”. *Sosyal bilimlerde araştırma yöntemleri*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Tosun, C. (2002). *Din eğitimi bilimine giriş*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık.

Bölüm 10

Bağlanma Kuramı Perspektifinden Tanrı Tasavvuru

Muammer CENGİL¹

¹ Prof. Dr. Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, ORCID NO: 0000-0002-5449-5251

1. Giriş

Tanrı tasavvuru, bireyin Tanrı'yı nasıl algıladığına, Tanrı ile nasıl bir ilişki kurduğuna ve bu ilişkinin gündelik yaşam, anlam inşası ve psikolojik iyi oluş üzerindeki yansımalarına işaret eden çok boyutlu bir kavramdır. Din psikolojisi literatüründe Tanrı tasavvuru; yalnızca teolojik ya da bilişsel bir inançlar bütünü olarak değil, aynı zamanda bireyin duygusal deneyimleri, kişilerarası ilişkileri ve yaşam öyküsüyle etkileşim içinde gelişen dinamik bir yapı olarak ele alınmaktadır. Bu bağlamda Tanrı tasavvuru, bireyin korku, güven, umut, suçluluk ve teslimiyet gibi temel duygularını nasıl düzenlediğiyle yakından ilişkilidir. Özellikle stres, kayıp ve belirsizlik dönemlerinde Tanrı'ya yönelik algı ve beklentilerin belirginleşmesi, Tanrı tasavvurunun işlevsel yönünü ön plana çıkarmaktadır.

Tanrı tasavvurunun oluşumunu ve sürekliliğini açıklamada bağlanma kuramı önemli bir teorik çerçeve sunmaktadır. Bağlanma kuramı, John Bowlby tarafından geliştirilmiş ve bireyin erken çocukluk döneminde bakım verenleriyle kurduğu ilişkilerin, yaşam boyu süren duygusal düzenleme biçimlerini ve ilişki kalıplarını şekillendirdiğini ileri sürmüştür (Bowlby, 1982). Bowlby'ye göre çocuklukta bakım verenin ulaşılabilir, duyarlı ve tutarlı olması, bireyin hem kendisine hem de başkalarına ilişkin olumlu içsel modeller geliştirmesine zemin hazırlar. Bu içsel modeller, yalnızca insanlarla kurulan ilişkilerde değil, bireyin aşk, dostluk ve otorite figürleriyle olan etkileşimlerinde de belirleyici olmaktadır.

Bağlanma kuramı başlangıçta anne-çocuk ilişkisini açıklamak amacıyla geliştirilmiş olsa da, ilerleyen yıllarda kuramın kapsamı genişlemiş ve yetişkin romantik ilişkiler, arkadaşlık bağları ve sosyal destek sistemleri gibi alanlara uygulanmıştır. Daha da önemlisi, bağlanma kuramının din psikolojisi alanına uyarlanmasıyla birlikte, bireyin Tanrı ile kurduğu ilişkinin de bağlanma perspektifinden ele alınabileceği ileri sürülmüştür. Tanrı'nın birçok inanç sisteminde koruyucu, kollayıcı, güven veren ve zor zamanlarda sığınılan bir varlık olarak tasvir edilmesi, Tanrı'nın psikolojik düzeyde bir bağlanma figürü olarak işlev görebileceği düşüncesini güçlendirmiştir (Kirkpatrick, 2004). Bu çerçevede Tanrı, birey için güvenli bir üs ve duygusal bir sığınak işlevi görebilmektedir.

Bu çalışmada bağlanma kuramının temel kavramları ayrıntılı biçimde ele alınacak; Tanrı tasavvurunun bağlanma perspektifinden nasıl şekillendiği kuramsal ve ampirik bulgular ışığında tartışılacaktır. Ayrıca bireyin erken bağlanma deneyimleri ile Tanrı'ya yönelik algı ve beklentileri arasındaki ilişkileri açıklayan uygunluk (correspondence) ve telafi (compensation) hipotezleri değerlendirilecektir. Bunun yanı sıra, farklı kültürel ve dini bağlamlarda Tanrı tasavvurunun nasıl biçimlendiği, güvenli ya da güvensiz Tanrı algılarının psikolojik iyi oluş üzerindeki etkileri ve bu yaklaşımın klinik

ve manevi danışmanlık uygulamalarına sunduğu katkılar kapsamlı biçimde ele alınacaktır.

2. Bağlanma Kuramının Kuramsal Temelleri

Bağlanma, bireyin tehdit, stres ya da belirsizlik durumlarında kendisini güvende hissetmek amacıyla anlamlı bir başkasına yakınlık arama eğilimi olarak tanımlanmaktadır. Bu eğilim, yalnızca öğrenilmiş bir davranış örüntüsü değil, aynı zamanda biyolojik temelli ve evrimsel açıdan işlevsel bir sistem olarak değerlendirilmektedir. John Bowlby'nin öncülüğünde geliştirilen bağlanma kuramına göre, insan yavrusu uzun süreli bakıma muhtaç olması nedeniyle, bakım verenle kurulan bağ hayatta kalmayı sağlayan temel bir düzenektir. Bu bağlanma sistemi, tehlike algısı ortaya çıktığında etkinleşerek çocuğun bakım verene yönelmesini ve korunmasını amaçlar.

Bowlby'e göre bağlanma, çocuğun yalnızca fiziksel güvenliğini değil, aynı zamanda duygusal düzenleme kapasitesini de şekillendirir. Erken dönemde bakım verenle kurulan ilişkinin niteliği, bireyin kendisi ve başkaları hakkında geliştirdiği ve aşağıda ele alacağımız içsel çalışan modellerin temelini oluşturur. Bakım verenin erişilebilir, tutarlı ve duyarlı olması, çocuğun dünyayı güvenli bir yer olarak algılamasına ve stresle başa çıkma becerileri geliştirmesine katkı sağlar. Bu koşullar altında çocuk, güvenli bağlanma örüntüsü geliştirir ve bakım vereni hem güvenli bir sığınak hem de çevreyi keşfetme sürecinde güvenli bir üs olarak deneyimler.

Ainsworth ve arkadaşları tarafından yürütülen ampirik çalışmalar, güvenli bağlanmanın bakım verenin duyarlılığıyla yakından ilişkili olduğunu ortaya koymuştur. Bakım verenin çocuğun ihtiyaçlarına zamanında ve uygun tepkiler vermesi, çocuğun duygusal ifadelerinin geçerlilik kazanmasına ve düzenlenmesine olanak tanır. Buna karşılık tutarsız, ilgisiz ya da öngörülemez bakım deneyimleri, güvensiz bağlanma örüntülerinin gelişmesine zemin hazırlayabilir (Ainsworth, Blehar, Waters, & Wall, 2015). Bu bağlamda bağlanma, bireyin yaşam boyu süren ilişkisel ve duygusal işleyişinin temel belirleyicilerinden biri olarak kabul edilmektedir.

Bağlanma kuramının kuramsal temelleri, bireyin erken dönem bakım deneyimlerinin, yaşam boyu süren duygusal, bilişsel ve kişilerarası örüntüleri nasıl şekillendirdiğini açıklamaya yönelik çok disiplinli bir çerçeveye dayanır. Kuramın başlıca kuramsal temellerini şu şekilde özetleyebiliriz;

Bağlanma kuramının erken ilham kaynaklarından biri *psikanalitik yaklaşımdır*. Freud, bebeğin bakım verenle ilişkisini öncelikle biyolojik dürtüler (özellikle beslenme) üzerinden açıklamıştır. Ancak bu yaklaşımda duygusal bağlanma, ikincil bir süreç olarak görülmüştür. John Bowlby, psikanalitik geleneği eleştirel biçimde yeniden yorumlayarak bağlanmanın

yalnızca dürtü tatminiyle açıklanamayacağını savunmuştur. **Freud'un dürtü kuramı**, bağlanmayı libidinal doyuma dayalı bir süreç olarak ele alırken, **Bowlby** bağlanmayı *ayrı bir biyolojik sistem* olarak tanımlar ve duygusal bağın önemini vurgular (McLeod, 2024).

Bağlanma kuramının en güçlü kuramsal temellerinden biri *etolojidir*. Konrad Lorenz'in **bağlanma (imprinting)** çalışmaları, yavrunun hayatta kalmasını sağlayan biyolojik olarak temellenmiş bağlanma davranışlarını ortaya koymuştur (Bretherton, 1992). Bowlby'de, bağlanmayı türün devamını sağlayan evrimsel bir adaptasyon olarak ele almış; ağlama, gülümseme, tutunma gibi davranışların bakım vereni yakın tutmaya hizmet ettiğini ileri sürmüştür.

Evrimsel bakış açısına göre ise bağlanma, bireyin tehlike anlarında koruyucu figüre yakınlık aramasını sağlayan doğuştan gelen bir sistem olarak ele alınır; bu sistem stres ve tehdit altında aktive olur ve koruyucu figür ile yakınlık arayışı bireyin uyum sağlamasına hizmet eder. Güvenli bağlanma, bireyin bakım verenin ulaşılabilirliğine ve duyarlılığına güven duyarak çevreyi keşfetmesine imkân tanırken; güvensiz bağlanma biçimleri, bireyin çevresel tehditlere karşı uyum sağlama biçimlerini sınırlandıran stratejiler olarak değerlendirilebilir (Bowlby, 1969/1982).

Melanie Klein, Donald Winnicott ve Ronald Fairbairn gibi kuramcılarının geliştirdiği nesne ilişkileri yaklaşımı da bağlanma kuramına önemli katkılar sağlamıştır. Bu yaklaşımda “nesne”, bireyin ilişkisel deneyimlerinin zihinsel temsilidir. Bowlby'nin geliştirdiği **içsel çalışan modeller** kavramı, bireyin kendisi ve başkaları hakkında geliştirdiği bu zihinsel temsilleri ifade eder (McLeod, 2024).

İçsel çalışan modeller, bireyin erken dönem bağlanma deneyimleri doğrultusunda kendisi ve başkaları hakkında geliştirdiği bilişsel ve duygusal temsillerden oluşur. Bu temsiller, bireyin ilişkilerinde nasıl davranacağını, başkalarından ne bekleyeceğini ve kendisini ilişkiler içinde nasıl konumlandıracağını belirleyen temel referans çerçeveleridir. Bowlby'e göre içsel çalışan modeller, bireyin bakım verenle yaşadığı etkileşimlerin içselleştirilmesiyle oluşur ve zaman içinde görece istikrarlı hale gelir (Bowlby, 1982).

Bu modeller, bireyin kendisine yönelik “Ben sevebilir miyim?” ve başkalarına yönelik “Başkaları güvenilir mi?” gibi temel sorulara verdiği örtük cevapları içerir. Bu cevaplar, bireyin yakınlık kurma, güven geliştirme ve duygusal düzenleme biçimlerini doğrudan etkiler. Güvenli bağlanma deneyimlerine sahip bireylerde olumlu benlik ve başkaları algısı gelişirken, güvensiz bağlanma örüntülerinde değersizlik algısı ve güvensizlik beklentileri daha baskın olabilmektedir.

İçsel çalışan modellerin etkisi yalnızca kişilerarası ilişkilerle sınırlı değildir. Din psikolojisi alanında yapılan çalışmalar, bu modellerin bireyin Tanrı algısına ve Tanrı ile kurduğu ilişkiye de yansıdığını göstermektedir. Granqvist ve Kirkpatrick'e göre, bireyin erken bağlanma deneyimleri Tanrı'yı nasıl algıladığını, O'na ne ölçüde güven duyduğunu ve Tanrı ile kurduğu ilişkinin duygusal tonunu şekillendirmektedir (Granqvist & Kirkpatrick, 2008). Bu yönüyle içsel çalışan modeller, Tanrı tasavvurunun psikolojik temellerini anlamada önemli bir anahtar kavram olarak değerlendirilmektedir.

3. Bağlanma Stilleri

Bağlanma stilleri, bireyin erken çocukluk döneminde bakım verenleriyle kurduğu ilişkilerin niteliğine bağlı olarak gelişen ve yaşam boyu süren ilişki örüntülerini açıklayan temel kavramsal çerçevelerden biridir. Ainsworth ve arkadaşlarının yürüttüğü öncü çalışmalar, bağlanma stillerini güvenli, kaygılı (ambivalent) ve kaçınan olmak üzere üç temel kategori altında sınıflandırmıştır. Bu sınıflandırma, çocukların bakım verenlerinden ayrılma ve yeniden bir araya gelme durumlarına verdikleri tepkilerin gözlemlenmesine dayanan “Yabancı Durum” paradigması aracılığıyla geliştirilmiştir (Ainsworth, Blehar, Waters, & Wall, 1978).

Güvenli bağlanma stiline sahip çocuklar, bakım verenlerinin ulaşılabilir ve duyarlı olduğuna dair tutarlı deneyimlere sahiptir. Bu çocuklar, stres anlarında bakım verene yönelmekten çekinmez ve çevreyi keşfetme konusunda daha esnek ve özgüvenli davranırlar. Güvenli bağlanma, bireyin hem kendisi hem de başkaları hakkında olumlu içsel çalışan modeller geliştirmesiyle ilişkilidir. Buna karşılık kaygılı bağlanma stilinde, bakım verenin tutarsız ve öngörülemez tepkileri ön plandadır. Bu durum, bireyde terk edilme korkusu, aşırı yakınlık ihtiyacı ve ilişkilerde yoğun onay arayışı gibi özelliklerin gelişmesine yol açabilmektedir.

Kaçınan bağlanma stilinde ise bakım verenin duygusal olarak mesafeli ya da reddedici olması belirleyici bir rol oynar. Bu bağlanma stiline sahip bireyler, yakın ilişkilerde duygusal mesafeyi korumaya, bağımsızlığı vurgulamaya ve ihtiyaçlarını bastırmaya eğilimlidir. Yetişkin bağlanma literatüründe, bu erken sınıflandırma kaygılı ve kaçınan boyutlar etrafında yeniden ele alınmış ve bağlanma stillerinin romantik ilişkiler, arkadaşlık bağları ve sosyal işlevsellik üzerindeki etkileri ayrıntılı biçimde incelenmiştir (Brennan, Clark, & Shaver, 1998). Bu yönüyle bağlanma stilleri, bireyin ilişkisel dünyasını anlamada merkezi bir açıklayıcı çerçeve sunmaktadır.

4. Tanrı Tasavvuru Kavramı

Tanrı tasavvuru, bireyin Tanrı'ya ilişkin zihinsel temsillerini, duygusal tepkilerini ve bilişsel anlamlandırma süreçlerini içeren çok boyutlu bir

psikolojik yapı olarak ele alınmaktadır (Rizzuto, 1979). Bu kavram, bireyin Tanrı'yı nasıl düşündüğü, Tanrı'ya hangi özellikleri atfettiği ve Tanrı ile nasıl bir ilişki kurduğunu nasıl deneyimlediğiyle yakından ilişkilidir. Din psikolojisi literatüründe Tanrı tasavvuru, yalnızca bireyin teolojik bilgi düzeyini ya da dinî inanç içeriklerini yansıtan bir olgu olarak görülmemekte; aksine bireyin duygusal dünyasında işlev gören, gelişimsel süreçlerle şekillenen ve yaşam boyu değişime açık dinamik bir yapı olarak değerlendirilmektedir (Granqvist & Kirkpatrick, 2008). Bu yönüyle Tanrı tasavvuru, bireyin içsel dünyasında hem bilişsel hem de ilişkisel bir temsil alanı oluşturmaktadır.

Bireyin Tanrı tasavvurunun oluşumunda erken dönem gelişimsel deneyimler önemli bir rol oynamaktadır. Özellikle çocukluk döneminde bakım verenlerle kurulan ilişkiler, güven, korunma ve yakınlık gibi temel ihtiyaçların nasıl karşılandığını belirlemekte; bu deneyimler ilerleyen dönemlerde bireyin Tanrı'yı nasıl algıladığına dolaylı biçimde yansiyabilmektedir. Bununla birlikte Tanrı tasavvuru yalnızca çocukluk deneyimlerinin bir ürünü değildir. Kişilik özellikleri, bağlanma örüntüleri, dini sosyalleşme süreçleri ve yaşanan kritik yaşam olayları Tanrı tasavvurunun zaman içinde yeniden şekillenmesine katkı sağlar (Granqvist & Kirkpatrick, 2008). Bu nedenle Tanrı tasavvuru, sabit ve değişmez bir yapıdan ziyade bireyin yaşam öyküsüyle birlikte dönüşen bir anlam sistemidir.

Tanrı kavramının psikolojik boyutları, bireyin Tanrı'yı nasıl algıladığı, Tanrı'ya hangi duygularla yöneldiği ve Tanrı ile ilişkisinde hangi beklenti ve anlam çerçevelerini kullandığı sorularına odaklanmaktadır (Hood, Hill, & Spilka, 2009). Bu bağlamda Tanrı, birey için yalnızca soyut ve aşkın bir inanç nesnesi değil; aynı zamanda güven veren, koruyucu, cezalandırıcı ya da mesafeli olarak deneyimlenebilen bir ilişki figürü hâline gelebilmektedir (Kirkpatrick, 2004). Bireyin Tanrı'yı sevgi ve güven kaynağı olarak algılaması, dini yaşantıyı destekleyici bir işlev görürken; korku ve cezalandırılma temelli bir Tanrı algısı, suçluluk, kaygı ve dini çatışmalarla ilişkili olabilmektedir. Bu yönüyle Tanrı tasavvuru, bireyin stresle başa çıkma biçimleri, yaşamı anlamlandırma süreçleri ve manevi iyi oluş düzeyi üzerinde belirleyici bir etkiye sahiptir (Pargament, 2001).

Literatürde Tanrı tasavvurunun anlaşılmasında önemli bir kavramsal ayrım ise Tanrı imgesi ile Tanrı kavramı arasında yapılmaktadır. Tanrı kavramı, bireyin dinî öğretilerden, kutsal metinlerden ve kültürel aktarımdan edindiği daha bilişsel ve kavramsal Tanrı bilgisini ifade etmektedir. Buna karşılık Tanrı imgesi, bireyin Tanrı ile ilişkisine dair duygusal yaşantılarını, beklentilerini ve öznel deneyimlerini yansıtan içsel bir temsili ifade eder (Rizzuto, 1979). Bu ayrım, bireylerin Tanrı hakkında benzer bilgiye sahip olmalarına rağmen Tanrı ile kurdukları ilişkinin neden farklılaştığını

açıklamada önemli bir analitik çerçeve sunmaktadır. Nitekim birey, Tanrı'yı bilişsel düzeyde merhametli ve affedici olarak tanımlasa bile, duygusal düzeyde Tanrı'yı uzak ya da cezalandırıcı olarak deneyimleyebilir (Granqvist & Kirkpatrick, 2008). Dolayısıyla Tanrı tasavvurunun psikolojik analizi, yalnızca inanç içeriklerine değil, bireyin Tanrı ile kurduğu ilişkiyel deneyime de odaklanmayı gerekli kılmaktadır.

5. Tanrı'nın Bağlanma Figürü Olarak İşlevi

5.1. Bağlanma Figürü Kriterleri

Bağlanma kuramı çerçevesinde bir varlığın **bağlanma figürü** olarak tanımlanabilmesi için birtakım temel işlevleri yerine getirmesi beklenir. Bu işlevlerin başında, bireyin stres, tehdit ya da belirsizlik yaşadığı durumlarda yöneldiği bir **güvenli sığınak** olma özelliği gelir. Bağlanma figürü, bu tür durumlarda bireyin kaygısını azaltarak duygusal rahatlama ve psikolojik denge sağlar. Bununla ilişkili olarak bağlanma figürünün, bireyin çevreyi keşfetmesini ve yeni deneyimlere yönelmesini mümkün kılan bir **güvenli üs** işlevi görmesi önemlidir. Birey, bağlanma figürünün erişilebilir ve destekleyici olduğuna dair inanç geliştirdiğinde, dış dünyayla daha özgüvenli bir şekilde etkileşime girebilir.

Bağlanma figürünün bir diğer temel göstergesi, bireyde **yakınlık arayışını tetiklemesidir**. Bu yakınlık ihtiyacı fiziksel olabileceği gibi bilişsel ve duygusal düzeyde de ortaya çıkabilir. Ayrıca bağlanma figüründen uzak kalındığında ortaya çıkan **ayrılık sıkıntısı**, bağlanmanın duygusal yoğunluğunu ve sürekliliğini yansıtan önemli bir ölçüttür.

Bu bağlamda değerlendirildiğinde, birçok dindar birey için Tanrı'nın bu bağlanma işlevlerini psikolojik düzeyde karşıladığı görülmektedir. Özellikle kriz, kayıp ve stres dönemlerinde Tanrı'ya yönelme davranışı, Tanrı'nın güvenli bir sığınak ve güvenli üs olarak algılandığını göstermektedir. Nitekim Matt, Christopher ve Jack'in (2010) çalışmaları, Tanrı tasavvurunun bireyin bağlanma ihtiyaçlarını karşılayabilen güçlü bir psikolojik bağlanma figürü olarak işlev görebildiğini ortaya koymaktadır.

5.2. Tanrı'ya Yönelik Yakınlık Arayışı

Bağlanma perspektifinden ele alındığında dua, ibadet ve zikir gibi dini pratikler, bireyin Tanrı'ya yönelik **yakınlık arayışını** ifade eden temel davranışlar olarak değerlendirilebilir. Bağlanma kuramına göre yakınlık arayışı, bireyin stres, tehdit ya da belirsizlik yaşadığı durumlarda bağlanma figürüne yönelmesiyle ortaya çıkar. Bu çerçevede dini pratikler, yalnızca ritüel davranışlar olarak değil, aynı zamanda bireyin güvenlik ve korunma ihtiyacına yanıt veren psikolojik düzenleme mekanizmaları olarak işlev

görmektedir. Özellikle dua ve zikir, bireyin Tanrı ile sürekli bir ilişki içinde olduğu algısını güçlendirerek duygusal sakinleşmeye ve içsel dengeye katkı sağlamaktadır.

Bağlanma sistemi, tehdit algısının arttığı dönemlerde aktive olur ve bireyi güvenli olarak algıladığı bağlanma figürüne yöneltir. Dinsel bağlamda Tanrı, bu işlevi psikolojik düzeyde üstlenebilen bir bağlanma figürü olarak deneyimlenebilmektedir. Araştırmalar, hastalık, kayıp, travma ve yaşamı tehdit eden kriz dönemlerinde bireylerin dini yönelimlerinde belirgin bir artış olduğunu göstermektedir. Bu artış, Tanrı'nın birey tarafından **güvenli bir sığınak** olarak algılandığını ve stresle baş etme sürecinde düzenleyici bir rol oynadığını ortaya koymaktadır (Kirkpatrick, 1992; Granqvist & Kirkpatrick, 2004).

Bu bağlamda Tanrı'ya yönelim, bağlanma figürüne yakınlık kurma ve bu yakınlığı sürdürme davranışlarıyla büyük ölçüde örtüşmektedir. Dua ve ibadet, bireyin Tanrı'nın erişilebilir, ilgili ve destekleyici olduğuna dair inancını pekiştirirken; bu inanç, kaygının azalmasına ve psikolojik dayanıklılığın artmasına katkı sağlamaktadır. Dolayısıyla dini pratikler, bağlanma kuramı açısından değerlendirildiğinde, bireyin duygusal güvenliğini destekleyen ve bağlanma ihtiyaçlarını karşılayan işlevsel stratejiler olarak anlam kazanmaktadır.

6. Tanrı'ya Bağlanma Modelleri

6.1. Uygunluk (Correspondence) Hipotezi

Tanrı'ya bağlanma modelleri kapsamında geliştirilen **Correspondence (Uygunluk) Hipotezi**, bireyin erken çocukluk döneminde bakım verenleriyle kurduğu bağlanma örüntülerinin, ilerleyen yaşam dönemlerinde Tanrı'ya yönelik bağlanma biçimini de önemli ölçüde şekillendirdiğini ileri sürmektedir. Bu yaklaşıma göre, kişilerarası ilişkilerde oluşan bağlanma deneyimleri yalnızca sosyal ilişkilerle sınırlı kalmamakta; aynı zamanda bireyin kutsal olanla kurduğu ilişkiye de yansımaktadır. Özellikle erken dönemde duyarlı, tutarlı ve destekleyici bakım deneyimleri yaşayan bireylerin, Tanrı'yı güvenli ve koruyucu bir bağlanma figürü olarak algılama olasılığı daha yüksek olmaktadır.

Uygunluk hipotezine göre güvenli ebeveyn bağlanmasına sahip bireyler, Tanrı'yı sevgi dolu, ulaşılabilir ve destekleyici bir varlık olarak tasavvur etme eğilimindedir. Bu bireyler için Tanrı ile kurulan ilişki, güven ve yakınlık duygularıyla karakterize edilirken; dua ve ibadet gibi dini pratikler, sıcak ve sürdürülebilir bir ilişkiyi besleyen bağlanma davranışları olarak işlev görmektedir. Buna karşılık, erken dönemde güvensiz bağlanma deneyimleri yaşayan bireylerde Tanrı tasavvuru daha mesafeli, tutarsız ya da korku temelli

olabilmektedir. Bu durum, Tanrı'nın erişilebilirliği ve desteği konusunda belirsizlik yaşanmasına yol açabilmektedir (Kirkpatrick & Shaver, 1990; Kirkpatrick, 1992).

Ampirik araştırmalar, Tanrı'ya bağlanma ile kişilerarası bağlanma örüntüleri arasında anlamlı paralellikler bulunduğunu ortaya koymaktadır. Özellikle güvenli bağlanma örüntüsüne sahip bireylerde Tanrı'ya güvenli bağlanmanın daha yaygın olduğu; bu ilişkinin duygusal düzenleme, psikolojik iyi oluş ve stresle baş etme süreçlerinde koruyucu bir rol oynadığı görülmektedir (Granqvist & Kirkpatrick, 2004). Bu bulgular, uygunluk hipotezinin Tanrı'ya bağlanma süreçlerini açıklamada güçlü bir kuramsal çerçeve sunduğunu göstermektedir.

6.2. Telifi (Compensation) Hipotezi

Granqvist (2002) tarafından gerçekleştirilen çalışma, **ergenlik döneminde bağlanma örüntüleri ile dindarlık arasındaki ilişkiyi** hem kesitsel hem de boylamsal veriler üzerinden inceleyen önemli bir araştırmadır. Çalışmanın temel amacı, bağlanma kuramı çerçevesinde geliştirilen **Uygunluk (Correspondence) ve Telifi (Compensation)** hipotezlerinin ergenlik dönemindeki dini yönelimleri ne ölçüde açıkladığını ortaya koymaktır. Bu bağlamda araştırma, bireyin erken dönem bağlanma deneyimlerinin dini inanç, pratik ve yönelimlerle nasıl ilişkili olduğunu ampirik olarak test etmektedir.

Araştırmanın bulguları, güvenli bağlanma örüntüsüne sahip ergenlerin dini inanç ve pratikleri daha istikrarlı ve süreklilik gösteren bir biçimde benimsediklerini ortaya koymaktadır. Bu sonuç, uygunluk hipotezini destekler nitelikte olup, güvenli bağlanma deneyimlerinin Tanrı'ya yönelik daha dengeli, güven temelli ve olumlu bir dini yönelimle ilişkili olduğunu göstermektedir. Buna karşılık, güvensiz bağlanma örüntülerine sahip ergenlerin dini yönelimlerinde daha fazla dalgalanma, ani dönüşüm ve yoğunlaşma eğilimi sergiledikleri tespit edilmiştir. Bu durum ise telifi hipoteziyle uyumlu biçimde, bireylerin kişilerarası ilişkilerde yaşadıkları bağlanma eksikliklerini dini alan üzerinden dengelemeye çalıştıklarını düşündürmektedir.

Boylamsal analizler, bağlanma örüntülerinin zaman içinde dindarlık üzerindeki etkisinin sürdüğünü ve özellikle stresli yaşam olaylarının dini yönelimi güçlendiren bir etken olarak öne çıktığını göstermektedir. Granqvist'in çalışması, dindarlığın yalnızca bilişsel ya da kültürel bir olgu olarak değil, aynı zamanda **ilişkisel ve duygusal düzenleyici bir süreç** olarak ele alınması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu yönüyle araştırma, Tanrı'ya bağlanma literatüründe bağlanma temelli yaklaşımların önemini güçlü biçimde destekleyen temel çalışmalardan biri olarak değerlendirilmektedir.

7. Tanrı'ya Güvenli Bağlanmanın Psikolojik İyi Oluş Üzerine Etkisi

Tanrı'ya güvenli bağlanmanın bireyin psikolojik işlevselliği üzerinde önemli ve çok boyutlu etkileri olduğu araştırmalarla ortaya konulmuştur. Güvenli bağlanma çerçevesinde Tanrı'yı sevgi dolu, ulaşılabilir ve destekleyici bir varlık olarak algılayan bireylerde umut duygusunun daha güçlü olduğu, yaşamla ilgili olumlu beklentilerin arttığı ve geleceğe yönelik iyimserliğin korunduğu görülmektedir. Bu bağlanma biçimi, bireyin zorlayıcı yaşam olayları karşısında duygularını düzenleyebilme kapasitesini güçlendirmekte; kaygı, çaresizlik ve kontrol kaybı gibi olumsuz duygularla daha etkili biçimde başa çıkmasına katkı sağlamaktadır. Öz düzenleme süreçleri açısından bakıldığında, Tanrı'ya güvenli bağlanma, bireyin içsel dengeyi korumasına, dürtülerini kontrol etmesine ve stres yaratan durumlara daha esnek tepkiler vermesine imkân tanımaktadır.

Stresle başa çıkma bağlamında Tanrı, güvenli bir sığınak işlevi görerek bireyin tehdit algısını azaltmakta ve psikolojik rahatlama sağlamaktadır. Özellikle belirsizlik, kayıp ve kriz dönemlerinde Tanrı'ya yönelim, bağlanma sisteminin düzenleyici bir mekanizma olarak devreye girdiğini göstermektedir. Klinik ve manevi danışmanlık uygulamalarında Tanrı tasavvurunun değerlendirilmesi, danışanın kendilik algısı, ilişkisel beklentileri ve başa çıkma stratejileri hakkında önemli ipuçları sunmaktadır. Bu nedenle, Tanrı'ya ilişkin zihinsel temsillerin ele alınması, bireyin içsel dünyasını daha bütüncül bir biçimde anlamaya ve uygun müdahale yaklaşımları geliştirmeye katkı sağlamaktadır (Rowatt & Kirkpatrick, 2002).

8. Eleştiriler ve Sınırlılıklar

Bağlanma kuramının Tanrı tasavvuruna uygulanması, alan içinde önemli kuramsal katkılar sağlasa da bazı **eleştiriler ve sınırlılıklar** ile karşılaşmıştır. Birincil eleştirilerden biri, kuramın **indirgemeci (reductionist)** bir çerçeveye sahip olduğu yönündedir; yani insanın kutsal ile ilişkisel deneyiminin yalnızca psikolojik bağlanma süreçlerine indirgenmesinin, dinin çok katmanlı inanç, ritüel ve ontolojik boyutlarını görmezden geldiği ileri sürülmektedir. Bu bağlamda Tanrı deneyiminin yalnızca psikolojik süreçlerle açıklanamayacağı, dinin sosyal, kültürel ve metafiziksel boyutlarının da kapsamlı şekilde ele alınması gerektiği vurgulanmaktadır. Bir diğer eleştiri ise kuramın **kültürel sınırlılıklarına** ilişkindir; çünkü bağlanma araştırmalarının çoğu Batı bağlamında yürütülmüş olup, farklı kültür ve inanç sistemlerinin Tanrı tasavvuru ile bağlanma ilişkisini anlamada kuramın evrenselliği sorgulanmaktadır. Bu sınırlılık, dinler arası ve kültürlerarası farklı Tanrı algılarının bağlanma dinamikleriyle nasıl örtüştüğünü açıkça ortaya koymamaktadır. Ayrıca bazı çalışmalar, bağlanma kuramının dini deneyimleri açıklamada güçlü hipotezler üretmesine rağmen, yine de **metodolojik kapsam ve ölçüm araçları** bakımından yetersiz kalabileceğine işaret

etmektedir. Bu yönleriyle bağlanma kuramının Tanrı tasavvuru literatüründe kullanılmasının epistemik sınırlarının ve psikolojinin ötesindeki **teolojik, kültürel ve antropolojik faktörlerin** dikkate alınması gerektiği vurgulanmaktadır.

9. Sonuç

Bu çalışma, Tanrı tasavvurunun psikolojik temellerini bağlanma kuramı çerçevesinde ele alarak, bireyin Tanrı ile kurduğu ilişkinin gelişimsel, ilişkisel ve duygusal boyutlarını bütüncül bir perspektifle incelemiştir. Ele alınan kuramsal ve ampirik bulgular, Tanrı tasavvurunun yalnızca teolojik ya da bilişsel bir inanç sistemi olarak değil; bireyin erken dönem bağlanma deneyimleri, içsel çalışan modelleri ve duygusal düzenleme süreçleriyle yakından ilişkili, dinamik bir psikolojik yapı olarak anlaşılması gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu yönüyle bağlanma kuramı, Tanrı ile kurulan ilişkinin neden bireyler arasında farklılaştığını açıklamada güçlü bir kuramsal zemin sunmaktadır.

Çalışmada ele alınan bulgular, erken çocukluk döneminde bakım verenlerle kurulan ilişkilerin niteliğinin, bireyin kendisi ve başkaları hakkındaki temel varsayımlarını şekillendirdiğini; bu varsayımların ise ilerleyen yaşam dönemlerinde Tanrı'ya yönelik algı ve beklentilere yansıdığını göstermektedir. Güvenli bağlanma deneyimlerine sahip bireylerin Tanrı'yı sevgi dolu, ulaşılabilir ve destekleyici bir figür olarak tasavvur etme eğiliminde oldukları; buna karşılık güvensiz bağlanma örüntülerinin Tanrı tasavvurunda mesafe, korku ya da belirsizlik temalarının öne çıkmasına yol açabildiği görülmektedir. Bu bulgular, correspondence (uygunluk) hipotezinin Tanrı'ya bağlanma süreçlerini açıklamada önemli bir açıklayıcı çerçeve sunduğunu desteklemektedir.

Öte yandan telafi (compensation) hipotezi, Tanrı'ya yönelimin her zaman erken bağlanma deneyimlerinin doğrudan bir yansıması olmadığını; bazı durumlarda bireyin kişilerarası ilişkilerde yaşadığı bağlanma eksikliklerini Tanrı ile kurduğu ilişkide telafi etmeye çalıştığını göstermektedir. Özellikle stresli yaşam olayları, kayıp ve kriz dönemlerinde dini yönelimin artması, Tanrı'nın psikolojik düzeyde güvenli bir sığınak ve düzenleyici bir bağlanma figürü olarak deneyimlenebildiğine işaret etmektedir. Bu durum, Tanrı ile kurulan ilişkinin yalnızca süreklilik gösteren bir örüntü değil, aynı zamanda yaşam koşulları ve duygusal ihtiyaçlarla birlikte şekillenen esnek bir süreç olduğunu ortaya koymaktadır.

Tanrı'ya güvenli bağlanmanın umut, öz düzenleme ve stresle başa çıkma üzerindeki olumlu etkileri, bu yaklaşımın klinik ve manevi danışmanlık alanları açısından da önemli sonuçlar doğurduğunu göstermektedir. Danışanların Tanrı tasavvurlarının değerlendirilmesi, onların kendilik algıları,

ilişki beklentileri ve başa çıkma stratejileri hakkında derinlemesine bilgi sunabilmektedir. Bu bağlamda bağlanma temelli bir Tanrı tasavvuru analizi, psikolojik müdahalelerin ve manevi danışmanlık süreçlerinin daha bireyselleştirilmiş ve bütüncül biçimde yapılandırılmasına katkı sağlayabilir.

Bununla birlikte, bağlanma kuramının Tanrı tasavvuruna uygulanmasının bazı sınırlılıkları olduğu da göz ardı edilmemelidir. Tanrı deneyiminin yalnızca psikolojik süreçler üzerinden açıklanması, dinin teolojik, kültürel ve metafizik boyutlarını yeterince kapsamayabilir. Ayrıca bağlanma literatürünün büyük ölçüde Batı merkezli olması, farklı kültür ve inanç sistemlerinde Tanrı tasavvurunun nasıl şekillendiğini anlamada ek çalışmalara ihtiyaç olduğunu göstermektedir. Bu nedenle gelecekte yapılacak araştırmaların, kültürlerarası karşılaştırmalara, nitel yöntemlere ve disiplinlerarası yaklaşımlara daha fazla yer vermesi önem taşımaktadır.

Sonuç olarak bu çalışma, bağlanma kuramının Tanrı tasavvurunu anlamada güçlü fakat tek başına yeterli olmayan bir açıklayıcı çerçeve sunduğunu göstermektedir. Tanrı ile kurulan ilişkinin, bireyin gelişimsel öyküsü, duygusal ihtiyaçları ve yaşamsal bağlamı içinde ele alınması, din psikolojisi literatürüne daha derinlikli ve bütüncül bir anlayış kazandıracaktır. Bu yaklaşım, hem kuramsal tartışmalar hem de uygulamalı alanlar açısından önemli açılımlar sunmaktadır.

Kaynakça

- Ainsworth, M. D. S., Blehar, M. C., Waters, E., & Wall, S. (2015). *Patterns of attachment: A psychological study of the strange situation*. New York: Routledge.
- Bowlby, J. (1969/1982). *Attachment and loss: Vol. I. Attachment*. (2nd ed.) New York, NY: Basic Books. https://mindsplain.com/wp-content/uploads/2020/08/ATTACHMENT_AND_LOSS_VOLUME_I_ATTACHMENT.pdf
- Brennan, K. A., Clark, C. L., & Shaver, P. R. (1998). Self-report measurement of adult attachment: An integrative overview. In J. A. Simpson & W. S. Rholes (Eds.), *Attachment theory and close relationships* (pp. 46–76). New York, NY: Guilford Press.
- Bretherton, I. (1992). *The origins of attachment theory: John Bowlby and Mary Ainsworth*. *Developmental Psychology*, 28(5), 759-775. <https://doi.org/10.1037/0012-1649.28.5.759>
- Granqvist, P. (2002). Attachment and religiosity in adolescence: Cross-sectional and longitudinal evaluations. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 28(2), 260–270. <https://doi.org/10.1177/0146167202282011>
- Granqvist, P., & Kirkpatrick, L. A. (2008). Attachment and religious representations and behavior. *Handbook of attachment: Theory, research, and clinical applications* (2nd ed., ss. 855–878). New York, NY: Guilford Press.
- Hood, R. W., Hill, P. C., & Spilka, B. (2009). *The psychology of religion: An empirical approach* (4th ed.). New York, NY: Guilford Press.
- L. A. Kirkpatrick and P. R. Shaver. (1990). “Attachment Theory and Religion: Childhood Attachments, Religious Beliefs and Conversion,” *Journal for the Scientific Study*, Vol. 29, No. 3, ss. 315-323.
- Kirkpatrick, L. A. (1992). An attachment-theory approach to the psychology of religion. *International Journal for the Psychology of Religion*, 2(1), 3–28. https://doi.org/10.1207/s15327582ijpr0201_2
- Kirkpatrick, L. A. (2004). *Attachment, evolution, and the psychology of religion*. New York, NY: Guilford Press.

- McLeod, S. (2024). *Attachment theory and psychoanalysis*. <https://www.simplypsychology.org/attachment-theory-and-psychoanalysis.html>? (Erişim Tarihi: 20.12.2025).
- Pargament, K. I. (2001). *The psychology of religion and coping: Theory, research, practice*. New York, NY: Guilford Press.
- Rizzuto, A. M. (1981). *The birth of the living God: A psychoanalytic study*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Rowatt, W. C., & Kirkpatrick, L. A. (2002). Two dimensions of attachment to God and their relation to affect, religiosity, and personality constructs. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41(4), 637–651. <https://doi.org/10.1111/1468-5906.00143>
- Matt B., Christopher G. E., Jack P. M. (2010). *Attachment to god, images of god, and psychological distress in a nationwide sample of presbyterians*, *International Journal for the Psychology of Religion*. 20(2):130–147. doi: 10.1080/10508611003608049

Bölüm 11

İLAHİYAT DİSİPLİNİ BAĞLAMINDA MÜSLÜMAN-DOSTU TURİZM KAVRAMINA YAKLAŞIM¹

Mustafa BORAN²

¹ Bu çalışma Mustafa Boran tarafından yazılan 2021 yılında yayınlanan “İslam hukukunda Seyahat ve Hükümleri” isimli kitaptan üretilmiştir.

² Doç. Dr. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi mustafaboran1963@hotmail.com ORCID: 0000-0001-2345-6789

1-Giriş

Bölümün amacı:

Bu bölümün amacı yolculuk yapanlar için İslam dininin Müslüman-dostu turizm kavramına yaklaşımını incelemektir. Seyahat ile ilgili kavramları ilahiyat disiplini açısından izah etmektir. Seyahatte bulunan kimsenin yolculuğa niyet ettiği andan itibaren dönünceye kadar nelere dikkat etmesi gerektiğini ele almaktır. Yolculukta ibadetlerin yerine getirilmesinde yerleşik yerinden farklı olarak ne şekilde ifa edileceğini açıklamaktır. Yolculuk esnasında ve konaklama yerlerinde ne gibi helal kriterler olduğu üzerinde durulacaktır. Yolculuğun yapılış amacına göre çeşitleri incelenecektir. Seyahatin olumlu ve olumsuz yönlerine temas edilecektir. Günümüzde helal turizm konusundaki gelişmeler ele alınıp bazı önerilerin yapılacaktır.

Bölümün önemi:

Her insan az veya çok seyahatte bulunur. İslam dininde her konuda olduğu gibi yolculukta da uyulması gereken birtakım kurallar vardır. Bu kuralların bilinmesi ve onlara uyulması önem arz etmektedir. İslam dininde seyahatin meşru sebeplerle yapılması gerekmektedir. Yolculuk yapan kimsenin ibadetlerini nasıl yerine getireceğini bilmesi gerekir. Helal haram ölçüleri, fıkhıdaki kurallar yolculukta da devam etmektedir. Bu ölçülerin bilinmesi gerekmektedir. Helal konseptte faaliyet gösteren tesislerde hangi hususlara riayet edilmesi gerektiği diğer önemli bir konudur.

Bölümün kapsamı:

1- İslam literatüründe yolculuk, seyahat, seyyah, seyahatnâme, sefer, seyr, rihle gibi kavramlar açıklanacaktır.

2- Müslüman-dostu turizm kavramının kapsadığı alanlar izah edilecektir.

3- İslam dininde seyahat tarihine temas edilecektir. Hz. Adem'den itibaren bazı peygamberlerin, Hz. Peygamberin seyahatleri, İslam dininde dönüm noktası olan hicret ele alınacaktır.

4- Seyahatin yapılışına göre, ilmi, tasavvufi, coğrafi, tarih ve kültür, ibadet, cihad, hicret, ticaret gibi çeşitleri üzerinde durulacaktır.

5- Yolculuk yapmanın dini hükmü ele alınacak, yolculuğun yapılış maksadı ve gerekçesine göre farzdan harama kadar değişiklik arz eden hükümlerine temas edilecektir.

6- Kur'ân-ı Kerîm'de ibret almak amacıyla yapılan yolculukların teşvik edilmesi, Peygamber Efendimizin (s.a.v) hadisi şeriflerinde yolculuğun sağlık, rızık, bereket ve selamet vesilesi olarak haber verilmesi değerlendirilecektir.

7- İslam dininde yolculuktan önce, yolculuk esnasında ve yolculuktan döndüğünde yapılması gereken hususlara değinilecektir.

8- Seyahat etme hakkı, seyahat ve turizm ilişkisi, seyahat ve sağlık gibi konular üzerinde durulacaktır.

9- Yolculuk esnasında seferilik durumunda ibadetlerdeki ruhsat ve kolaylıklar incelenecek, ibadetlerin nasıl ifa edileceği açıklanacaktır.

10- Günümüzde Müslüman-dostu turizmde olumlu gelişmeler olmakla beraber bazı problemler vardır, bu problemler değerlendirilecektir.

11- İslam dinine göre seyahatin daha uygun ve huzurlu geçmesi için bazı öneriler üzerinde durulacaktır.

2- Kavramsal çerçeve

1-Seyahat ile İlgili Kavramlar

Müslüman-dostu turizmde İlahiyat disiplini bağlamında yolculuk ile ilgili seyahat, seyyah, seyahatnâme, sefer, seyr, rihle gibi kavramlar kullanılmaktadır.

a-Seyahat ve seyyah:

Dilimizde çokça kullanılan seyahat kelimesi, aslen Arapçadır. Bir yerden bir yere gitme, yürüme, gezip dolaşma gibi anlamlara gelmektedir. Su, yeryüzünde devamlı aktığı gibi sürekli yolculuk yapana da “seyyah” denilmiştir (Râzî, 1999, s.197) Turist, çalıştığı işine ara verip yolculuğa çıkan kimseye denmektedir. Seyyah ise; devamlı seyahat eden, yolculuğu kendisine gaye ve meslek edinen kimseye verilen isimdir (Sümeysra, 2017, s.34-35). Günümüzde dilimizde seyahat ve seyyah kelimeleri geçerliliğini sürdürmektedir. Ayrıca seyahat yerine gezi, seyyah yerine gezgin kelimeleri de kullanılmaktadır.

b-Seyahatnâme:

Gezginlerin gezip dolaştığı yerlerdeki anılarını yazdığı eserlere verilen isimdir. Arapça olan “seyahat” ve Farsça mektup anlamına gelen “nâme” kelimelerinden oluşmuştur. Güncel olarak “gezi yazısı” kavramıyla açıklanabilir. Aynı anlamda olan sefernâme kelimesi de kullanılmaktadır (Yazıcı, 2009, c.32. s.9). Seyahatnâme deyince ilk akla gelen meşhur Türk seyyah Evliya Çelebi’nin (1611-1682) yazdığı büyük eseridir.

c- Sefer:

Yolculuk için en çok kullanılan terimlerden birisi de mesafe kat etmek, ayrılmak, yolculuk yapmak gibi anlamları içeren “sefer” terimidir. Fıkıh kitaplarımızda yolculuk ile ilgili hükümleri ele alan konuların başlığı “sefer”

kelimesidir. Lisanımızda savaş için yapılan yolculuğa “sefer” denildiği gibi, savaş durumunu ifade için de “seferberlik” terimi kullanılmaktadır. Yaygın bir şekilde yoldan gelen kimse için kullanılan “misafir” kelimesi de sefer kökünden gelmektedir. Misafire yemek ikram edilen “sofra” kelimesinin kökü de aynıdır (Coşkun, 2009, c. 37, s.13).

Elçi anlamındaki “sefir”, elçiliği ifade eden “sefaret” kelimeleri de sefer teriminden türemiştir. Elçilik tarafından hazırlanan raporlara da aynı kökten gelen “sefâretnâme” adı verilmektedir (Mustafa, 1990, s.432,433; Bozkurt, 2009, c.37, s. 288,289).

d-Seyr:

Yolculukla ilgili olan “seyr” kelimesi de yürümek, dolaşmak, gezmek gibi anlamlara gelmektedir. Türkçede gezilecek yer manasında kullanılan “mesire” kelimesi de seyr kökünden türemiştir (Mustafa, 1990, s.467). Kur’ân-ı Kerîm’de “seyr” kelimesi ders almak amacıyla yeryüzünde gezip dolaşma anlamında geçmektedir (Âl-i İmrân, 3/137; En’âm, 6/11; Nahl, 16/36).

e- Rihle:

Yolculuk için İslam literatüründe kullanılan kelimelerden birisi de “rihle”dir. Rihle, yola koyulmak, gitmek gibi anlamların yanında bir yerden başka bir yere göçmek anlamında da kullanılır. Dünyadan öbür aleme gitmeye “irtihal” denilir. Lisanımızda yürüyerek bir mesafe almayı ifade eden “merhale” kelimesi de aynı köktendir (Mustafa, 1990, s.334,335). Rihle ifadesi daha çok hadis öğrenmek için yapılan yolculular için kullanılmaktadır (Hatiboğlu, 2008, c.37, s.106,107)

2. Seyahat Çeşitleri

a- İlim yolunda yapılan seyahat:

Seyahatin en yaygın sebeplerinden birisi bilgi öğrenmek için yapılan yolculuklardır. Tarih boyunca ilim elde etmek için birçok yolculuk yapılmıştır. Bu yolculuklar, ilmi faaliyetlerin yayılmasına vesile olmuştur. Allah Resulü (s.a.v) ilim elde etmek için yapılan yolculuklara cennetin yolunun kolaylaştırılacağını haber vererek övmüş ve teşvik etmiştir (Buhârî, “ilim”, 10; Ebû Dâvûd, “ilim”, 1; Tirmizî, “ilim”, 2). İmam Gazâlî, bilgi elde etmek için yapılan yolculuğun hükmünün elde edilecek bilgiye göre farz, sünnet gibi kısımlara ayrılabilceğini söylemiştir (Gazâlî, 1979, s.253). Dil öğrenmek için yapılan yolculuklar da bu kategoride değerlendirilir. Arap dilinde otorite kabul edilen İmam Şafî (r.h) on yedi yıl dil öğrenmek için

Arapçayı fasih konuşan Huzeyl kabilesinin yanında geçirmiştir (Candan, 2005, s.228).

b- Tasavvuf yolunda seyahat:

Tasavvuf yolunda edep öğrenmek, zorluklara alışmak, mübarek zatları ve yerleri ziyaret etmek, nefsi terbiye etmek, olgunlaşmak gibi sebeplerle seyahat etmek faydalı görülmüştür (Uludağ, 2009, c.36, s.299). Tasavvufta bulunan kişinin manevi yönden ilerlemesine de “seyr-i sülûk” ismi verilmektedir (Cürcânî, y.y., s.119).

c-Coğrafya, Tarih ve Kültür seyahatleri:

Zamanımızda yapılan turizm faaliyetlerinin birçoğu tarihi yerleri görmek, müzeleri ziyaret etmek, farklı coğrafyalara giderek dinlenmek, yenilenmek gibi maksatlara yöneliktir. Müslüman-dostu turizme göre bu seyahatler az ve seyrek olursa mubah sayılmıştır. Aşırı olup kişinin zamanını faydasız yere geçirmesine sebep olup kendisini aşırı yorarsa bazı ilim ehli tarafından caiz görülmemiştir (Gazâlî, 1979, s.255).

Boşa zaman geçirmek anlamına gelen tatil kavramı hoş karşılanmayacaktır. Bunun yerine zamanı dünya ve ahiret bakımından faydalı işlerle değerlendirmeğe özen göstermek gerekecektir. Nitekim Allah Resulü de vakitlerin kıymetini bilerek boşa geçirilmemesi konusunda uyarıda bulunmaktadır (Buhârî, “Rikak”, 3; Tirmizî, “Zühd”, 25).

d-İbadet için yapılan seyahatler:

Müslüman-dostu turizmde en yaygın olan faaliyetlerden birisi ibadet maksadıyla yapılan yolculuklardır. Burada en başta İslam’ın beş şartından birisi olan hac vazifesini yerine getirmek, umre ibadeti ve Hz. Peygamberi ziyaret etmek için yapılan yolculuklar gelmektedir. Allah (c.c.) gücü yeten Müslümanlara hac ibadetini yerine getirmeyi farz kılmıştır (Âl-i İmrân, 3/97). Allah Resulü de kendileri ashabıyla beraber hac ve umre ibadetini yerine getirmişlerdir. Aynı zamanda Mescid-i Harâm, Mescid-i Nebvî ve Mescid-i Aksâ gibi mübarek yerleri ziyaret etmenin sevap elde etmeye vesile olacağını haber vermişlerdir (Buhârî, “Savm”, 67, “Sayd”, 26, “Fazlû’s-Salat”,1; Müslim, “Hac”,511; Tirmizî, “Salat”, 126). Hac ve umre ibadetlerini yapmak ve mübarek yerleri ziyaret etmek için yapılan yolculuklar Müslüman-dostu turizmin en canlı örneğini teşkil etmektedir. Hac vesilesi ile dilleri, renkleri, ırkları, ülkeleri farklı olan milyonlarca Müslüman bir araya gelmekte, turizm hareketinin yeme, içme, konaklama, alışveriş gibi maddi ve manevi boyutuyla bütün özelliklerini içinde bulundurmaktadır.

e-Vatan müdafaası için yapılan yolculuklar:

Gerektiğinde düşmanlarla savaşmak, vatani müdafa etmek için de sefere çıkmayı Allah (c.c.) emretmiştir (el-Bakara, 2/190-193). Hz. Ademden itibaren peygamberler Allah yolunda seferlerde bulunmuştur. Allah Resulü (s.a.v) başta Bedir, Uhud, Hendek gibi büyük savaşlar olmak üzere vatan müdafaası için yirmiden fazla sefere çıkmıştır. Dünya durdukça vatan müdafaası önemini koruyacaktır.

f-Hicret amacıyla yapılan yolculuklar:

Peygamberler ve onlara inanan kimseler tarih boyunca bulundukları yerde inanmayanlar tarafından baskı ve zulüm görüp dinlerini yaşama imkânı bulamadıklarında oradan hicret etmişlerdir. Yapılan bu hicretler de bir nevi seyahat sayılmıştır.

Kur'ân-ı Kerîm'de bu maksatla hicret edenlerin gittikleri yerde genişlik bulacakları, hicret için yola çıkanın ölüme yakalansa mükafatının Allah'a ait olacağı bildirilerek hicret için gerektiğinde yola çıkılması istenmiştir (Nisâ, 4/100).

Hicret amacıyla yapılan yolculuğa en güzel örnek, Hz. Peygamber ve ilk Müslümanlar olan muhacirlerin Mekke-i Mükerre'me'de dinlerini yaşama imkânı zorlaşınca Medine-i Münevvere'ye yapmış oldukları, İslam tarihinde dönüm noktası olan toplu hicrettir.

g-Ticaret için yapılan seyahatler:

Ticaret amacıyla yapılan seyahatler de en yaygın olan yolculuklardan birisidir. Günümüzde ulaşım vasıtalarının çoğalması dünyanın küçük bir köy haline gelmesine sebep olmuştur. İnsanlardan çok ürünler de ülkeler arasında ticaret maksadıyla yolculuk yapmaya başlamıştır.

Müslüman-dostu turizme göre İslam dininde helal kazanca önem verilmiş, Hz. Peygamber (s.a.v) helali aramanın her Müslümana gerekli olduğunu bildirmiştir (Taberânî, Mucemü'l-Kebir, 10/90). Müslümanların bayram günü sayılan cuma günü cuma namazı kılındıktan sonra insanların yeryüzünde dağılıp helal rızık arayabilecekleri Cuma suresinde son ayetlerde haber verilmektedir (Cuma, 62/10,11). İslam'ın beş şartından birisi olan hac ibadetini yaparken bile ticaret yapmakta bir sakınca olmayacağı ayetlerde vurgulanmıştır (el-Bakara, 2/198). Ticaret için sefere gitmek ailesinin nafakasını kazanmak, başkalarına muhtaç olmamak, helal rızık elde etmek gibi meşru sebeplerle olursa caiz görülmüştür. Eğer ticaret yapacağım derken ailesini unuttur, mal hırsıyla evini ihmal ederek ölçüyü aşarsa bu ticaret uygun görülmemektedir (Gazâlî, 1979, s.255).

h-Haram yolda yapılan yolculuklar:

Meşru ve helal yolda yapılan seyahatler caiz olurken Müslüman-dostu turizme uymayan, haram ve şüpheli yolda olan yolculuklar caiz görülmemektedir. Hırsızlık yapmak, haram fiilleri işlemek, terör faaliyetlerinde bulunmak gibi hususlar uygun olmayan yolculukları ifade eder. İslam dininde vesileler hangi amaca hizmet ediyorsa onun hükmünü alır. Buna göre meşru ve helal bir amaca götüren yolculuklar caiz, meşru olmayan, harama götüren yolculuklar ise caiz olmamaktadır.

3. Seyahat Hükümleri

a. Seyahatten önce yapılması gerekenler:

Müslüman-dostu turizmde yola çıkmadan önce güvenilir yol arkadaşı bulmak, yolculuğa hazırlık yapmak, yol azığını almak, uygun zamanı ayarlamak, varsa borçlarını ödemek, geride kalanlarla helalleşmek, yapacağı işler konusunda ehil olan kimselerle istişarede bulunmak, gerekli izinleri almak gibi hususlar öne çıkmaktadır.

1. Yola arkadaşla çıkmak

İmkanlar ölçüsünde yola iyi arkadaşlarla çıkmak gerekmektedir. Resulullah Efendimiz özellikle gece yolculuklarına yalnız çıkmamayı tavsiye etmektedir (Taberânî, Mu'cemü'l-Evsat, VII, 344,345). Çünkü yolda can ve mal güvenliği tehlikesi olabilir. Kişi hastalanabilir veya ölüm meydana gelebilir.

Hiz. Musa'nın yola giderken, Yuşa b. Nun ve Hızır aleyhisselam gibi değerli kimseleri yanına aldığı görülmektedir. Allah Resulünün hicret gibi uzun ve tehlikeli olan yolculukta Hiz. Ebu Bekir gibi değerli bir arkadaşını yanına aldığı, Tâif yolculuğuna Zeyd b. Hârise (r.a.) ile gittiği görülmektedir.

Atalarımız da evden önce komşu, yoldan önce arkadaş seçimine dikkat etmeye vurgu yapmış, yola gitmeden yol azığını hazırlamaya önem vermiştir. Aynı zamanda yol arkadaşının dini bütün, geçim ehli, başkasına yük olmayan nezih kimselerden seçilmesi yolda sıkıntı çekmemek için uygun olacaktır.

2. Yola erken çıkmak

Yola çıkma vakti, iklim ve mevsim durumuna göre değişiklik gösterebilir. Normal şartlarda gündüzün erken saatlerinde yola çıkmak tavsiye edilmektedir. Allah Resulü (s.a.v) erken yola çıkmayı sever, askerlerini sefer için erken yola çıkarırdı. Yola erken çıkmanın berekete vesile olacağını bildirirdi (Buhârî, "Cihad", 6, 80; Tirmizî, "Büyû", 6; İbn Mâce,

“Ticaret”,41). Atalarımız da hep erken kalkmayı tavsiye etmiştir. Sabahın bereketinden istifade edilmesine vurgu yapılmıştır. Sıcak iklimlerde, yaz aylarında gecenin serinliğinde yolculuk tercih edilebilir. Gecenin başında ve sabaha yakın zamanlar özellikle sürücüler için tehlikeli olabilir.

Yola cuma günü çıkılıp çıkılamayacağı sıkça sorulan bir sorudur. Fıkhi olarak cuma günü sabahleyin yola çıkmak caizdir. Ancak zeval vaktinden sonra Cuma namazı kılmak kendisine farz olan kimsenin Cuma namazını kılmadan yola çıkması mekruh görülmüştür. Çünkü yola çıkmadan Cuma namazı kendisine farz olmuştur. Cuma namazından sonra yola çıkmakta da fıkhi açıdan bir sakınca yoktur (Tahtâvî, ts, s. 426).

3. Yolculuk için hazırlık yapmak:

Yola çıkmadan önce gerekli hazırlıkları yapmak da önemlidir. İhtiyaç olan şeyleri hazırlayarak yola çıkmak yolculuğun kolaylaşmasına sebep olur. Bunun için araba kullanacaklar gerekli istirahatini yaparak yola çıkmalıdır. Fıkhi bakımından yolda ibadetlerini nasıl yapacağını öğrenmeli, yanına gerekirse bir fıkıh kitabı almalıdır. Gideceği yerde helal ve sağlıklı gıda bulup bulamayacağını araştırmalı, yanına icap eden azığını almalıdır. (Boran, 2021)

Yola çıkmadan önce elinde emanet varsa sahibine vermeli, hak sahiplerine haklarını ödemeli, geride kalanlarla helalleşmelidir. Uğurlayanlar da gidenlere dua etmelidir. Gideceği yere hediye götürmeyi de ihmal etmemelidir (Gazâlî, 1979, s. 256). Yola çıkarken iki rekât sefer namazı kılmak mendup görülmüştür. Birinci rekâtında Fatiha’dan sonra Kâfirun, ikinci rekâtta ise İhlas suresinin okunması tavsiye edilmiştir (Bilmen, 1986, s. 190,191).

b. Yolculuk halinde dikkat edilmesi gereken hususlar:

Yola çıkarken besmele ile Allah’a tevekkül ederek “Bismillahi tevvekkeltü alallah la havle ve la kuvvete illa billahi’l-aliyyi’l-azim” duasını okuyarak çıkmalıdır (Tirmizî, “Deavât”, 34). Vasıtaya binerken vasıta duası denilen “Bismillahi mecrahe ve mursahe inne rabbi le gafurun rahim” (Hud, 11/41) ayeti okumak tavsiye edilmiştir. Daha buna benzer tavsiye edilen dualar okunabilir.

Yolculuk esnasında seyahat eden kimselerin kendi içlerinden uygun olan birisini başkan/rehber seçerler. Allah Resulü (s.a.v) üç kişi bile olsa seyahate çıkanların aralarından birisini başkan seçmesini öğütlemiştir (Ebû Dâvûd, “Cihad”, 80). Başkan seçmek yolculuğun daha huzurlu geçip kargaşaların önlenmesine vesile olacaktır.

Yolculuk esnasında bulaşıcı hastalıkların, fitne ve kargaşanın olduğu yerlere tedbir amaçlı girmek gerekir. Yolcu olan kimse kendisi yolu kirletmediği gibi yolda insanlara eziyet verecek şeyler varsa onları kaldırmalıdır. Bu güzel davranış iman gereği olarak görülmüş, imandan sayılmıştır (Buhârî, “İmân”, 3).

Yolculuk esnasında yolcunun ibadetlerini ifa etmeye devam etmesi önemlidir. Seferilik durumuna göre bulunduğu yerde vakit girince namazlarını eda eder. Günümüzde namaz vakitlerini bulunulan yere göre öğrenmek için cep telefonlarında uygulamalar mevcuttur. Kible tayini için kible saatinden yararlanılabilir.

c. Yoldan gelen misafiri karşılamada dikkat edilecek hususlar:

Müslüman-dostu turizmde yoldan gelen misafiri karşılamaya önem verilmiş, misafir ağırlamak sünnet bir amel olmuştur. Allah Resulü (s.a.v.) Allah’a ve ahiret gününe inanan kimsenin misafir ağırlaması gerektiğine işaret etmiş, misafir ağırlamayan kimsede hayır olmadığını bildirmiştir (Buhârî, “Edeb”, 31, 85; Müslim, “İmân”, 74, 75, İbn Hanbel, IV, 157). Bu hadisi şeriflerde misafir ağırlamaya teşvik olduğu görülmektedir. İmkân olduğu halde misafir ağırlamakta kaçınan kimsede hayır olmadığına vurgu yapılmaktadır.

Misafir, evin dışında karşılanmalı, sevincini belli ederek evine götürmelidir. Hicret eden Allah Resulünü Medine halkı şehrin dışında günlerce bekleyip karşılamışlardı (Buhârî, “Menakıbü’l-Ensar”, 45; İbn Hişâm, 1997). Kur’ân-ı Kerîm’de Allah’ın dost olarak vasıflandırdığı İbrahim Aleyhisselam’ın tanıyıp tanımadığına bakmaksızın misafir ağırladığı haber verilerek onun bu cömertlik özelliğinden övgü ile bahsedilmiştir (Zâriyât, 51/24-27).

Yapılan davete icabet etmek de sünnet sayılmıştır. Bu icabetin bazı edepi üzerinde durulmuştur. Eğer bir kimseyi birden fazla kişi davet etmişse imkân varsa hepsine katılmak, değilse önce davet edene, evi daha yakın olana, akrabalık bakımından daha yakın olana öncelik verilebileceği ifade edilmiştir. Davete geç kalmadan zamanında gitmek, davet sahibinin de davetlileri karşılayıp fazla bekletmeden ikram etmesi uygun görülmüştür. Davet bittikten sonra davetliler izin isterse ev sahibinin izin vermesi, misafirlerin gerek olmadıkça uzun süre kalmaması tavsiye edilmiştir (Gazâlî, 1986, c. 2, s.10-18; Boran, 2016, s.2381).

Misafirin de ev sahibini rahatsız edecek davranışlardan uzak durması, mütevazî olması, yemek yerken önünden yemesi, ev sahibinden izinsiz başkasını davete getirmemesi, yemek bitmeden sofradan kalkmaması edepten sayılmıştır. Ev sahibinin misafiri güler yüzle karşılayıp, yemekleri kendi eliyle

ikram etmesi, giderken de kapıya kadar uğurlaması misafir ağırlamanın adabındandır (Gazâlî, 1986; Alâaddin, 1984).

H. Peygamber (s.a.v) makbul dualardan birisinin yolcunun duası olduğunu haber vermiştir (Tirmizî, “Birr”, 7; Ebû Dâvûd, “Vitr”, 29). Bu sebeple yolcunun ev sahibine dua etmesi en güzel hasletlerden birisidir. Ev sahibinin misafire kalacağı yerde kible istikametini, abdest alacak yerleri göstermesi gerekmektedir (Gazâlî, 1979). Günümüzde Müslüman-dostu konaklama tesislerinde kibleyi gösteren oklar konulmakta, odalarda seccade, tespih ve Kur’ân-ı Kerîm bulundurulmaktadır.

d. Yolculuktan dönünce yapılması gerekenler:

Seyahat eden kişinin işleri bitince beklemeden kendi vatanına dönmesi uygun görülmektedir. Çünkü yolculukta az veya çok mutlaka zorluk ve meşakkat vardır. Yolculuk kişinin yeme içme, uyku düzenini bozabilir. H. Peygamber de (s.a.v) seferden Medine-i Münevvere’ye dönerken bir an önce yurduna kavuşmak için acele eder, bineğini hızlandırır (Buhârî, “Fedâilü’l-Medine”, 9; Müslim, “Hac”, 503).

Yolculuktan dönen kimse evine haberli olarak uygun vakitte girmelidir. Habersiz olarak girmek, istenmeyen durumlara, insanların korkmasına sebep olabilir. Allah Resulü evinden uzun süre ayrı kalan kimsenin özellikle gece vakti habersiz girmesini uygun bulmazdı (Buhârî, “Nikah”, 121, “Umre”, 15).

Yolculuktan dönen kimsenin kendisine bu dönüşü nasip ettiği için Allah Teâlâ’ya dua ve hamd etmesi, yolculuğa çıkarken olduğu gibi döndüğünde de eğer kerahet vakti değilse iki rekât namaz kılması tavsiye edilmektedir (Buhârî, “Cihad”, 198). Yolculuktan vatanına dönen kimsenin giderken hediye götürdüğü gibi dönerken de durumuna göre hediye getirmesi müekket bir sünnet sayılmıştır. (Gazâlî, 1979)

4. Seyahat ve vatan sevgisi

Kişinin doğup büyüdüğü, yerleşip yaşadığı, hatıralar taşıdığı, kültür ve değerlerinin olduğu vatanına karşı ayrı bir sevgisi vardır. Günümüzde yaşanan savaşlar, ekonomik sıkıntılar sebebiyle aşırı göç dalgaları ile vatan kavramında ve sevgisinde etkilenmeler olsa bile insanın vatanına bağlılığı gerçeği değişmez. Kişi, büyük bir merakla seyahat için gittiği yerlerden bile çok geçmeden vatanına dönmek ister.

Resulullah (s.a.v) Mekke-i Mükerre’de doğup büyümüş, 40 yaşında peygamberlik orada gelmiş, 53 yaşına kadar o mübarek beldede yaşamıştır. Bu yaştan sonra inananlarla beraber vatanından çıkıp hicret etmek mecburiyetinde kalmıştır. Vatanı olan Mekke-i Mükerre’den ayrılırken

geriye doğru bakarak eğer buradan çıkarılmasaydı asla çıkmak istemeyeceğini söyleyerek hicret yoluna koyulmuştur (Tirmizî, “Menâkıb”, 68; İbn Mâce, “Menâsik”, 103).

Hicretten sonra Medine-i Münevvere’yi vatan edinen Allah Resulü muhacirlere yeni vatanlarını sevdirmesi için Allah Teâlâ’ya niyazda bulunmuştur. Çünkü burada kardeşlik duyguları pekişmiş, İslam dinini huzur içinde yaşama imkânı bulmuşlardır. Allah Resulü (s.a.v) seferlere çıktıklarında Medine-i Münevvere’ye yaklaştıklarında yeni vatanlarına ulaşmanın heyecanını yaşar, bineğini hızlandırır bir an önce dönmeyi arzular (Buhârî, “Fadâilü’l-Medine”, 9,12; “Merdâ”, 22; “Deavât”, 43; Müslim, “Hac”, 503).

5. Seyahat ve ticaret

Seyahat ile ticaret arasında ilgi vardır. Sırf ticaret maksadıyla seyahat edildiği gibi, seyahat edilirken ticaret de yapılmaktadır. İbadet niteliği taşıyan seyahatler de bile mutlaka ticaret vardır. İnsanların konaklaması, yemesi, içmesi ve diğer ihtiyaçları ticareti gerekli kılmaktadır. İslam’ın beş şartında birisi olan hac vazifesini yerine getiren kimselerin ticaretle meşgul olmasında bir sakınca görülmemiştir (el-Bakara, 2/198). Tabii burada ticaretin hac ibadetini ifaya engel olmaması gerekir. Hac ve umre ibadeti dünden bugüne dini vecibelerin yerine getirilmesinin yanında ekonomik bir pazar olma özelliği arz etmektedir (Akpınar, 1998, s. 65).

Hz. Peygamberin kabilesi olan Kureyş kabilesine mensup olan insanların yaz ve kış aylarında ticaret maksadıyla değişik ülke ve şehirlere yolculuk yaptıkları haber verilmektedir (Kureyş, 106/1-2). Allah Resulü de peygamberlik öncesi ticaret maksadıyla seyahatlerde bulunmuştur. Sahabe de ticaret için nice yolculuklar yapmıştır. Hz. Ebu Bekir, Hz. Peygamber’den ayrı kalmak istememesine rağmen onun ticareti sevdiğini bildiği için izin alarak bu amaçla seyahat etmiştir. Allah Resulü de Hz. Ebu Bekir’i çok sevmesine rağmen ticaret için ona izin vermiştir (Taberânî, 1983).

Müslümanlar ticaret maksadıyla seyahat ederken alışverişteki dürüstlükleri ve güzel ahlakı ile numune teşkil etmişler, nice insanların hidayetine vesile olmuşlardır. İslam dininin ülkelere, kıtalara yayılmasında bu ticaretler etkili olmuştur. Ticaret maksadıyla yapılan yolculuklarda ibadetlerin aksatılmaması, yapılan ticaretin helal ve meşru sınırlar çerçevesinde olması, haram ve şüpheli şeyler karıştırılmaması gibi hususlara dikkat etmek Müslüman-dostu turizmin gereklerindendir.

6. Seyahatin faydaları

Seyahatin bazı zorluklarının yanında kişiye kazandırabileceği birçok olumlu yönü vardır. Yapılan seyahatin çeşidine göre bu faydalar değişiklik gösterebilir. İlim öğrenmek için yola çıkan ilim elde eder, dil öğrenmek için giden dil öğrenir. Ticaret maksadıyla seyahat eden mala mülke kavuşabilir, ibadet amacıyla giden dini vecibelerini yerine getirir. Kültür turizmi yapan daha önce görmediği yerleri, medeniyetleri görür. Geçmiş kavimlerin kalıntılarını gözlemleyerek dünyanın geçiciliğini idrak eder. Yaşadığı yerde sıkıntı ve darlık içerisinde bulunan kimse hicret ederek genişliğe kavuşabilir. Yolculuk hareketi yeni şeyler öğrenmeye vesile olur. Bulunduğu yerde devamlı durmak kalbi katılaştırabilir (Gazâlî, 1986, c.2. s.268).

Seyahat, beden ve ruh bakımından kişinin dinlenmesine, yapacağı maddi ve manevi işleri için enerji kazanmasına vesile olabilir. Allah Resulü sefere çıkmanın sıhhat ve berekete sebep olacağını haber vermiştir (Beyhakî, 2004; İbn Hanbel, 1981). Atalarımız bu manada “Harekette bereket vardır”, “Tebdili mekânda ferahlık vardır” demişlerdir. Bu atasözleri seyahatin anılan faydalarına işaret etmektedir.

Seyahat, yolcu olan kişinin abdest, gusül, teyemmüm, mestler üzerine mesh, namaz, oruç, zekât, kurban ve benzeri ibadetlerin seferilik halinde nasıl yerine getirileceğini bilfiil tatbik ederek öğrenme fırsatı verir. Nazari olan fıkıh bilgileri pratiğe dönüşür, uygulama yapılırken dini hükümlerin ifası daha kolay olur. Seyahat, vatanından ayrı kalan, yaban ellerde olan kişinin acizliğini anlayıp tefekkür etmesine, kendisine gelmesine, Allah’a, ibadete, nimetlere şükre yönelmesine vesile olabilir (Sümeyra, 2017).

Seyahat, kişinin normal vatanında iken bilenemeyen bazı karakterlerinin, zaaflarının ortaya çıkmasını, o kişinin doğru tanınmasını sağlayabilir. Kendi zayıf yönlerini anlayan kimse bunları düzeltme yoluna gidebilir. Sefere çıkmak, akar suyun temizlendiği gibi kişinin temizlenmesine, tazelenmesine imkân verir (Gazâlî, 1979).

7. Seyahatin zararları

Birçok faydası olan seyahatin kişi üzerinde bazı olumsuz etkileri de olabilir. Seyahat eden kişi, yazın sıcağından, kışın soğuğundan etkilenebilir. Gittiği yerlerin havasına, suyuna, gıdasına alışmakta zorlanıp sağlığı bozulabilir. Müslüman-dostu turizme uymayan yerlere giden kişi gittiği yerlerin ve ortamın olumsuzluklarından, kötü ahlak ve davranışlardan etkilenebilir. Dini ve ahlaki yönden uygun olamayan evlilikler meydana gelebilir.

Seyahatlerin bir olumsuz etkisi de çevreye, havaya ve doğaya zarar vermesidir. Ulaşım vasıtalarının oluşturduğu kirlilik, turistik tesislerin yapılması için yapılan çalışmalar örnek olarak sayılabilir. Seyahatler gerçek bir ihtiyaca yönelik olmadığı zaman israfa, ekonomik kayıplara, vakitlerin boşa harcanmasına sebep olabilir. Yollarda aşırı hareketlilik, trafik kurallarına uymamak, kazalara sebebiyet vermekte ölümler, yaralanmalar, maddi kayıplar meydana gelmektedir.

8. Seyahat etme hakkı

Seyahat etme, insanlara verilen en temel haklardan birisidir. Kişi, İslam dinine göre kamuya zarar vermediği müddetçe dilediği yere yolculuk yapma ve yerleşme hakkına sahiptir. Yolculukları kolaylaştırmak ve emniyeti sağlamak için İslam dini yol emniyetine çok önem vermiş, yolda yolculara eziyet veren en küçük maddeyi bile kaldırmayı imandan saymıştır (Buhârî, “İmân”, 3; Müslim, “İmân”, 57, 58). Seyahat etme hakkı ve yol emniyeti İslam tarihinin ilk anayasası olan Medine Anayasası’nın 47. maddesinde yazılmış, herhangi bir suç işlenmediği sürece kişilerin emniyet içerisinde olacağı ifade edilmiştir (Yılmaz, 2009).

Müslüman-dostu turizmde uygun görülen seyahat; ibadet, hicret, ilim elde etme, ticaret, ibret alma gibi meşru bir amaca yönelik yapılan seyahattir. Bir amaca yönelik olmayan, gelişigüzel seyahatler uygun görülmez. Bu gibi seyahatlerde boşa geçen zaman, çevre ve doğaya verilen zarar düşünülerek insanlar bilinçlendirilmeli, şuurlu yapılan seyahat ve turizm canlandırılmaya çalışılmalıdır (Seçkiner, 2020, s.534).

9. Seyahat ve sağlık

Seyahat etmenin sağlık üzerinde genelde olumlu etkisi vardır. Günümüzde sağlık için yapılan seyahatler de çoğalmış, sağlık turizmi gelişmiştir. Sağlığı korumak ve tedavi olmak maddi ve manevi görevlerin yapılması için önem arz etmektedir. Bunun için tedavi ve sağlıklı kalmak için seyahat edilmekte, uzman hekimlerden ve sağlık kuruluşlarından yararlanılmakta, kaplıca, deniz, yayla, turizmleri canlanmaktadır.

Seyahat ederken sağlığı korumak da önemlidir. Yolculuk halinde alınacak bazı tedbirler sağlığın korunmasına yardımcı olabilir. Günümüzden bin yıl önce yaşayan meşhur tabip İbn Sînâ bu konuda bazı tavsiyelerde bulunmaktadır. Ona göre; yolculuk halinde yenilen içilen gıdalara dikkat önemlidir. Az ve kolay sindirilen helal besinleri tercih etmek, ağır, tuzlu ve zor sindirilen gıdalardan sakınmak, mideyi fazla doldurmamak gerekmektedir. Yolcunun sağlığını korumak için istirahat ve uykusuna dikkat etmesi de önemli görülmektedir (İbn Sînâ, 1999, c.1, s.261).

Soğuk ve sıcak havalarda yolculuğun farklı zorlukları vardır. Sıcak havalarda gece yolculuğu tercih edilebilir. Soğuk havalarda uygun giysiler tercih edilmeli, özellikle el ve ayaklar soğuktan korunmalıdır. Yolculukta içilecek sular da önemli olup kişinin alışık olmadığı sulardan içmesi sağlığını bozabilir. Suları azar azar deneyerek içmek faydalı olabilir. Deniz yolculuklarında da özellikle seyahatin başlarında mide bulantısı, istifra, baş dönmesi gibi rahatsızlıklar meydana gelebilir. Bu rahatsızlıklardan korunmak için yola çıkmadan önce elma, nar, ayva gibi mideyi kuvvetlendirecek gıdalar yenilir (İbn Sînâ, 1999).

10. Gezi günlükleri

Seyyahların seyahat boyunca günlük olarak tuttıkları notlara “gezi günlükleri” denilmektedir. Seyahat esnasında ilk anda görülen yerlere karşı heyecan fazla olur. Daha sonra görülen yerlerle ilgili bazı bilgiler unutulabilir. Bu sebeple tutulan günlükler hatıraları canlı tutar, oralara gitmeyenlere de rehberlik eder.

Allah Resulünün yapmış olduğu bazı yolculuklarda günlükler tutulmuştur. Bu günlüklerin en güzel örneği 27 gün boyunca gidiş dönüş bütün safhaların kaydedildiği Veda Haccı’dır. Bu günlüklerde konaklanan yerler, seferde ibadetlerin ifası, karşılaşılan hadiseler, Efendimizin (s.a.v) annesinin kabrini ziyareti, hac vazifesi gibi birçok konu ele alınmıştır (Oral, 2011).

Gezi günlüklerinin bir benzeri de menzilmâmelerdir. Menzilmâmeler, daha çok hac yolculuklarını, bu yolculuklarda konaklama yerlerini, yol üzerindeki cami ve medreseleri, han ve hamamları, evliya kabirlerini ele alan günlüklerdir. O günün ulaşım vasıtaları ile hacca gidip gelmek altı aydan daha fazla bir zaman alabilirdi. Bu meşakkatli yolculuk için daha önce gidenlerin tecrübelerinden istifade edilerek yazılan menzilmâmeler sayesinde konaklama yerlerinin mesafesi, yollarda yemek yenebilecek yerler hakkında bilgi edinilir, maddenin yanında manevi durak yerleri de öğrenilirdi (Pak, 2020, s.55-58).

Gezi günlükleri, okuyucuya gidemediği yerler hakkında gitmiş gibi bilgi vermekte, seyahat havası yaşatmaktadır. Gezilen ülkeler, şehirler, tarihi yerler, çöller, dağlar, denizler, okyanuslar gezi günlüklerini okuyan kimsenin gözünde canlanmaktadır. Bu sebeple sürükleyici olan gezi günlükleri okumak yararlı olmaktadır.

11. İslam tarihinde seyahat

İlahiyat disiplinine göre seyahat, Hz. Âdem ve Havva’nın Cennetten yeryüzüne indirilmesiyle başlamıştır. Yeryüzünde ilk insandan beri seyahat olgusu devam etmektedir. Çünkü insan, gıda elde etmek, emniyetini sağlamak, ürettiği malları satmak gibi sebeplerle devamlı hareket halinde

olmuştur. Hicretler, ülkelerde idarelerin el değiştirmesi, savaşlar, sürgünler, keşifler daha birçok sebep seyahatlerin meydana gelmesinde etkili olmuştur. Seyahat tarihinin gelişiminde peygamberlerin, din adamlarının, tüccarların, kaşiflerin tesiri çok olmuştur (Sümeýra, 2017).

Hız. Nuh, ilk seyahat düzenleyen kişi olarak kabul edilmektedir. Batılı kaynaklara göre Sümerler seyahati keşfeden kavim sayılmıştır. Ticarete düşkün olduğu bilinen Fenikeliler gerçek seyyah olarak gösterilmiştir. İlk çağlarda Romalıların çok seyahat ettikleri vurgulanmıştır (Aksoy, 2002).

Orta çağda Hristiyan dünyasında Haçlı Seferleri, Doğu ile Batı arasında etkileşim meydana getirmiş, seyahatlerin yaygınlaşmasına sebep olmuştur. Bu dönemde Müslüman seyyahlar, Avrupalı gezginler seyahat konusunda eserler vermiştir. Bu çağda Hristiyanların seyahati genelde misyonerlik faaliyetlerine bağlı olmuştur (Süt, 2014).

İslam dünyasında seyahat daha İslam'ın ilk dönemlerinde başlamıştır. Müslümanların İslam dinini tebliğ etmek, ticaret yapmak, ilim öğrenmek, hicret etmek gibi sebeplerle yaptığı seyahatler İslam dininin kısa zamanda yayılmasına vesile olmuştur. Fakihlerin, mürşitlerin, ilim adamlarının, mütefekkirlerin yaptığı seyahatler İslam dünyasında büyük iz bırakmıştır (Süt, 2014).

a. Peygamberlerin Seyahati

Allah'ın emir ve yasaklarını kullarına tebliğ etmek için gönderilen peygamberler, tebliğ vazifesini yapmaya bağlı olarak çokça seyahatte bulunmuşlardır. Peygamberlerin yine bu gaye ile yapmış oldukları hicretler de yolculuğu gerektirmiştir.

Peygamberlerden Kur'ân-ı Kerîm'de isimleri geçip Allah yolundaki yapmış oldukları seyahatlere örnekler çoktur. Bu peygamberlerden yolculukları ile öne çıkan; Hz. Âdem, Hz. İbrahim, Hz. Yusuf, Hz. Musa, Hz. Süleyman, Hz. Yunus, Hz. İsa ve Hz. Muhammed Mustafa (s.a.v) ve peygamber veya veli olduğu konusunda ihtilaf olan Hz. Zülkarneyn'dir.

Hız. Âdem ilk insan olarak topraktan yaratılmış (Âl-i İmrân, 3/59) kendisine ruh verilerek cennete konulmuştur. (Enbiyâ, 21/30) Havva validemiz kendisine eş olarak verilmiş, Allah'ın halifesi olarak yeryüzüne indirilmiştir. Yeryüzünün muhtelif yerlerine seyahatlerde bulunmuşlar daha sonra Mekke-i Mükerrreme'de Arafat Dağı'nda buluşmuşlardır (A'râf, 7/23, Tâhâ, 20/122). Hız. Âdem, cennet hayatını da dünya hayatını da şahsında birleştiren bir peygamberdir (Erdem, 2011).

Hız. Nuh, ilk seyahat düzenleyen kişi olarak kabul edilmektedir (Aksoy, 2002). Allah'ın emriyle gemi yapıp iman edenlerle beraber Nuh tufanında gemisini yürütüp inananları sahil-i selamete çıkarmış, inkarcılar sularda boğulup gitmiştir (A'râf, 7/59, Hûd, 11/25; Nûh, 71/1-2).

Dağlar gibi dalgaların içerisinde yüzen bu geminin ayetlerde geçen "tennur" kelimesinden yelkenli değil, vapur gibi ocaklı, motor gücü olan büyük bir gemi olduğu anlaşılmaktadır (Yazır, 1979). Hız. Nuh böylece deniz yolculuğu yapan peygamberlerden birisi olmuştur. Hız. Musa, Hız. Yunus da deniz yolculuğu yapan peygamberlere örnektir.

Hız. İbrahim çok seyahat eden peygamberlerden birisidir. Nemrut gibi azgın bir kral zamanında Urfa'da dünyaya gelmiştir. Urfa'dan kendisi gibi peygamber olan Hız. Lut ile Şam tarafına doğru hicret etmiştir. Şam'dan Ürdün ve Mısır'a gitmişler, Mısır'dan Filistin ve Kudüs arasındaki topraklara dönmek durumunda kalmışlardır. Daha sonra oğlu Hız. İsmail ile beraber Mekke-i Mükerreme'ye gidip Kâbe-i Muazzama'yı inşa etmişlerdir (Köksal, 2004).

Peygamberler soyundan gelen Hız. Yusuf, küçük yaşta, kuyuya atılmış, köle diye satılmış memleketi olan Kenan ilinden ve ailesinden koparılarak Mısır'a götürülmüştür. Kur'an-ı Kerim'de kendi adını taşıyan surede hayatı ve yolculukları anlatılmıştır (Yusuf, 12/1-100). Hız. Yusuf'un kıssasını okumak başlı başına bir seyahat mesabesindedir.

Firavun gibi zalim bir kral devrinde Mısır'da dünyaya gelen Hız. Musa daha doğduğunda Allah'ın emriyle bir sandığa konularak Nil Nehri'ne bırakılmış (Kasas, 28/7; Tâhâ, 38-39), çocuk halinde suda yolculuk yapmıştır. Hız. Musa, gençlik yıllarında Firavunun şerrinden kurtulmak için Akabe Körfezi'nde bulunan Medyen şehrine gitmiş, sekiz yıl orada kaldıktan sonra Tur dağından geçerek tekrar Mısır'a gelmiş, kendisine peygamberlik verilmiştir. Mısır'da kalmak zorlaşınca inananları yanına alarak mukaddes topraklara gitmiştir (Köksal, 2004). Hız. Musa'nın Yuşa b. Nun ve Hızır ile yaptıkları ibret dolu kara ve deniz yolculuğu da ayetlerde uzunca anlatılmaktadır (Kehf, 18/60-79).

Hız. Süleyman harikulade seyahatler yapan bir peygamberdir. Rüzgâr emrine verilen Hız. Süleyman, ordusunu rüzgâr ile istediği yere götürebiliyordu (Sâd, 38/36). Bir günde normal yürüyüşle sabah gidişi altı aylık, akşam dönüşü altı aylık olmak üzere bir yıllık mesafe alabiliyordu (Sebe, 34/12-13). Yapılan hesaba göre gidişi dokuz yüz kilometre, dönüşü dokuz yüz kilometre olmak üzere bir günde bin sekiz yüz kilometre yol alabildiği anlaşılmaktadır (Yazır, 1979).

Hız. Yunus, kendisine inanmayan kavmine öfkelenip onları terk ederek yolcularla dolu olan bir gemiye binip ayrılmıştır (Enbiyâ, 21/87; Sâffât, 37/140). Allah'ın bir hikmeti olarak gemiden atılıp bir balığın kendisini yutmasıyla orada yolculuk yapmıştır. Duası kabul olunarak balık tarafından sahile bırakılmıştır (Enbiyâ, 21/88; Sâffât, 37/141-146). Böylece Hız. Yunus deniz yolculuğunun yanında ancak mucize ile izah edilebilecek balığın karnında yolculuk yapmıştır.

Hız. İsa, çokça seyahati ile bilinen bir peygamberdir. Hatta ayetlerde Mesih ismiyle tanıtılmıştır (Maide, 5/17,72). Mesih ismi de seyahat kökünden gelmektedir. Ona bu ismin verilmesine sebeplerden birisi çok seyahat etmesi olarak izah edilmiştir (Ahterî, 2013).

Beytü'l-Makdis'te dünyaya gelen Hız. İsa Yahudilerin sıkıntı vermesiyle çocuk yaşta annesiyle beraber Mısır'a gitmiştir. 12 sene kadar Mısır'da kaldıktan sonra Şam'ın Nasıra kasabasına yerleşmişlerdir. Kendisine peygamberlik verilince Filistin'in değişik şehir ve kasabalarını gezerek peygamberlik görevini yerine getirmiştir. Yardımcıları olan Havarileri de değişik beldelere tebliğci olarak göndermiştir (Âl-i İmrân, 3/52; Nisâ, 4/156,157,158; Yasin, 36/13-29).

Hız. Zülkarneyn, peygamber veya veli olduğu söylenen, Kehf suresinde (Kehf, 18/83-98) dünyanın batısına, doğusuna ve daha değişik bölgelerine yolculuk yaptığı haber verilen meşhur cihangir bir hükümdardır (Yazır, 1979). Bu seyahatlerinde birçok olayla karşılaşmıştır. Batıya güneşin battığı yere ulaşınca kadar, doğuya Afrika'nın doğu sahiline veya Asya'nın uzak doğusuna kadar, kuzeye, Türkistan'a kadar gittiği izah edilmektedir (Yazır, 1979).

b. Resulullah'ın (s.a.v) seyahatleri

Rasulullah (s.a.v) çocukluğundan irtihaline kadar değişik maksatlarla birçok seyahatte bulunmuştur. Yeni doğduğunda süt annesi Halime Hatun'a verilmiş Taif'e gitmiş, yaklaşık beş yaşına kadar -arada gidip gelmelerle beraber- süt annesinin yanında kalmıştır. Altı yaşında iken annesiyle beraber Medine-i Münevvere'ye akraba ziyaretlerine gitmişlerdir. Daha doğmadan babasını kaybeden Allah Resulü'nün bu yolculukta annesi de vefat etmiştir (Köksal, 2004). On iki yaşlarında iken ticaret kervanında amcası Ebu Talip ile Şam taraflarına seyahatleri olmuştur. Yirmi beş yaşlarında iken Şam taraflarına ikinci defa bir seyahatte bulunmuşlardır (İbn Hişâm, 1997).

Kırk yaşında peygamberlik geldikten sonra İslam dinini tebliğ maksadıyla seyahatlerde bulunmuşlardır. Bunlardan birisi büyük zorluklar yaşadığı Zeyd. b. Hârise ile gittikleri, bir ay kadar kaldıkları Tâif yolculuğudur (İbn Hişâm, 1997).

Hz. Peygamber'in hayatında dikkat çeken yolculuklardan birisi İsrâ ve Mîraç yolculuğudur. Hicretten bir buçuk yıl kadar önce Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya (İsrâ, 17/1), oradan yedi kat semaya ve Allah Teâlâ'nın dilediği yerlere kadar götürüldüğü gecedir (İbn Mâce, "Fiten" 33). Allah Resulü bu yolculuktan beş vakit namaz (İbn Mâce; "İkâmet", 194), Allah'a şirk koşanların dışındakilerin affı (Müslim, "İmân", 159, 279; Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 17) ve Bakara suresinin son ayetleri (el-Bakara; 2/285-286) gibi büyük hediyelerle dönmüştür.

Allah Resulü'nün hayatında en çok dikkat çeken yolculuk, İslam tarihinin en önemli olaylarından birisi sayılan, hicri takvimin tarih başlangıcı olarak kabul edilmesine sebep olan, Mekke-i Mükەرreme'den Medine-i Münevvere'ye yapılan kutsal yolculuk hicrettir. Hicret, İslam tarihinde dönüm noktası olmuştur.

Miladi 622 yılında yapılan hicret ile Mekke-i Mükەرreme'de bulunan Müslümanların tamamına yakını yerini yurdunu bırakıp Allah için yola çıkmış (İbn Hişâm, 1997), ashabına çok düşkün olan Allah Resulü önce inananları göndermiş, en son kendileri Hz. Ebu Bekir ile hicret etmiştir (İbn Hişâm, 1997).

Malını, mülkünü, yerini, yurdunu bırakarak Allah için göç edenlere muhacir, onları kabul edip kucak açan Medineli Müslümanlara da ensar adı verilmiştir. Müslümanlar yeni yurtlarında rahat bir nefes almış, dinlerini rahat yaşamaya ve yaymaya başlamıştır.

Allah Resulü, Medine-i Münevvere'de daha çok dini tebliğ ve vatan müdafaası yolunda seyahatlerde bulunmuştur. Bedir, Uhud, Hendek başta olmak üzere birçok gazaya bizzat katılmışlardır. En son yaptıkları yolculuk yüz binden fazla ashabıyla beraber Veda Haccı için yapmış oldukları yolculuktur. Bu seyahatte günlükler tutularak geriye kalıcı eserler bırakılmıştır (Oral, 2011). Bu yolculuklarda başta hac ve umre olmak üzere, abdest, namaz, oruç gibi ibadetlerin seferde ne şekilde ifa edileceği ve kadınların adet hali gibi özür durumunda yapılması gerekenler pratik olarak gösterilmiştir.

12. Seyahat ile turizm ilişkisi

Seyahat; ilim öğrenme, ibadet, ticaret, hicret gibi belirli amaçlar için yapılan faaliyetleri içine almaktadır. Hususi bir gezi ve seyahat tarzı olan turizm ise boş zamanlarını değerlendirmek, dinlenmek, eğlenmek için yapılan gezi olarak tanımlanmaktadır. Son zamanlarda turizm faaliyetleri artarak devam etmekte, bütün dünyayı etkileyen bir hareket olmaktadır (Sümeýra, 2017).

Bugünkü turizm algısı, 19. Yüzyılda şekillenmeye başlamıştır. Önceleri ulaşım, konaklama, yeme içme gibi ihtiyaçları karşılamaya yönelik faaliyetler olmuş, sonra gelişerek sağlık, spor, kongre, toplantı, sıla-i rahim gibi birçok kavramları içine alan faaliyetler olmuştur (Pamukçu, 2017).

21. yüzyılda Müslüman ülkelerin mali yapıları iyileşince seyahat imkanları çoğalmış, Müslüman-dostu turizm konsepti yayılmaya başlamıştır. Müslüman-dostu turizm, İslami değerlere uygun olarak seyahat etme, giyim kuşam, yeme içmeyi içine alan ibadetleri rahatça yapabilecek şekilde düzenlenen turizm faaliyeti olmuştur (Şimşek, 2017).

13. Seyahat ve Helal Gıda

Seyahatte öne çıkan en önemli konulardan birisi helal gıda teminidir. Çünkü Müslüman-dostu turizmde kişinin her zaman helal gıda tüketmek, haram ve şüpheli maddelerden uzak durması gerekir. Hz. Peygamber duası makbul kimselerden birisinin yolcu olduğunu haber vermiştir. Buna rağmen yolculuk yapan kimse haram yer içer haram ile gıdalanırsa duasının kabul olunmayacağı uyarısında bulunmuştur (Müslim, “Zekât”, 65; Tirmizî, “Tefsir”, 3).

Yolculukta gıdalarda domuz ürünleri ve domuzdan elde edilen jelatin gibi maddeler, eti helal olmayan diğer hayvanların etleri, helal olsa bile İslami usule uygun olarak kesilmeyen hayvanların etleri, alkol muamele edilmiş ürünler vb. problem teşkil etmektedir.

Yolculukta helallikğin yanında sağlıksız şartlarda üretilen ve pişirilen ürünler, bayatlamış gıdalar bulunabilir. Bunlar da yolcunun sıhhatini bozabilir.

Uçaklarda yolculuk süresine göre yemek ikramı yapılmaktadır. Burada deniz ürünleri veya vejetaryen ürünleri tercih etmek helallik açısından daha az riskli sayılabilir.

14. Seyahatte Ruhsat ve Kolaylıklar

Müslüman-dostu turizmde en önemli ilkelerden birisi ibadetlerin ifasıdır. Müslüman nerede olursa olsun ibadetlerle mükelleftir. Çünkü insan Allah'ı tanıyıp ona kulluk yapmak için yaratılmıştır (Zâriyât, 51/56). Ancak seyahat halinde seferilik şartlarını taşıyan kimse için bazı ruhsat ve kolaylıklar vardır. Bu ruhsatlardan istifade edilerek ibadetler yerine getirilmeye devam edilir.

Hanefi mezhebine göre 90 km ve daha uzun bir yola gitmek için ikamet ettiği vatanından ayrılan kimse seferi sayılmaktadır. Yolculuk boyunca ibadetlerini seferi olarak yerine getirir. Eğer vardığı yerde 15 gün ve daha

fazla kalacaksa o zaman seferi sayılmaz (Kudûrî, 1966; Haddâd, 1978). Burada yolculuk durumunda tanınan ruhsat ve kolaylıklardan biraz bahsetmek uygun olacaktır.

a. Abdest ve gusûldeki ruhsatlar

Temizlik, dinimizde önemli yer tutan imanın yarısı sayılan bir ibadettir (Müslim, “Taharet”, 1; Tirmizî, “Daavât”, 86). Yolcu olan bir kimse bir problem olmadıkça vatanında olduğu gibi abdest ve gusûl alarak ibadetlerini yapar. Şehir dışında olan kimse su bulamazsa veya suyu kullanma imkânı olmazsa, sağlık açısından risk taşıyorsa teyemmüm ederek ibadetlerini yapabilir. Aynı şekilde gusûl abdesti alması gereken kimse su olduğu halde hava çok soğuk olup hasta ise veya hasta olma tehlikesi varsa teyemmüm alabilir. Abdest için alınan teyemmüm ile gusûl için alınan teyemmüm aynıdır (Kudûrî, 1966, s. 5).

Mestler üzerine mesh hükmünde yolculukta değişiklik olmaktadır. Vatanında mestleri çıkarmadan en fazla 24 saat, bir gün bir gece mesh edebilir. Yolculuk halinde ise bu zaman dilimi 72 saat, üç gün üç geceye çıkmaktadır (Kudûrî, 1966, s.7). Yolcu olan kimse bu ruhsattan yararlanabilir.

b. Namazdaki ruhsatlar

Yolculuk halinde ez fazla zorluk çekilen ibadet namazdır. Çünkü günde beş defa belirli vakitlerde kılınması gerekmektedir. Vasıtaların molaları namaza göre ayarlanmış olmayabilmektedir. Yolculuk halinde namaz kılmak için abdest almakta zorluklar olabilir. Ancak bazı ruhsatlarla imandan sonra en önemli ibadet olan namaz kılınmaya devam edilecektir. Seferi olan kimse dört rekatlı farzları iki rekât halinde kılar. Sünnetlerde bir değişiklik olmaz. Vakit müsait ise sünnetleri kılabilir (Kudûrî, 1966).

Kişi dünyanın neresinde olursa olsun bugün cep telefonlarındaki uygulamalar ile bulunulan yerin namaz vakitleri kolayca tespit edilebilmektedir. Bu açıdan vakitlerin bilinmesi ile ilgili pek bir problem görünmemektedir. Yolculukta sünnet ve nafil namazlar vasıta içinde gidilen yön kible olarak, oturarak ima ile kılınabilir. Farz namazlar ise bir zaruret olmadıkça kibleye dönerek ayakta kılınır. Ancak, düşman korkusu, eşyaların çalınma endişesi gibi bir durum olursa vasıta üzerinde ima ile kılınabilir (Tahtâvî, y.y. s. 327; Yazır, 1979, c.1, s. 814).

Deniz vasıtaları fıkıh kaynaklarında kara vasıtalarından farklı görülmüştür. Buna göre deniz vasıtalarında aşırı dalga, baş dönmesi gibi ayakta durmaya imkân vermeyen bir durum olmadıkça bütün namazlar ayakta kibleye dönerek kılınır (Tahtâvî, y.y.s.332).

Günümüzde yaygınlaşan uçak yolculuklarında da namaz kılmak için bazı kolaylıklar vardır. Öncelikle hava alanlarında mescitler vardır. Eğer vakit girmişse oralarda kılınabilir. Yolculuk kısa sürecekse inilen havaalanında kılınabilir. Namaz vakti uçakta girip inmeden vaktin çıkma durumu varsa o zaman uçakta kılınabilir. Uçağın gittiği yön kible olarak oturduğu yerden ima ile kişi namazını kılabilir. Burada dikkat edilmesi gereken husus uçakta abdest almak zor olabilir. Bunun için uçağa abdestli binilirse kolaylık olur.

Yolculuk yapan kimseye seferi olduğu için Cuma namazı farz değildir. Çünkü cuma namazının farz olmasını şartlarından birisi mukim olmaktır. Cuma günü yolda olan kimse imkân bulursa Cuma namazını kılar, bulamazsa Cuma namazı yerine öğle namazını kılar. Seferi olan kimsenin Cuma namazını kıldırması da caizdir. Aynı şekilde yolculuk şartlarını taşıyan kimseye bayram namazı da vacip değildir (Kudûrî, 1966; Tahtâvî, y.y.).

Seyahat edenlerin namazlarını birleştirerek kılıp kılamayacağı sorusu çokça gündeme gelmektedir. Hanefî mezhebine göre namazlar sadece hac görevi ifa edilirken Arafat ve Müzdelife’de birleştirilerek kılınabilir. Onun dışında her namaz kendi vaktinde kılınır (Kudûrî, 1966). Şafii mezhebinde ise yolcu olan kimseler öğle ile ikindiye, akşam ile yatsıyı birleştirerek kılabılır (Keskin, 2018). Müslüman dostu turizmde yolcular namazlarını belirtilen ölçüler içerisinde ifa ederler.

c. Zekât ve sadakadaki ruhsatlar

Yolculuk halinde zekât konusunda da bazı kolaylıklar vardır. Her şeyden önce ayetlerde zekât verilebilecek olan sınıflardan birisinin yolda kalanlar olduğu haber verilmektedir (Tevbe, 9/60). Fıkıh kaynaklarımızda, yolcu olan kimse kendi memleketinde malı olsa bile ona ulaşma imkânı olmaz, bulunduğu yerde ihtiyaç içerisinde bulunursa o kimseye vatanına ulaşınca kadar zekât ve fitre verilebileceği ifade edilmektedir (Kudûrî, 1966).

Günümüzde banka kartları ve değişik havale türleriyle hesaba ulaşmak mümkün olabilmektedir. Vatanında parası olan kimsenin yolculuk halinde ona ulaşması mümkün olursa bu kimsenin zekât alması doğru olmaz, malına ulaşamaz da zor durumda kalırsa ona zekât verilmesi caiz olur. Zekât vermesi gereken kimse malının üzerinden bir yıl geçip zekât verme vakti geldiğinde yolda olursa bizzat veya vekalet ile zekatını ödemesi mümkün olursa öder. Eğer mümkün olmazsa vatanına döndüğü zaman zekatını verir.

d. Oruçtaki ruhsatlar

Müslüman-dostu turizmde terim olarak oruç ile seyahat arasında bir ilgi olduğu görülmektedir. Arapçada seyahat kelimesi oruç anlamında kullanılmaktadır. Ayetlerde de bu durum görülmektedir (Tevbe, 9/112;

Tahrîm, 66/5). Allah Resulü (s.a.v) de ümmetinin seyahatinin oruç olduğunu bildirmiştir (Ebû Dâvûd, “Cihad”,6). Oruç ile yolculuk arasındaki benzerlik, orucun yolculukta olduğu gibi kişiyi bazı arzularından uzak tutup zorluklara sabretmeyi gerektirmesidir (Yazır, 1979).

Fıkhi olarak yolcu olan kimse ramazan ayında seyahatte ise bir zorluk olmadığında oruç tutması faziletli olmakla beraber tutmayıp daha sonra kaza edebilir (el-Bakara, 2/183-184). Yolcu olan kimse oruç tutmadığı zaman seyahatten dönmenden önce ölürse tutamadığı oruçlardan sorumlu olmaz. Yolculuktan döndükten sonra kaza eder. Eğer döndükten sonra kaza etmeden ölüm hastalığına yakalanırsa tutamadığı günler kadar fidye verilmesini vasiyet eder (Kudûrî, 1966).

Yolculuk halinde ramazan ayında tutmayıp orucu sonraya bırakmak için kişinin hasta olması gerekmez. Seferilik durumunda olması yeterlidir. Ancak bir kişi geceden oruca niyet edip gündüz yola çıkarsa orucunu tamamlaması, başlanmış bir ibadeti bozmamak için uygun olur. Eğer bozarsa kefarete değil sadece kaza etmesi gerekir (Kudûrî, 1966).

Seyahate ramazan ayında çıkan kimse iftar ve imsak vakitlerini yola çıktığı vatanına göre değil o anda bulunduğu yere göre yapar. Uçakla yapılan yolculuklarda da o anda uçağın üzerinden geçtiği yere göre iftar ve imsak ayarlanır. Uçak indiği zaman da oraya göre hareket edilir. Uçağın doğuya ve batıya doğru gidişleri oruç tutma vaktinin uzamasına veya kısalmasına sebep olabilir. Bu durumda kişi zaten seferi olduğu için zorlanırsa oruç tutmayabilir. Sefer halinde iken tutulamayan oruçlar daha sonra art arda veya farklı günlerde sayı tamamlanıncaya kadar kaza edilir (Buhârî, “Savm”, 66-67).

e. Hac ve umredeki ruhsatlar

Hac İslam’ın beş şartından birisi olup hem mali hem bedeni olan ibadetler sınıfına girmektedir. Hac ibadetinin farz olması için Müslüman kişinin ergenlik çağına gelmiş, akıllı, hür ve sağlıklı olması gerekir. Bunun yanında hacca gidip dönünceye kadar kendisinin ve sorumlu olduğu aile fertlerinin nafakasının mevcut olması lazımdır. Ayrıca yol emniyetinin de bulunması gerekmektedir. Kadınların hacca giderken yanında bir mahreminin veya kocasının olması istenmektedir (Kudûrî, 1966).

Hac ve umre yolculuğu devam ettiği sürece seferilik hükümleri geçerli olmaktadır. Seferi olan kimse yolculuk müddetince abdest, gusül, mestler üzerine mesh, namaz ve oruç gibi ibadetlerde daha önce izah edildiği şekliyle ruhsat ve kolaylıklardan yararlanır.

f. Kurbandaki ruhsatlar

Mali ibadetler sınıfına giren kurbanın vacip olması için vatanında olmak, yolculuk halinde olmamak gerekmektedir (Kudûrî, 1966). Dolayısıyla seferi kişi kurban kesmekle yükümlü değildir (Serahsî, ts; Boran, 2020), kurban kesilen günlerde vatanına döner, mali imkânı yerinde olursa kurban kesmekle yükümlü olur (Molla Hüsrev, 1979). Ancak kurbanı vekaleten kestirmek mümkündür. Yolcu olan kişi arzu ederse kendisi kesebileceği gibi kurbanını vekalet vererek kestirebilir.

Günümüzde bayramlar tatil amacıyla değerlendirilebilmektedir. Tatile gitmek için belli bir ekonomik imkana sahip olmak gerekir. Maddi durumu iyi olmayan kimi Müslümanlar zorlanarak bile olsa kurban kesmeye gayret etmektedir. Dolayısıyla imkânı olduğu halde sırf tatilde olduğu için kurban kesmemek kurbanın illet ve hikmetiyle bağdaşmaz. Bu kimselerin kesme yönünü tercih etmeleri daha uygun olur (Dalgın, 2014).

3- Eleştiriler ve tartışma

Müslüman-dostu turizme İlahiyat disiplini açısından baktığımızda geniş bir alanı kapsadığını görmekteyiz. Terim olarak konuyu ifade eden, sefer, seyahat, seyyah, seyr, rihle gibi birçok kavram bulunmaktadır. Fıkıh kitaplarında konu ile ilgili sefer başlığını taşıyan bölümler mevcuttur. Bu bölümlerde yolculukla ilgili bütün fıkhi durumlar ele alınmıştır. Bu bilgilere seyahat edenlerin ulaşması kolay olmasına rağmen amel edilme ve öğrenme yetersizdir. Müslüman-dostu turizmin özelliği İslami değerlere uygun olması, ibadet, ticaret, ilim öğrenme, dil öğrenme, ibret alma gibi bir amaca yönelik olmasıdır.

Seyahat, ilk insan Hz. Âdem ile başlamıştır. Peygamberlerin, alimlerin, mürşitlerin, fakihlerin seyahatleri, İslam dininin yayılmasına, dünyanın ücra köşelerine kadar ulaşmasına vesile olmuştur. Günümüzde İslam'ın ulaşmadığı yer neredeyse kalmamıştır. Ancak Müslümanların bugün aynı etkiyi gösterdiği söylenemez. Müslüman-dostu turizmde günümüzde birtakım zorluklar vardır. Gerekli şartları taşıyan bazı tesisler olmakla beraber sayıları azdır. Bu tesislerde helal belgeleri daha çok gıda ve mahremiyetle sınırlıdır.

Helal gıda; yiyecek ve içeceklerde helallik ölçüleri her zaman önemlidir. Müslüman-dostu turizmde haram ve şüpheli maddelerden kaçınmak gerekmektedir. Günümüzde bu konuda gelişmeler olmakla beraber yeterli değildir. İslam dininde israf haram sayılmıştır. Tesislerde gıda tüketiminde israfın önlenmesini söylemek mümkün değildir.

Seyahatlerde namaz kılan kimseler için zorluklar devam etmektedir. İslam'ın beş şartından birisi olan, imandan sonra en önemli ibadet olan namazı

yolcuların genel olarak rahat kılamadığı bir gerçektir. Özellikle yolculuk devam ederken otobüslerin namaz vaktinde mola vermemesi problem olmaktadır. Yolcuların seferilik halinde ibadetlerini ne şekilde ifa edeceğini bilmesi veya onlara anlatılması gerekmektedir.

Hali hazırda turizm, genel olarak ticari bir faaliyet olarak görülmekte, gelir gider hesabına göre değerlendirilmektedir. Turizm faaliyetlerinin manevi yönden olumsuz etkileri üzerinde fazla durulmamaktadır. Turistik faaliyetlerin arttığı günümüzde Müslüman olmayanların Müslümanlara inanç ve ahlak bakımından olumsuz etkilerinin daha fazla olduğu görülmektedir.

4- Öneriler

Müslüman-dostu turizm tesislerinin çoğaltılması gerekir. Sadece gıdada değil seyahat, sağlık, kozmetik, giyim kuşam, mahremiyet, temizlik ürünleri gibi turizmin bütün alanlarında Müslüman-dostu turizm ölçülerine uyulmalıdır.

Yolculuklarda ibadetlerin yerine getirilebilmesi için gerekli düzenlemeler yapılmalı, namaz saatlerinde namaz kılanlara imkân tanınmalıdır. Rehberler tarafından yolculara bulundukları yere göre şu anda yaygın olarak kullanılan cep telefonu uygulamalarından namaz vakitlerinin tespiti öğretilmeli, kible tayini için kible saati bilgisi anlatılmalıdır.

Müslüman-dostu turizme göre hareket etmek isteyen erkek, kadın ve çocuklara yönelik tesettüre uygun sağlıklı kıyafetlerin tasarımı çoğaltılmalı, ürün yelpazesi genişletilmelidir.

Müslüman-dostu turizm tesislerinde çocukların dini bilgileri öğrenebileceği yer ve imkânlar hazırlanmalı, namazı cemaatle kıldırarak görevli olmalıdır.

Turizm okullarında ve turistik tesislerde çalışanların eğitiminde İslam dinindeki seyahat ilkeleri, helal haram, seyahatte ibadet, mahremiyet, helal gıda gibi dersler konulmalıdır.

Turizm faaliyetlerinin en büyük olumsuz etkilerinden birisi İslam dininin ölçülerine uymayan gayri Müslimlerle evliliğidir. Özellikle gençler bu konuda bilinçlendirilmelidir.

Müslüman-dostu turizm tesislerinde devamlı olarak dini konularda danışılacak uzman kişi bulundurulmalıdır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel**, E. A. (1981). *el-Müsned* (Kütübü's-sitte içinde), Çağrı Yay., İstanbul.
- Ahterî**, M. E. (2013). *Ahterî-i Kebîr*, Fazilet Neşriyat, İstanbul.
- Akpınar**, A. (1998). *Kur'ân Aydınlığında Seyahat*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Yayın No: 259, Ankara.
- Aksoy**, M. (2002). *Türkiye'de İnanç Turizmine Genel Bir Bakış ve Hristiyanlığın Seyahate Verdiği Önem*, Dinler Tarihi Derneği Yayınları 3, Dinler Tarihi Araştırmaları-III Sempozyum, Ankara.
- Alâaddin**, A. M. (1984). *el-Hediyyetü'l-Alâiyye*, Kahraman Yay., İstanbul.
- Boran**, M. (2021). *İslam Hukukunda Seyahat ve Hükümleri*, Ravza Yayınları. İstanbul
- _____ (2016). *İslam Fıkhdında Yeme İçme Ölçüleri*, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Cilt 9, Sayı 43, Nisan.
- _____ (2020). *Kurban İbadeti ve Bazı Güncel Meseleler*, Helâl ve Etik Araştırmalar Dergisi 2 (1), 64-84, İstanbul.
- _____ (2017). *Helâl Turizm Açısından İslam Fıkhdında Yeme, İçme Ölçüleri*, 1. Uluslararası Helâl Turizm Kongre Bildiri Kitabı, 752-762, Alanya.
- Bozkurt**, N. (2009). “Sefâretnâme” md., *DİA*, İstanbul, XXXVI.
- Buhârî**, E. A. (1981). *el-Câmi'u-sahih* (Kütübü's-sitte içinde), Çağrı Yay., İstanbul.
- Bilmen**, Ö.N. (1986). *Büyük İslam İlmihali*, Bilmen Yay., İstanbul.
- Candan**, A. (2005). *Kur'ân-ı Anlamak Gayesiyle Yapılan Seyahatler*, İslami Araştırmalar Dergisi, C.18, Sayı: 3.
- Coşkun**, M. (2009). “Seyahatnâme” md., *DİA*, XXXVII, İstanbul.
- Cürcânî**, A.M. (ts). *Kitâbü't-Ta'rifât*, b.y.
- Dalgın**, N. (2014). *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular*, Ensar Neşriyat, 8. Baskı, İstanbul.

- Ebû Dâvûd**, S. E. (1981). *es-Sünen* (Kütübü's-sitte içinde), I-V, Çağrı Yay., İstanbul.
- Erdem**, M. (2011). *H. Âdem (İlk İnsan)*, TDV Yayınları, 7. Baskı, Ankara.
- Gazâlî**, E. H. (1986). *İhyâu Ulûmi'd-Din*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.
- (1979). *Kimyâ-yı Saâdet*, trc. A. Faruk Meyan, Bedir Yayınevi, İstanbul.
- Haddâd**, E.B. (1978). *el-Cevheratü'n-Neyyira, Şerhu Muhtasari'l-Kuduri*, I-II, Fazilet Neşriyat, İstanbul.
- Hatiboğlu**, İ. (2008). "Rihle" md., *DİA*, İstanbul, XXXV.
- İbn Hişâm**, (t.s). *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Tahkik, Mustafa es-Seka, İbrahim el-Ebyari, Abdü'l-Hafiz Şelebi, Tüراسü'l-İslam, I-II. b.y.
- İbn Mâce**, E. A. (1981). *es-Sünen* (Kütübü's-sitte içinde), I-II, Çağrı Yay., İstanbul.
- İbn-i Sînâ**, E. A. (1999). *el-Kânun fi't-tib, tedbîru'l-misâfirîn*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye.
- Karaman**, H.-Çağrı, M.-Dönmez, İ. K.-Gümüş, S. (2006). *Kur'ân Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir*, I-V, Ankara.
- Keskin**, M. (2018). *Şafîi Fıkhi (Hanefî Mezhebi ile Mukayeseli)*, DİB Yayınları, 3. Baskı, Ankara, I-II.
- Köksal**, M. A. (2004). *Peygamberler Tarihi I-II*, TDV Yayınları/46, 8. Baskı Anlara.
- _____ (2015). *İslam Tarihi, Peygamberler Peygamberi Hz. Muhammed ve İslamiyet I-VIII*, Erkam Yayınları, İstanbul.
- Kudûrî**, E. H. (1966). *Muhtasaru'l-Kudûrî fi'l-fıkhi'l-Hanefî*, Eser Kitabevi, 2. Baskı, İstanbul.
- Molla Hüsrev**, M. M. (1979). *Dureru'l-Hukkâm fi Şerh-i Gureru'l-Ahkâm*, I-II, Fazilet Neşriyat, İstanbul.
- Mustafa**, İ. v. dğr. (1990). *Mu'cemü'l-Vasît*, Çağrı Yayınları. İstanbul.
- Müslim b. el-Haccâc**, E. H. (1981). *el-Cami'u's-sahih* (Kütübü's-sitte içinde), I-III, Çağrı Yay., İstanbul.

- Nesâî**, E. A. (1981). *es-Sünen* (Kütübü's-sitte içinde), I-VIII, Çağrı Yay., İstanbul.
- Oral**, R. (2011). *Peygamberimizle 27 Gün (Veda Haccı)*, DİB Yayınları, İlmi Eserler 129, Ankara, Şubat.
- Pak**, A. (2020). Menzıl-nâmelerin piri Tuhfetü'l-Haremeyn, *Yediküta Dergisi*, Ağustos.
- Pamukçu**, H. (2017). *Konaklama İşletmelerinde Helâl Turizm Standardizasyonu Önerisi*, T.C. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Aralık.
- Râzî**, M. E. (1999). *Dâr'u İhyâ'i-Türâsi'-Arabî*, Beyrut.
- Seçkiner**, M. H. (2020). *Seyahat Özgürlüğünün Anlamlandırılması Bağlamında Seyahat Kavramının Kur'ân-ı Kerîm Perspektifinden Analizi*, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 22, Sayı: 42, Aralık.
- Serahsî**, E. B. (ts). *el-Mebsût*, I-XXXI, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut.
- Seferilik ve hükümleri**, (1997). Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi (Heyet), Ensar Neşriyat, Mayıs, İstanbul.
- Sümeýra**, C. (2017). *Seyahat ve Edebiyat*, Şule Yayınları, İstanbul Kasım.
- Süt**, A. (2014). *İslam ve Turizm İlişkisi*, Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 9/11 Fall, p. 479-497, Ankara.
- Şimşek**, M. (2017). *Helâl Ekonominin İlkeleri ve Helâl Turizmin Sınırları*, 1. Uluslararası Helâl Turizm Kongre Bildiri Kitabı, s. 1093-1104, Alanya.
- Taberânî**, E. K. (1983). *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk, Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi, Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, y.y.
- Tahtâvî**, A. M. (ts). *Hâşiyetü't-Tahtâvî ala Merâkı'l-felâh şerh-i Nûri'l-izâh*, Eda Neşriyat, İstanbul.
- Tirmizî**, E. İ. (1981). *Sünenü't-Tirmizî* (Kütübü's-sitte içinde), I-V, Çağrı Yay., İstanbul.
- Uludağ**, S. (2009). "Sefer" md., *DİA*, İstanbul, XXXVI.

Yazıcı, H. (2009). “Seyahatnâme” md., *DİA*, XXXVII, İstanbul.

Yazır, E. M. H. (1979). *Hak Dini Kur’ân Dili*, I-X, Eser Neşriyat, İstanbul.

Yılmaz, M. K. (2009). *İslam Devletinin İlk Anayasası: Medine Vesikası*, Köprü Dergisi, 105.sayı.

Bölüm 12

CEBİMİZDEKİ KUTSAL: MOBİL UYGULAMALAR BAĞLAMINDA DİNDARLIĞIN RASYONELLEŞMESİ VE MCDONALDLAŞMASI

Dilek AKYÜZ¹

¹ ORDİC ID: 0009-0005-7175-5923

Günümüzde din, ibadethanelerin sınırlarını aşarak dijital ağlar ve mobil teknolojiler aracılığıyla gündelik yaşamın mikro alanlarına kadar girmiş durumdadır. Geleneksel toplum yapısında “kutsal” (*sacred*) ile “dindışı” (*profane*) arasında mekânsal ve zamansal olarak var olan kesin ve belirgin sınırlar, teknolojik ilerlemenin bir ürünü olan akıllı telefonların her an her yerde erişilebilir yapısı sayesinde giderek bulanıklaşmaktadır. Birey, mobil cihazındaki aynı ekran üzerinden alışverişini yaparken, sosyal medya hesaplarından bildirimlerini kontrol etmekte ve hemen ardından mobil uygulamalar aracılığıyla da ibadetlerini yerine getirmektedir. Bu yaklaşım, din sosyolojisi literatüründe yalnızca bir “*araçsal değişim süreci*” olarak değil; dini tecrübenin, pratiğin ve otoritenin niteliğine yönelik ontolojik bir değişim ve dönüşüm süreci olarak okunmalıdır. Dinlere özgü pratiklerin oluşturduğu “*pratik dindarlık*” alanında yer alan namaz, zikir, dua, kıble yönünü bulma gibi günlük ritüellerin mobil uygulamalar üzerinden icra edilmesi, dini yaşam pratiklerini, modernleşmenin en güçlü parametrelerinden biri olan “rasyonelleşme” süreciyle karşı karşıya getirmektedir. Max Weber’in modern toplumun oluşumunda mihenk taşı olarak gördüğü rasyonelleşme ve onun günümüzdeki çağdaş tezahürü olarak görülen George Ritzer’in kavramsallaştırdığı “McDonalddlaşma” süreci, bugün dijital din tartışmalarının merkezine yer almaktadır. Ritzer’in verimlilik, hesaplanabilirlik, öngörülebilirlik ve denetim ilkeleri, fast-food sektöründen sağlığa ve eğitime kadar pek çok alanı dönüştürdüğü gibi, dini alanı da “tüketilebilir” ve “ölçülebilir” bir sisteme dönüştürmektedir.

Bu çalışma, mobil dini uygulamaların kullanıcıya sunduğu “kolaylık” vaadinin arka yüzünü, dini tecrübeyi ve pratikleri nasıl mekanikleşmiş bir performans görüntüsüne dönüştürdüğünü ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışmada, geleneksel dindarlığın, algoritmalar, veriler ve arayüzler vasıtasıyla nasıl sayısal bir değere dönüştüğü; Weberyen bir perspektifle teorik zeminde tartışılan ‘dinin teknolojik “büyü bozumu” Ritzer’in McDonalddlaşma kavramıyla birlikte tartışılmaktadır. Bu çerçevede, popüler mobil uygulamaların insanlara sunmuş olduğu özellikler ve kullanıcıların deneyimleri, dindarlık anlayışının nicelikselleşmesi ve araçsallaşması ekseninde analiz edilmektedir. Çalışma, dijital etnografi ve literatür taraması yöntemlerini kullanarak oluşturulmuştur. En popüler mobil dini uygulamaların sunmuş olduğu arayüzleri, geliştirdiği özellik ve hizmetler, kullanıcı geri bildirimleri kullanılarak betimsel analiz yöntemiyle incelenerek ortaya konulmaya çalışılmıştır.

GİRİŞ

20. yüzyıla kadar birçok toplum teorisini, insanın dünyayı algılama ve anlamlandırma biçimlerinin yanı sıra evrenin onlara biçtiği rolü değiştirecek

fikirler ortaya koymuşlardır. Örneğin Nietzsche tanrının öldüğü veya öleceğini; Engels sosyalist devrimin dini ortadan kaldıracığını, Marx rasyonelleşme sürecinin dini yok edeceğini; Durkheim, toplumun din yerine bizatihi kendine taptığını; Weber ise insanın ruh dünyasını asırlardır büyüleyen gizemin rasyonelleşme süreciyle bozulacağını iddia etmiştir (Köse, 2015: 6). Öte yandan Alman materyalizm düşüncesinin temel düşünürlerinden Feuerbach din olgusunu, uyanan bilincin rüyası olarak tanımlamıştır. Onun diyalektik düşünce sistemini sosyolojik düzleme indirgeyerek temellendiren Marx, dini büsbütün toplumu uyutan bir yapı olarak görmektedir.

Weber dini, insanlar için pozitif bütünleştirici bir oluşum olarak kabul ederken, Freud bireylerin yaşadığı kişisel sorunların ve toplumsal bunalımların üstesinden gelmek için başvurdukları yöntemin adı olarak açıklamaktadır (Ballıkaya, 2015: 88). Hızla büyüyen ve gelişen teknoloji dönemi, insanlık tarihini anlamak adına büyük imkânlar ve düşünsel açılımlar sunmaktadır. Teknolojik ilerleme toplumun imkânlarını genişletecek birçok alanda gelişim sağlamaktadır. Mimari, tıp, ulaşım ve haberleşme gibi alanlarda sağladığı konfor alanı insanların sosyal yaşamlarına da yansımıştır. Etkisi ve dönüşümü küresel ölçekte tecrübe edilen teknolojik ilerleme, insan yaşamının da vazgeçilmez değişim bir dinamiği haline gelmektedir (Menekşe, 2015: 151).

Teknolojik ilerlemenin insanlara sunmuş olduğu en önemli imkânların başında iletişimin zamanı ve mekânı ayıran boyutu gelmektedir. İlk olarak bilgisayar, telefon versiyonlarıyla ortaya çıkan teknik araçlar, zaman içerisinde ve insanların ihtiyaçları doğrultusunda farklı formlara bürünerek, tablet, dizüstü bilgisayar, mobil cihazlar olarak şekil değiştirmiştir. İletişim kurma veya iletişim halinde olma amacıyla kullanıma sunulan cep telefonlarıyla ilk adımı atan süreç, günümüzde internet ağlarının yayılım göstermesiyle, bu cihazlara farklı özellik ve teknik yeniliklerin eklenmesini zorunlu kılmıştır (Candemir, Zalluhoğlu, Diyadin & Karşı, 201).

Mobil cihazlar için özel olarak kodlanmış bir yazılım içeren (Uslu, Gür, Eren & Özcan, 2020) ve bilgi iletişim teknolojisine yenilik sağlayan mobil uygulamalar, insanlara gerçek üstü sanal bir iletişim ağı sunmaktadır. Bu sanal ağ iletişim ve etkileşim argümanlarıyla farklı bir kültürel çevre ve yaşam şekli üretmektedir (Aygül, Gürbüz & Ün, 2022: 253). Değişen ve farklılaşan kültür ve yaşam formları, geleneksel yapı ve kurumlarda güçlü bir şekilde kendini göstermektedir. Aynı şekilde geleneksel toplumların temel kurumlarından ve yapılarından biri olan din kurumu, sosyal ve toplumsal yaşama yansımaları olan dindarlık alanlarını, algı ve yorumlarını etkileyerek çeşitlenmesini sağlamıştır (Haberli, 2019: 307). Bu etkiler sonucunda gelişen dijital teknoloji gündelik yaşamda yoğun bir şekilde kullanılması sonucu, sanal dindarlık özelinde

bilgiyi, tecrübeyi, duyguları, etki ve etkileşimi, farklı biçimlerde etkilemektedir.

Günümüz toplumsal dinamiklerin temel argümanlarından biri olan teknolojik ilerlemelerin, toplumun istek ve beklentilerine yönelik şekillenene veya gelişen din ve dindarlık görünümlerini doğrudan veya dolaylı bir şekilde etkilediği görülmektedir (Da Silva, 2015: 112). Esasen her toplumun sahip olduğu bir din anlayışı vardır. Dinler özünde çeşitli mesajlar barındırmaktadır. Ancak bu mesajlar her toplumun sahip olduğu din özelindedir. İnsanlar bağlı olduğu dini inancı anlatmak ve diğer topluluklara iletmek arzusu taşımaktadır. Bu istek, kitle iletişim araçlarını hedefe ulaşmadaki en önemli aracı kılmaktadır. Birçok dini yapı mesajlarını insanlara ulaştırmak için kendi döneminin teknolojik gelişmelerinden yararlanmaktadır. İnternet ağının genişleyip yayılmasıyla birlikte, dini iletişim pratikleri de önemli bir dönüşüm yaşamıştır. Dijital dünyaya kademeli şekilde eklenene din olgusu, tutum ve pratiklerinde farklılaşmalar görülmektedir. Din ve dindarlık kavramları birbirini tamamlayan ve etkileşim halinde olan olgular olarak karşımıza çıkmaktadır. Din, içerisinde bulunduğu toplumsal yapının özelliklerini yansıtacak şekilde kendine has pratikleri, sembolleri ve ritüelleri içeren bir olgudur. İnsanların duygu ve düşüncelerinde, yaşamsal pratik ve uygulamalarında, düşünce ve davranış setlerinde, sosyo-ekonomik ve ruhsal yönlerinde bir bütün olarak değişimine ve gelişimine katkı sağlayan bir kurumdur (Yakut, 2022: 1). Dindarlık ise, kişinin inancı gereği eylemde bulunduğu tutum ve davranış kalıplarıdır. Diğer bir deyişle, dini inancın çizmiş olduğu kural ve sınırlar içerisinde kişinin tüm yaşantısını içine alan dini bir olgu olarak tarif edilebilmektedir (Okumuş, 2006: 21). Dindarlık aynı zamanda, bireyin benimsemiş olduğu dini inancı gereği, ibadet ve değerleriyle meşgul olma ve onlarla ilgilenmek üzere, zaman ayırma çabası içinde olmak şeklinde de açıklanabilmektedir (Kurt, 2009: 76).

Diğer yandan dijitalleşmenin etkisi altında kalan dini akım ve oluşumların da yöntemleri değişme uğramıştır. Dinin, gelişen ve değişen yeni teknolojik ilerlemelerin içerisinde nasıl konumlandığını açıklamak için “dijital din” kavramı kullanılmaktadır. Dijital din olgusu yapısı itibariyle akışkan ve süregelen bir özelliğe sahiptir. Dijital ortamda dini olanın yeniden anlamlandırıldığı, etki ve kapsamının globalleşerek tüm dijital araçlarla yayılım gösterdiği görülmektedir. Dinin siber alandaki yayılışı, sanal ortamlardaki dini görünümlerle farklılaşıp başkalaşma formuna dönüşmektedir. Öyle ki dini otorite ve kimlikler, sanal cemaatlerin yanında çevrimiçi dini ritüeller, yeni medya kültürü içerisinde dindarlığın deneyimlenen yeni mekânları içerisinde yer almaktadır.

Dinin yeni versiyonlarının sergilendiği internet ortamını, Helland’ın (2000), “Religion Online (Çevrim İçindeki Din)” ve “Online Religion

(Çevrimiçi Din)” kavramlarıyla açıklanmaktadır. Çevrim içindeki din yaklaşımını konu alan internet siteleri, bu siteleri araştıran veya gezinen bireylere konu alınan dinin özelinde temel ilke ve inanç biçimlerini, dini ritüel ve sembollerini dahası kutsal metinlerini sunarak, bilgi almasını sağlamaktadır. Ancak çevrim içi dini konu alan internet siteleri ise, benimsedikleri dinin özelinde sanal cemaatler oluşturarak, dinin özünü oluşturan mesajları, başka dini inanç ve mensuplarına ulaştırmayı hedefleyerek dini propaganda yapmaktadır. Bu durumu başka bir ifadeyle açıklamak gerekirse, dini misyonerlik faaliyetleri sergilemektedirler. Toplumsal alanı etkileyen her değişim içerisinde olumlu ve olumsuz her türlü etkiyi içermektedir. Aynı şekilde iletişim alanında ve teknolojik ilerlemenin içerisinde yer alan yeniliklerin dini yaşantı için olumlu ve olumsuz yönleri barındırmaktadır. Dijital iletişim araçlarının dini yaşam pratiklerine entegre olması birçok kaygı durumunun ve eleştirel ortamın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Esas olan dinin mevcut geleneksel yapısında meydana gelebilecek bozulma durumu önemli bir kaygı kaynağı olmaktadır.

Konumuzun ana omurgasını oluşturan, dindarlığın sanal görünümünü ifade eden mobil dini uygulamaların, sosyolojik görünümünü düşünürler ve kavramlar üzerinden açıkladığımız bu bölümden sonra, teorik zeminin temel yapısını oluşturacak Weber’in “rasyonalitesi” ve Ritzer’in “McDonalddlaşma” düşünce setlerine değinilecektir. Dini bilginin ve dini pratiklerin dijital görünümünün belki de en önemli tartışma alanı felsefi ve ontolojik sahadır.

1.Weber’in Düşünce Ekseninde Dijital Din

"Max Weber'in modernite çözümlemesinin merkezinde yer alan rasyonelleşme süreci ve bunun doğal bir sonucu olarak meydana gelen dünyanın büyüünün bozumu (*Entzauberung*), dijital din pratikleri içerisinde en sade şekliyle kendini gösterdiği görülmektedir. Öyle ki geleneksel dinin “karizmatik” ve “mistik” yapısı, mobil cihazların uygulamaları ile farklı boyuta taşınmaktadır. Mobil uygulamalar vasıtasıyla sunulan hesaplanabilir, ölçülebilir ve öngörülebilir işleyişe sahip bir sisteme devredilen dini tecrübe ve pratikler, barındırdığı maneviyatı mekanik ve teknik süreçlere devretmiştir. Dijital din aracılığıyla insanlara sunulan dini pratik içeren uygulamalar, her ne kadar insanları gerçekliği barındıran dini anlayış ve uygulamalardan uzakta sahte bir tecrübe kazandırıyor gibi gözükse de aslında bu dini anlayış, inancı modern rasyonalitenin sert ve katı kuralları içerisinde hapseden, her türlü duygusal etkilerden uzak ve özünü taşıyıp beslendiği gelenekten kopartarak, mekanik bir yapıyı temsil eden “teknolojik bir dindardık” tipolojisi oluşturmaktadır.

1.1.Dini Eylemin Rasyonelleşmesi: Değer Odaklı Rasyonellikten Araçsal Rasyonelliğe Geçiş

Weber'in rasyonelleşme kavramı, modern döneme özgü olup, bireyin tüm eylemlerinde, seçimlerinde ve karar alma süreçlerinde akılsallık, bilimsellik, evrensellik ve sistematiklik gibi süreçleri içeren özellikleri referans alarak uygulamasıdır (Weber, 1950: 24). Birey kişisel ihtiyaç ve isteklerini karşılamak için belirli hedefler belirleyerek ona onlara ulaşmaya çalışmaktadır. Bu amaca ulaşmasını sağlayacak en uygun, en kolay ve maliyeti minimum seviyede olan vasıtaları araştırmaktadır. En nihayetinde bir tercihte bulunarak yaptığı bu tercihin olumlu ve olumsuz tüm etkilerini öngörerek hazırlıklı davranmaktadır. Başka bir ifadeyle, rasyonelleşme olgusu, iradenin mikro düzeyde bir eylemde bulunduğumuz zaman dilimi içerisinde tüm boyutlarıyla sentezleyerek kontrol etme, yönlendirme ve sonuca ulaştırma süreçlerini sonuçlandırması olarak tanımlanmaktadır (Weber, 1950:75; Özer, 2010:14). Bu yaklaşımı makro düzeyde düşündüğümüzde, aklın toplumsal sistem içerisindeki yapıların, ekonomi, hukuk, siyaset, sağlık, eğitim gibi önemli alanların oluşturulmasında, işleyişlerini düzenleyen ilke ve kuralların tespit edilmesinde, düzenli işleyişe sahip olmalarında ve denetlenme aşamalarında yetkin ve aktif olma durumudur (Weber, 1950: 26). Konumuz olan dijital dindarlık hususunda bu rasyonellik biçimi, ibadetin özünü oluşturan manevi huzurun, derinliğin ve huşunun, niteliksel özelliklerinden arındırılarak istatistiksel verileri olan hıza dayalı nicelik boyutlara tercih edilmesiyle kendisini göstermektedir. İnsanların yoğun bir şekilde kullanmış oldukları mobil dini uygulamalar, bireye dini görev ve sorumluluklarını minimum zamanda ve en az çabayla “tamamlama” fırsatı sunmaktadır. Ancak bunu yaparken, dini pratiği aşkın bir amaç olmaktan çıkartarak mekanik ve teknik bir kılavuz seviyesine indirmektedir. Bu sebepten ötürü, dijital arayüzlerle ortaya konulan dinsel eylemler, müslüman bir bireyin Allah ile kurduğu maneviyat içeren niteliksel bağın dijital sistemin sunduğu verimlilik temalı şablonları içerisinde şekillenen araçsal bir rasyonalitenin ürünü haline gelmektedir. Weber'in toplumsal eylem sınıflandırmalarından bir diğeri ise değer-rasyonelliğidir. Bu eylem biçiminde bireyler rasyonel temellendirmesi mümkün olmayan değer merkezli eylemleri sergilemek zorunda kalmaktadırlar. Ancak bu değerler amaçlanan değerler uğruna gerçekleştirilen eylemler rasyonel bir hesaplama ve düzen içerisinde yapılmaktadır. Weber özellikle Protestan grupların değer-rasyonelliklerini modern toplumda kapitalist düzenin hesaplanabilirliğine fayda sağladığını ifade etmektedir (Benton ve Craib,2008:105). Bu çerçevede bireyler “dünyevi” özellik taşıyan bir hedefe veya amaca ulaşma kaygısı taşımaksızın sadece bireysel anlamda benimsediği değerler adına eylem gerçekleştirmeyi tercih etmektedir. Bahsedilen bu eylemler hedefin bizzat

kendisi olarak onun içinde gerçekleşmektedir. Araçsallık içeren sonuçlardan ayrı tutularak bireyin benimsediği değerlerini eyleme dökme aşamasında somutlaştırma yolunun bir hali olarak sergilenir (Weber,2012:133). Weber’e göre “rasyonel” diye sınıflandırılan dinler (İslam, Hristiyanlık, Yahudilik, Budizm, Hinduizm ve Konfüçyanizm) birçok dini pratik ve ritüelleri ile öğretileri değer rasyonalitesine dayalıdır.

1.2.Dijital Büyü Bozumu: Kutsalın Teknolojik Alanda Standartlaşması

Modern öncesi dönemde bireyler din ve dini öğretiler aracılığıyla kozmosu ve yaşamın anlamını bulmaya çalışırken, şimdilerde aynı insan aynı soruları veriler aracılığıyla anlamlandırmaya ve çözümlemeye çalışmaktadır. Teknoloji, insanlara bir yandan yaşadığı dünyayı mekanik süreçleri içeren daha hesaplanabilir ve öngörülebilir hale dönüştürme teminatı verirken diğer yandan insanları bu verilerin hâkim olduğu dünyada büyülenmiş bir şekilde bırakmaktadır. “büyü bozumu” düşüncesi Weber’in sistematığında dar ve geniş olmak üzere iki anlama sahiptir. Dar manada büyü bozumu düşüncesi, doğaüstü ritüellerin bir çeşidi olan büyüün ve mitolojinin insan yaşamından çıkarılmasını ifade etmektedir. Weber’in din kuramında bilim ve din büyüün karşında yer alan bir olgudur. Geniş anlamda büyü bozumu düşüncesi ise, dinin de ortadan kaldırılarak, olay ve olayların açıklanmasında nedensel sonuçlara dayanan modern bilimsel dünya bakışına karşılık gelmektedir. Ancak büyüü bozulmuş dünya düzeninde din tam olarak insan yaşamından soyutlanarak yok edilemez. Fakat kendine özgü sınır ve alanlarına çekilmektedir. Bu durum esasında anlamını yitirmiş bir dünyaya karşılık gelmektedir (Schroeder, 1996: 53; Kip-penberg, 2012: 126).

Bu dünyada, ortaya çıkan yeni din ve dindarlık biçimlerinin pragmatik yaklaşımları görülmektedir. Anlamın özünü içeren ve nesnel tarafına karşılık gelen doğa ve toplum yerini daha öznel ve bireyselleşmiş din ve dindarlık biçimlerine bırakmaktadır (Kippenberg, 2012: 126, 138-9). Toplumun “gerçeği öğrenme ve anlama yolu” yani epistemolojik yönü değiştiği için; din artık insanları bir araya getiren içinde büyük heyecan barındıran, kolektif coşkuyu, meydana getiremediği gibi kamusal alanı düzenleyen işlevsel yönü ve toplumsal düzeni belirleyen gücünü de kaybetmektedir. Diğer yandan modern dönemdeki birey genellikle bilgisine ve işleyişine vakıf olmadığı teknolojik araçların, bilimsel bilgi ve yöntemler aracılığıyla her şeyin açıklanabileceğini düşünmektedir. Bu durumu modern bireyin “her şeyin hesaplanabilir olduğu” inancından ileri gelmektedir. Weber’e göre “büyü bozumu” Batı toplumlarının kültürel sisteminin uzun yılları kapsayan bir dönüşümün çıktısıdır. Bu dönüşüm sadece teknik bir ilerlemeyi değil, aynı zamanda dünyayı anlama ve anlamlandırma çabasında da temelden bir zihniyet değişimini içermektedir. Bu dönüşümün en etkili aktörü ise bilimdir

(Okumuş,2005:58-59). Dijital ortama aktarılacak dijitalleştirilen din, kullanıcı dindar kimse tarafından birçok dini ritüelinin ve uygulamasının sanal ortamda gerçekleştirebilme imkânı sunmaktadır. Sanal ortama aktarılan kutsal metinler, kullanıcı dindar birey tarafından, istediği her an tek bir tuşla istediği herhangi bir yerde okuyabilme fırsatı sunmaktadır. Dini metinler klasik tekdüze halinden hiper gerçekliğin içerisinde imaj metinlerine dönüştürülmektedir. Dahası sosyal medya aracılığıyla kişisel paylaşım alanlarına kadar inen dini bilgi, geleneksel dini bilgiyi sorma ve araştırma mercileri olan din adamlarına olan ihtiyacı ortadan kaldırırken; açıklayan, yorumlayan ve dini bilgi noktasındaki çelişkili durumları ortadan kaldıran bu dini otoritenin gücünü zayıflatmaktadır. Öyle ki sosyal platformlarda etkileşim ve paylaşım nesnesine dönüştürülen dini bilgi, asıl bağlamından kopartılarak standartlaştırılmış bilgi yığınına dönüştürülüp, sanal âlemde ve medyada görünürlüğü kazanmış vaizlerin ortaya çıkışına sebep olmuştur.

1.3.Dijital Demir Kafes: Dini İradenin Algoritmik Görünümü

Weber göre rasyonalizasyon sadece ilerleme vaadi taşıyan bir süreci ifade etmemektedir. Onun düşünce sisteminde büyü bozumuna sebep olan rasyonelleşme aynı zamanda bireylerin özgürlüklerine kısıtlama getiren ve ellerinden alan “demir kafes”i meydana getirmiştir. “Demir Kafes” kavramını ilk kullanan teorisyen aslında Weber değildir. Weber’in “Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu” adlı çalışmasını 1930 yılında İngilizceden tercüme eden Talcott Parsons, çevirisinde “çeliğe benzeyen sert konut” anlamına karşılık gelen “Stahlhartes Gehäuse” kelimesinin İngilizce karşılığı olan “iron cage” yani “demir kafes” olarak tercüme etmesiyle literatürde kullanıma geçmiştir. Weber’in (1993) rasyonel-bürokratik dünya düzenin açıklamak amacıyla geliştirdiği “demir kafes” metaforu, günümüzde dini pratiklerin mobil uygulamalara devredilmesiyle birlikte dijital bir özellik kazanmaktadır. Swingewood’ub (1998:228) üzerinde durduğu standartlaşma ve mekanikleşme süreci, dijital ortamdaki dini uygulamaların algoritmik yapısında somutlaşmaktadır. Yani bireyin kişisel manevi hissiyatı ve dini anlamda ortaya koyduğu beceri ve yetilerini, dijital sistemin dayattığı katı teknik kurallar ve sınırlar içerisinde yok sayılmaktadır. Slattey’nin (2007:142) söylemiyle bireysel önceliği baskılayan bu hiyerarşik kontrol mekanizması, dijital ortamda bireylere cihazlar yoluyla sunulan “bildirimler” ve yazılımdan kaynaklanan zorunlu yönlendirmelerle “duygusu ve hissiyatı olamayan uzmanlık” oluşturmaktadır. Mobil uygulamayı kullanan birey, Ritzer’in (1998) ifade ettiği gibi, zaman içerisinde manevi anlamdaki özgürlüğünü bu dijital kafes içerisindeki sınırlara hapsederek, ibadet ritüellerini aşkın bir tecrübeden ziyade sistemin sahip olduğu rasyonel sınırlarına uyum sağlayan eylemlere dönüştürmektedir. Kısacası Weber’in demir kafesi yalnızca ortaya çıktığı fiziksel bürokrasi anlayışında değil, cebimizdeki akıllı mobil cihazların arayüzlerinde, müslüman ama rasyonel bir

“kullanıcı” kimliğini kazandırmayı zorunlu tutan teknolojik birer parmaklık olarak yansımaktadır.

2.Weberyen Rasyonelleşmenin Modern ve Aşırı Ucu Olarak “Mcdonaldslaşma”

‘McDonaldslaşma’², Ritzer’e göre modern toplumların en temel yapısal kurumlarından olan, kültürel, sosyal ve ekonomik alanlarda görünürlükleriyle ön plana çıkan rasyonalite kurallarına dayalı süreçleri barındırmaktadır. Ritzer, süreci tanımlayan dört önemli rasyonalizasyon ilkelerini ortaya koymaktadır. Bu ilkeler; verimlilik, öngörülebilirlik, hesaplanabilirlik ve teknolojik denetimi de bulunduran aşamaları Weber’in rasyonalite yaklaşımıyla (Weber,1980:1145-1179) ilişkilendirerek kavramsal bir çerçeve ortaya koymuştur. Konumuz özelinde dijital dindarlığın modern toplumdaki görünürlüğüne baktığımızda teknolojik ilerlemenin sağladığı akışkan ve dinamik hareket etme özgürlüğü modern bireye din ve dindarlık pratiklerinde zamandan, mekândan ve dini otoriteden tasarruf sağlamaktadır. Bu sayede özgürleştirilen dini pratikler, bu görünürlüğünü en çok mobil uygulamalar aracılığıyla göstermektedir. Fast-food tüketim kültürünün sahip olduğu, yemek yeme eyleminin hızlı, tek tip ve hesaplı bir hale getirdiği anlayışı, modern bireyin kullanmakta olduğu mobil dini uygulamalar özelinde dini tecrübeyi “hızla tüketilen” bir veri nesnesine dönüştürmektedir.

2.1.Verimlilik (Efficiency): "Sevap Kazanmanın En Kolay Yolu"

McDonald's yaklaşımının en temel hedefi, aç olan bireyin açlık durumunu en hızlı şekilde ortadan kaldırmaktır. Diğer yandan modern birey mobil uygulamalar aracılığıyla dini sorumluluğunu en az çabayla yerine getirmeyi amaçlamaktadır. Dini pratiklerin geleneksel ve dijital alandaki görünürlüklerini karşılaştırdığımız bu bölümde, mobil dini uygulamaları kullanan bazı kullanıcı yorumları görsel şekilde verilerek analiz edilmeye çalışılacaktır.

- *Gelenekselde Olan Dini Pratik:* zikir çekme ritüeli dini pratikler içerisinde önemli uygulamadır. Öncesinde abdestin tazelenmesi ve seccade üzerinde tesbihin eline alınarak bir hazır bulunuşluk halinde olmayı gerektirir.

- *Dijital/Rasyonel alanda dönüşen Pratik:* Kullanıcının zikir çekme ritüeli öncesi hazırlık süreçlerinin atlayarak, zikir çekme ritüelini, zaman ve mekândan kazanma sürecine dönüşmüştür.



★★★★★ 3 Aralık

Unutum zikirleri kaydetmeden uygulamayı kapattım. Geri açtığımda sıfırlamamıştı baya iyi bir özellik

Bunu yararlı buldunuz mu?

Evet

Hayır

Dini içerikli mobil uygulamalar, dindar bireyleri zaman alanlarından soyutlaştırmaktadır. İbadet etme anlayışı, manevi anlam bir yolculukta olmaktan kopup, “aradan çıkarılması gereken” verimli bir sorumluluğa dönüşmüştür.

2.2.Hesaplanabilirlik (Calculability): "Önemli Olan Nitelik Değil, Niceliktir”

Rasyonelliğin temel alındığı sistemlerde "kalite"nin ölçülmesi mümkün değildir, bu sebeple kalite standartında "miktar” kullanılmaktadır. Örneğin; (büyük boy hamburger menüsü gibi). Mobil dini uygulamalarda da aynı mantalite vardır. İbadetin "hissiyatı" ölçülemediği için, sayılar kullanılarak kutsallık derecesi atfedilir.

- *Gelenekselde Olan Dini Pratik:* "Allah kabul etsin" diyerek Allah tarafından kazanılan sevabın bilinmesi mümkün değildir. Manevi bir sır olarak görülmektedir.

- *Dijital/Rasyonel Pratik:* Mobil uygulama size istatistik veriler sunarak, telkinde veya tebrikte bulunmaktadır.



★★★★★ 20 Ekim

arada eksik yada 1 fazla tıklıyo ayrıca tam ekran modu getiriseniz çok iyi olur yuvarlağa tıklamak yorucu olabiliyor 9000den yukarı çıkmıyor 50k 100klık zikirlerde biraz dağalıyo ilgilenirseniz çok seviniriz

4 kişi bu yorumu faydalı buldu

Bunu yararlı buldunuz mu?

Evet

Hayır

Dindarlık ölçeğinin nicelikten niteliğe kaydırıldığıнын görsel bir örneği olarak sunulan yukarıdaki kullanıcı yorumundan da anlaşıldığı üzere, ibadet etme eyleminde sahip olması gereken “huşunun” niteliksel yönünü nicelik bir noktaya çekmiştir. Weber’in “büyü bozumu” diye tarif ettiği durumun aslında bir örneğidir. Gizemli olan sevabın bir sevap tablosuna dönüşmesidir.

2.3.Öngörülebilirlik (Predictability): "Tek Tipleştirilmiş Kutsallıklar"

Evrensel bir yemek kültürü haline gelen hamburger menülerinin, dünyanın her yerinde aynı tada sahip olması durumudur. Tıpkı mobil dini uygulamalarla dini tecrübe ve pratiklerin standartlaştırılması gibi.

- *Gelenekselde Olan Dini Pratik:* her caminin hocasının namazı kıldırma biçimi, vaaz verme şekli ve dua etme tarzı farklı ve çoğu zaman kendine has bir özellik taşımaktadır.

- *Dijital/Rasyonel Pratik:* *Muslim Pro* veya *Diyanet* uygulamalarında kullanılan vakit ezan sesi her ilde hatta her ülkede aynıdır. Arayüz tek tiptir.



★★★★★ 8 Kasım

Sabah ezanı için yeni ses ekledim ama kendi uygulamanızdaki ezan sesini gösteriyor . Yani özel bir ses ekleyince ezandan 15 dk sonra çalıyor. uygulamaya sağlam bir güncelleme şart bence .. yardımcı olursanız sevinirim

Bunu yararlı buldunuz mu?

Evet

Hayır

Mobil dini uygulamalar, dini pratik ve uygulamalar içerisinde zenginlik ve çeşitlilik kaktan yerel oluşumlara, geleneksel farklılıklara yer vermemektedir. Aksine yukarıdaki kullanıcı yorumunda görüldüğü gibi silinmektedir. Tek tipleşmiş “dijital İslam” algısı oluşturulmaktadır.

2.4.Denetim (Control): "Öznesiz Otorite: Teknoloji"

Fast-food yemek yeme mekanlarında süreçler makineler tarafından denetlenir. Örneğin, Patates kızartma makinesi piştiğinde haber vermektedir.) dini alandaki denetim mekanizması bireyin vicdanı ya da dini cemaatinin telkinleridir. Mobil uygulamalarla bu denetim mekanizmaları teknolojiye devredilmiştir. Dinde ise denetim vicdan veya cemaat baskısıdır.

- *Gelenekselde Olan Dini Pratik:* Kişi kendi iradesiyle saati takip eder, ezanı bekler. İçsel bir disiplin gerekir.

- *Dijital/Rasyonel Pratik*: mobil cihazlara uygulamalar tarafından “titreşim” yollanarak bildirim yolları. Örneğin bildirim panelinde “namaz vakti!” uyarısı. İrade mekanizması, algoritmaya devredilmiştir.



★★★★★ 13 Aralık

çok faydalı bir uygulama kerahat vaktinde ve ezan saatinde uyarı vermesi çok iyi ayrıca her vakitte ayet hadis dua.... paylaşımları çok faydalı teşekkürler

Bunu yararlı buldunuz mu?

Evet

Hayır

Burada görüldüğü gibi, müslüman bir birey kendi iradesini teknolojik bir yazılıma bırakmıştır. Bu durum dindar bireyi ibadet yükümlülüklerini yerine getirmede pasifleştirilmiş midir? Yoksa disipline mi etmektedir? Konuya sosyolojik bir perspektiften bakmak gerekirse, Weber’in “demir kafes” kavramında bahsi geçen durumun dijital versiyonu karşımıza çıkmaktadır. İnsan kendisi tarafından icat edilmiş olan sistemin yönlendirmesine muhtaç kalmaktadır.

Tüm bu teorik bilgiler ve analizler sonucunda, geleneksel yapıdaki dini pratiklerin dijital ve teknolojik yüzlerdeki görünümleriyle birlikte meydana gelen dönüşümler aşağıdaki tabloda özetlenmeye çalışılmıştır.

Tablo 1. Geleneksel ve Dijital Dini Pratiklerin Sosyolojik Açıdan Karşılaştırması

Karşılaştırma Alanı	Geleneksel Dini Pratik (Çevrimdışı)	Dijital/Mobil Dini Pratik (Çevrimiçi)	İlgili Sosyolojik Yaklaşım
Mekân Algısı	Kutsal, fiziksel olarak var olmayı gerektiren Dergah) Mekan (Cami, Kabe, Dergah) Mekan, bedeni kuşatır.	Kutsal olan mekândan bağımsızdır. Ekran, yeni “ibadet merkezidir”tir	Mekansızlaşma / Hibrit Mekanlar
Zaman Algısı	(Güneş, Ay) ve bekleme kültürüne dayalıdır. Zaman döngüseldir ve sabır gerektirir.	GPS verilerine ve saatlere dayalıdır. Bildirimler yoluyla hatırlatılır, “anında, hemen şimdi” tüketilir.	Zamanın Rasyonelleşmesi / Hız
Otorite Yapısı	Hiyerarşik bir yapıdır.Bilgi, icazet (el verme) zinciriyle gelen Şeyh/Hoca/Alim'den alınır. Birebir yani Yüz yüzedir	Yataydır ve parçalı bir yapısı vardır. Bilgi, “Google Hazretler” veya algoritmalar aracılığıyla en çok “tıklanan”dan alınır.	Otoritenin Parçalanması
İbadet Deneyimi	Nitelik odak noktasıdır. Huşu, manevi hal ve kalbi tecrübe esastır. Ölçülemez, gizlidir.	Nicelik oda noktasıdır. Sayaçlar, yüzdeler ve tamamlanma göstergeleri vardır. Performanslar ölçülür.	Hesaplanabilirlik (Calculability)

Cemaat/Topluluk	Fiziksel anlamda birliktelik (namazda saf tutma) esastır. Yereldir, yüz yüze denetim ve dayanışma vardır.	Ağ tabanlıdır (Networked). Fiziksel temas yoktur, “dijital etiket (hashtag)” vardır. Bağlar zayıftır.	Ağ Toplumu / Dijital Cemaat
Bedenin konumu	İnsanın bedeni aktiftir (Eğilmek, diz çökmek, abdest almak). Birey sürece tüm duyularıyla katılır.	Beden pasifleştirilir (Sadece parmak ucu ve göz). “Bedenden koparılmış” bir dini tecrübedir.	Bedensizleşme
Bilgiye Erişim	Ezber yapmak, diz dize eğitim ve uzun süreli eğitim formatı, tedrisat (süreç odaklı).	“Kopyala-Yapı” mantığı, anahtar kelimelerle arama yapma (sonuç odaklı).	Bilginin Metalaşması / Enformasyon
Kutsalın Mahiyeti	Kutsal; dokunulmaz, mesafe gerektirir ve büyüleyicidir.	Kutsal; kaydırılabilir, kapatılabilir, silinebilir ve kopyalanabilir bir “içerik” olarak görülür.	Büyünün Bozumu / Kutsalın Banalizasyonu

SONUÇ

Sonuç olarak, dini pratiklerin mobil uygulamalar aracılığıyla dijitalleşmesi, basit bir alan ya da mecra değişiminden öte, dini inancın ontolojik ve epistemolojik zemininde köklü bir değişim ile dönüşümün gerçekleştiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla, dindarlığın mekanikleşen boyutu, inancı hız ve tüketim odaklı modern dünyanın rasyonel formlarına entegre ederken, paradoksal bir biçimde dini tecrübenin kendine has şeklini ve yapısını bulanıklaştırmaktadır. Diğer yandan inancın kolektif coşkusunu da giderek azaltmaktadır. Geleceğin dindarlık tasavvuru, bu teknolojik rasyonalite ile insanın aşkın olana yaratılış gereği duyduğu ihtiyaç arasında çekişmeli bir biçimde şekillenmeye devam edeceği görülmektedir.

KAYNAKÇA

- Arslan, M. (2024). *Dijitalleşen dindarlık: Yeni medya ve dini pratiklerin dönüşümü*.
- Aygül, H., Gürbüz, M., & Ün, M. (2022). *Dijital Dindarlık ve Dini Pratiklerin Dönüşümü Üzerine Bir İnceleme*. Toplum Bilimleri Dergisi, 16(31), 251-270.
- Ballıkaya, S. (2015). *Modernleşme Sürecinde Dini Hayatın Dönüşümü*. Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi, 3(15), 85-102.
- Benton, T. ve Ian C.(2008). *Sosyal Bilim Felsefesi*. Çev. Ünsal Tatlıcan ve Burcu Binay. 1. baskı. İstanbul: Sentez Yayınları,
- Candemir, A., Zalluhoğlu, A. E., Diyadin, A., & Karşlı, M. (2018). *Dijitalleşen Dünyada Dini Hayat: Uygulamalar ve Eğilimler*. Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi.
- Cumaoğlu, G., & Özbey, F. (2024). *Dijital Dinî Uygulamaların Kullanıcı Deneyimi Açısından Değerlendirilmesi*. Dijital Kültür ve İletişim Dergisi, 5(1), 70-85.
- Da Silva, F. C. (2015). *Sociology of religion in the digital age*. Oxford University Press.
- Haberli, M. (2019). *Dijital Dindarlık: Sosyal Medya Ve Din İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme*. İslami Araştırmalar, 30(2), 305-320.
- Helland, C. (2000). *Online-Religion/Religion-Online And Virtual Communitas*. Religion, 30(3), 205-223.
- Kippenberg, H. G. (2012). *Modern Zamanlarda Din Bilimleri* (Y. Kaplan, Çev.). Açılım Kitap.
- Köse, A. (2015). *Kutsalın dönüşü: Modern Dünyada Din ve Maneviyat*. Timaş Yayınları.
- Kurt, A. (2009). *Din sosyolojisi*. Sentez Yayıncılık.
- Max Weber, *Economy and Society* (Totowa, New Jersey: Bedminster Press, (1921/1968); Stephen Kalberg. "Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History", *American Journal of Sociology* 85 (1980): 1145-1179.

- Menekşe, Ö. (2015). *İslam ve Modernleşme Bağlamında Yeni Dindarlık Formları*. Dini Araştırmalar, 18(47), 145-165.
- Okumuş, E. (2005). *Dinin Meşrulaştırma Gücü*, Ark Kitapları, İstanbul 2005, (ss. 58-59).
- Okumuş, E. (2006). *Din sosyolojisi: Temel kavramlar ve alanlar*. İz Yayıncılık.
- Özer, M. (2010). *Max Weber’de din ve rasyonalizasyon*. Sentez Yayınları.
- Schroeder, R. (2012). *Religion in the digital age: An analysis of online religious practices*. Routledge.
- Slattery, M. (2007). *Sosyolojide temel fikirler* (Ü. Tatlıcan & G. Demiriz, Çev. Ed.). Sentez Yayınları.
- Stannard, M. (2002). The digital pulpit: A study of online religious communities. *Journal of Media and Religion*, 1(2), 115-130.
- Swingewood, A. (1998). *Sosyolojik düşüncenin kısa tarihi* (O. Akınhay, Çev.). Bilim ve Sanat Yayınları.
- Uslu, M., Gür, M., Eren, S., & Özcan, H. (2020). *Pandemi Sürecinde Dijital Dindarlık Eğilimleri*. Din ve Bilim Dergisi, 3(2), 80-95.
- Weber, M. (1950), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, Third Impression*. Tr. Talcott Parsons, New York: Charles Scribner’s Son.
- Weber, M. (1950). *The protestant ethic and the spirit of capitalism* (T. Parsons, Trans.). Charles Scribner's Sons.
- Weber, M. (1993). *Din sosyolojisi* (L. Boyacı, Çev.). Yarı Yayınları.
- Weber, M. (2000). *Sosyal ve ekonomik organizasyon teorisi* (Ö. Ozankaya, Çev.). İmge Kitabevi.
- Weber, M. (2012). *Din sosyolojisi* (L. Boyacı, Çev.). Yarı Yayınları.
- Weber, Max. (2012). *Ekonomi ve Toplum* 1. Çev. Latif Boyacı. İstanbul: Yarı Yayınları.
- Yakut, M. (2022). *Dijitalleşme ve Din: Mobil Uygulamaların Dini Hayata Etkileri*. Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi, 6(1), 1-15.

Bölüm 13

BELÂGAT TARİHİNDE İBNU'L-MU'TEZZ'İN YERİ

Süheyla Hale Bayırbaş¹

¹ Süheyla Hale Bayırbaş, Araştırma Görevlisi Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı, ORCID [0000-0003-1437-6087](https://orcid.org/0000-0003-1437-6087)

Giriş

Tam ismi Ebu'l-Abbâs Abdullah b. Muhammed el-Mu'tezz-Billâh b. Ca'fer el-Mütevekkil-Alellah el-Abbâsî olan İbnü'l-Mu'tez, şair, edip ve edebiyat eleştirmeni gibi özellikleri ile ön plana çıkan bir Abbâsî halifesidir. Hicrî tarihe göre 23 Şâban 247 (m. 1 Kasım 861) tarihinde bugün Irak'da bulunan ve o tarihlerde hilafetin merkezi olan Sâmerâ şehrinde doğmuştur. Bir halife çocuğu olarak küçük yaşlardan itibaren önemli ilmî şahsiyetlerden eğitim almış ve pek çok alanda ilmî bir birikime sahip olmuştur. Dil, edebiyat, şiir, tarih, astroloji gibi ilimlerin yanı sıra hadis, fıkıh ve kelâm gibi dinî ilimleri de tahsil etmiştir. Hocası Ahmed b. Saîd ed-Dîmeşkî (ö.306/918)'den lugâvî ve dinî ilimleri; dönemin önemli Arap dili alimlerinden olan Müberred (ö.286/900) ve Sa'leb (ö.291/904)'den dil ve edebiyat dersleri; ünlü Arap tarihçisi Belâzûrî'den de ahbâr ve tarih dersleri almıştır. (İbn Hallikân 1972:3/76)

Kaynaklara göre İbnü'l-Mu'tez, şairleri, alimleri ve edipleri meclisinde ağırlar; özellikle dil ve edebiyat konularında müzakere etmeyi, bedevî Araplardan Arap dilinin inceliklerini, Arapların meselleri, hikayeleri ve deyimlerini dinlemeyi severdi. İbnü'l-Mu'tez sarayda büyümesi sebebiyle çok küçük yaşlardan itibaren şiir ile yakın bir ilişki içinde olmuştur. Arap edebiyatının en önemli şairlerinden biri olan Buhturî (ö. 284/897) babasının saray şairi idi. Bu nevi bir ortamda yetiştiği için şiir bilgisi, şiir zevki ve yeteneği gelişmişti. Gençliğinden itibaren kendi şiirlerini nazmetmeye başladı. Bir veliaht olmasına rağmen dedesi ve babasının siyasî nedenlerle öldürülmesi sebebiyle siyasetten uzak durmuş; kendisini şiir, edebiyat, müzik ve içkiye vermiştir. Henüz on sekiz yaşındayken Sâmerâ'dan ayrılmış olan İbnü'l-Mu'tez önemli eserlerinin pek çoğunu saraydan uzak olduğu bu dönemde kaleme almıştır. H.279'da (m.892) amcasının oğlu olan halife Mu'tazid-Billâh'ın izniyle Bağdat'a taşınmış ve saray yaşamına dönmüştür. Saraydaki konağında yeniden ilim ve edebiyat meclisleri düzenlemeye başlayan İbnü'l-Mu'tezz'in meclislerine döneminin önemli alim ve edipleri iştirak etmiştir. (Durmuş 2000:143)

İbnü'l-Mu'tez her ne kadar siyasî emellere sahip olmasa da bir veliaht olarak saray entrikalarının kurbanı olmuştur. Önce iktidar yanlıları tarafından hapsedilmiş ve sürülmüş, sonra iktidarın baskıcı politikalarına tepki gösteren muhalifler tarafından halife ilan edilmiştir. Ancak hilafetinin ikinci gününde yakalanarak öldürülmüştür (ö. 296/908). (İbn Hallikân 1972:3/77) Onun bir günlük hilafeti Araplarda bir şeyin kısa süreli oluşunu ifade eden bir darbı mesele dönüşmüştür.

İbnü'l-Mu'tez usta bir şair olmasının yanı sıra önemli bir edebiyat alimidir. Edebiyat, belâgat ve edebî eleştiri alanlarında çeşitli eserler kaleme almış ve bir şair olarak da ardında bir divan bırakmıştır. İbnü'l-Mu'tezz'in

kaynaklarda zikredilen şu eserleri onun edebî birikimini, şiir bilgisini ve geniş kültürünü yansıtmaktadır:

Belâgat ilminin kurucu eserlerinden biri olan *Kitâbu'l-Bedî'*; muhdes şairlere dair haberleri topladığı *Tabakâtu's-şuarâ*; şairlerin eski şairlerden aldıkları çalıntı şiirleri ele alan eleştiri kitabı *Serikâtü's-şu'arâ*, ünlü Arap şairi Ebû Temmâm'ın şiirlerini değerlendirdiği *Risâle fî mehâsini Ebî Temmâm ve mesâvi'ihî*, hikmetli ve özlü sözleri derlediği *el-Âdâb*, şarap ve içki hakkında bir şiir derlemesi olan *Kitâbü's-Şarâb*, dönemini anlatan manzum bir tarihî kayıt olan *Urcûze fî târih*; onun edebiyat, şiir ve eleştiri alanındaki görüşlerini içeren *Resâ'ilü İbnî'l-Mu'tez fî'n-nakd ve'l-edeb ve'l-ictimâ'*; on bölümden oluşan hacimli şiir divanı *el-Dîvân* onun günümüze kadar ulaşmış ve tahkik edilmiş eserleridir. Ayrıca kaynaklarda onun başka eserlerine de yer verilir: *Eş'ârü'l-mülûk*; *Kasîde*; *Muhtârât min hikemiyyât-i İbnî'l-Mu'tez*, *Bâbü'l-kavl fî's-şarâbi'l-ebyz*; *Ahbâru Sâriye el-Muğanniye* (veya *el-Ğinâ*), *Ahbâru 'Arîb el-Muğanniye*, *Risâle fî medhi'd-dünyâ*, *Kitâbü'z-Zehr ve'r-riyâd*; *Tehzîbü Muhtasarı mâ yesta'milühü'l-kâtib li İbn Hübeyre el-Esedî*, *el-Câmî' fî (ahkâmi)'l-ğinâ'*, *Kitâbü's-Sayd bi'l-cevârih*, *Halyü'l-ahbâr*, *Kitâbu'l-Cevâhir*. (Durmuş 2000:147; İbn Hallikân 1972:3/77; el-İsfehânî 2008:10/218)

İbnü'l-Mu'tez sadece bir şair olarak değil, aynı zamanda ve belki de daha fazla bir edebiyat ustası, şiir kuramcısı ve belâgat alimi olarak öne çıkmıştır. Özellikle belâgat ilminin sistemleşme sürecinde önemli katkıları olmuştur. Bu çalışmada İbnü'l-Mu'tez'in Arap şiiri, şiir teorisi, belâgat ilmi alanındaki çalışmaları ve bu çalışmaların Arap belâgati ve edebiyatı açısından önemi ele alınmaktadır. Çalışmada, İbnü'l-Mu'tez'in belâgat ve edebiyat eleştirisi alanındaki görüşleri ve yaklaşımları tarihsel bağlam gözetilerek karşılaştırmalı bir biçimde incelenmiştir.

Şâir Olarak İbnü'l-Mu'tez

İbnü'l-Mu'tez döneminin meşhur şairlerinden biridir. İsmi Abbâsî döneminde temayüz eden yeni (muhdes) şairler arasında zikredilir. Onun şiirleri temaları itibarıyla pek çok şairde görülmeyen bir çeşitliliğe sahiptir. Özellikle fâhr temasındaki şiirleri keskin ve yaratıcı bulunmuştur. İbnü'l-Mu'tez'in tasvir, hamriyyât, tardiyyât ve gazeliyyât türü şiirlerinde teşbih sanatını ustaca ve yoğun bir şekilde kullandığı görülür. Öyle ki onun teşbihlerinin bir kısmı Arap edebiyatında darbimesel olmuştur. Şiirlerinde teşbihin dışında istiare, cinas, tıbâk, kinâye, mecâz ve tevriye gibi edebî sanatları da başarıyla kullandığı görülür. (el-Fâhûrî 1986:723)

Şiirlerinde en öne çıkan özellik inceliklidir. Onun şiirlerinde eski Arap şiirinin sert ve keskin karakteri ile karşılaşmaz. Ancak şiirleri üstünlük açısından eski şiirleri aratmayacak güzelliğindedir. Onun şiirinde eski şiirlerde

görülen temalardan uzak, yeni ve ince tasvirlerin bulunmasının nedeni yaşadığı zaman ve mekânın farklılığıdır. İbnü'l-Mu'tezz'in şiirlerinin saray, bahçe, çiçek ve kadeh tasvirleri ile dolu olması doğaldır. Zira onun gibi sarayda yaşamış birinden çöl, vahşi hayvanlar, göç gibi bedevi şiir temalarının beklenmesi haksızlık olarak görülmüştür. (el-İsfehânî 2008:10/217) Şiirlerinin muhtevası gibi dili de yalın ve ince bir yapıdadır. Kolay anlaşılır, açık bir dil kullanmış; garip ve sert lafızlar kullanmaktan kaçınmıştır.

Arap edebiyatı tarihinin önemli alimlerinden biri olan İbn Reşîk, İbnü'l-Mu'tez hakkında şöyle der: “Sanat bakımından Abdullah İbnü'l-Mu'tez'den daha iyi bir şair tanımıyorum. Onun sanatı gizli ve inceliklidir. Ancak şiirin inceliklerini bilen bir göz onları görebilir. Bana göre şiiri en ince, bedîî sanatlar bakımından en zengin ve doyurucu, kafîye ve vezinleri en uyumlu şair odur. Amacına ulaşma bakımından onun önünde bir şair görmüyorum.” (İbn Reşîk 2012:544)

İbnü'l-Mu'tez ve Belâgat

İbnü'l-Mu'tezz'in belâgat alanında kaleme aldığı meşhur eseri *Kitâbu'l-Bedî* içeriği ve yöntemi açısından bu ilmin gelişim sürecine önemli bir katkı sağlamıştır. Kitabının o dönemde yazılan pek çok esere göre gelişmiş bir formu ve özgün bir tasnifi vardır. Kitabının tasnifi, kavramları ve bu kavramları kategorize etme biçimi farklılık arz etmektedir. İbnü'l-Mu'tezz'in eserinin belâgat ilmine katkısını anlayabilmek için öncelikle kendine has kavramsal çerçevesinin anlaşılması gerekir. Ayrıca bu eseri belâgat tarihinde doğru bir şekilde konumlandırmak için kendisinden önce ve sonra bu alanda yapılmış çalışmalarla da karşılaştırılması gerekir. Zira belâgat ilminin teşekkül ettiği ve konularının sistematize hâle getirildiği geç dönem kaynaklarına baktığımızda İbnü'l-Mu'tez ve çağdaşlarının belâgat anlayışları, ıstılahları ve sınıflandırmalarının onlardan farklılık arz ettiği görülür. Bu farklılıkları tespit etmek belâgat ilminin gelişimine dair önemli tarihî bilgiler edinmeyi sağlayacaktır.

İbnü'l-Mu'tezz'in belâgat ilmine katkısını onun *Bedî'* adlı kitabını, kitapta izlenen yöntemi, bu kitabın kendi dönemindeki yerini ortaya koymadan açıklamak zordur. Yaygın kanaate göre *Bedî'*, belâgat sahasında müstakil olarak yazılmış ilk kitaptır. (Taşdelen 2015:249) Bu iddianın arkasında yatan sebep, İbnü'l-Mu'tez'den önce pek çok alimin belâgat konularına kitaplarında yer vermiş olmalarına rağmen eserlerini onun gibi yalnızca bu konulara hasretmiş olmamalarıdır. Şu bir gerçek ki belâgat konusunda eser kaleme alan ilk kişi İbnü'l-Mu'tez değildir. Bu konuda hicrî üçüncü yüzyıldan günümüze ulaşan yazılı kaynaklar bulunmaktadır. Mesela Ebû Ubeyde (ö. 209/824) *Mecâzu'l-Kur'ân* adlı eserinde nahvî tespitlerin yanında zaman zaman teşbîh, mecâz, kinâye gibi konulara yer verir. Ünlü Arap edebiyatçısı Câhız (ö. 255/869)'ın *el-Beyân ve't-tebyîn* adlı eseri Arap

belâğatinin kurucu eserleri arasında kabul edilir. Ancak bu eserde belâgat konuları dağınık bir biçimde yer alır ve kitapta sistematik bir yol takip edilmemiştir. Ayrıca belâgat konuları mantık, kelâm, tarih ve ahbar konuları ile iç içe ele alınmış, bu konulara bağımsız bir bölüm ayrılmamıştır. Aynı şekilde İbn Kuteybe (ö. 276/889), *Te'vîl-i Müşkili'l-Kur'ân* adlı eserinde pek çok belâgat konusu ele almıştır. Ancak onun eserinde de belâgat konuları Kur'ân ilimleri arasında, yalnızca buna hizmet edecek kadar yer alır ve herhangi bir sınıflandırma içermez. İbnü'l-Mu'tezz'in *Bedî* adlı kitabı ise kendisinin de ifade ettiği gibi- yalnızca bedî sanatlarını toplayıp bir araya getiren ilk çalışmadır. (İbnü'l-Mu'tez 2012:72)

İbnü'l-Mu'tezz'in kitabına “*el-Bedî*” ismini vermiş olması onun belâgat konusundaki özgünlüğünün ilk işaretlerden biridir. Kitabı hakkında yorum yapmadan önce kitabının girişinde söylediği bazı sözlere değinmek yerinde olur. Çünkü bu sözler kitabının tamamı hakkında önemli bilgiler verir. İbnü'l-Mu'tez kitabının mukaddimesinde bu eseri kaleme alma sebebini belirtir: “Bu kitabımızın başlıklarında muhdes şairlerin bedî olarak adlandırdıkları söz sanatlarına dair Kur'ân'da, dilde, Rasulullah (s.a.v)'ın hadislerinde, sahabenin ve bedevilerin sözlerinde ve eski (mütekaddîm) şairlerin sözlerinde bulduğumuz delilleri Beşşâr, Müslim, Ebû Nuvâs ve bunları taklit edip yollarını takip eden şairlerin bu sanatta ilk olmadıklarının bilinmesi için ortaya koyduk. (...)” (İbnü'l-Mu'tez 2012:9)

İbnü'l-Mu'tezz'in giriş kısmında verdiği bu bilgiler, onun takip ettiği yöntemi ve kitabını kaleme almaya iten kişisel bir sebebi zikretmekten çok daha fazlasını söylemektedir. Bu ifadenin arkasında belâgat ilminin ve edebî eleştirinin hicrî üçüncü yüzyıl Arap dünyasındaki genel manzarasını yansıtan işaretler bulunmaktadır. Bu yüzden İbnü'l-Mu'tezz'in bu kitapta ele aldığı konular ve bunları ele alma biçimi, Arapların belâgat ilmi ve tarihi konusundaki araştırmalarında geniş yer bulmuştur.

İbnü'l-Mu'tezz'in yaşadığı hicrî üçüncü asırda belâgat ilmi ciddi bir gelişim safhasındaydı. Belâgat konularına ilgi duyan ve ilmî çalışmalarına bu konuları dahil eden üç kesim vardı. (Dayf 1995:62) Bunlardan ilk grup dilcilerdi. Dil alimleri hicrî üçüncü asrın sonuna kadar aktif bir şekilde Arap dilinin muhafızlığını yaptılar. Onlar sonraki nesillere Arap dilini en saf hâliyle ulaştırmak için dil kurallarını belirlediler ve sözlükler yazdılar. Belâgatle ilgileri Arap dilinin söz sanatlarını, üsluplarını anlamak ve açıklamakla sınırlıydı. (Taşdelen 2015:241) Arap dilinin kendine özgü özelliklerine bağlı kalmayı sürdürme konusunda ısrarlı oldular. Yabancı kültürleri ve bu kültürler yoluyla Araplar arasına sızmış bilgileri kullanmayı reddettiler. Arap belâgatini de yeni kabul ettikleri felsefî düşüncelerle ve mantık ilmiyle temellendirmek istemediler. Onların kitaplarında belâgat konuları ve dil konuları birbiriyle iç içe geçmiş bir halde bulunmaktaydı. İbn Düreyd (ö. 321/933), Ebû Ali el-

Fârisî (ö. 377/987) ve İbn Cinnî (ö. 392/1002)'nin çalışmalarında belâgat konuları yer almakla birlikte dil kuralları içinde boğulmuş bir biçimde yer bulmuştur. (Dayf 1995:63) İbn Fâris (ö. 395/1004)'in *es-Sâhibî*, Sibeveyh'in *el-Kitâb* ve Müberred'in *el-Kâmil*'i de bu eserler arasında sayılabilir.

Hicrî üçüncü yüzyıl sonrasında dil çalışmaları ile belâgat çalışmalarının yolu tamamen ayrılmıştır. Bu dönemden sonra dil alimleri belâgate ilişkin konulara kitaplarında çok az yer verdiler veya hiç değinmediler. Ancak bu dönemde belâgat çalışmaları yapan ikinci kesim olan kelâmcılar için böyle bir ayrışma söz konusu olmadı. Özelde Mutezile mensupları olmak üzere genelde kelâmcılar, Kur'ân'ın icâzı, nassların lafızları ve anlamları gibi konuları disiplinlerinin temel problemleri arasına aldıkları için dil ve belâgat konularına ilgi duydular. (Taşdelen 2015:220) Kelâmcılar, dilciler gibi taassup sahibi değillerdi. Yabancı kültürlerden gelen bilgilere açıktılar ve belâgat ilmi konusunda belli bazı ihtiyatları koruyarak işlerine yarayacak olan bilgileri almakta tereddüt etmediler. Onlar Arap düşüncesini aklî temeller üzerine bina etmeye çalışıyorlardı. Bununla birlikte yabancı kültür ve düşünceler onlar için yalnızca kullanışlı birer malzemeydi ve Arap düşüncesine hizmet ediyordu. Câhız, kelâmcıların şiir ve belâgate karşı yaklaşımlarını temsil eden tipik bir örnektir. Aynı şekilde İbn Kuteybe, özellikle yeni şiir karşısında mutedil bir yaklaşım benimsemiş ve geleneksel kodları muhafaza etmek kaydıyla yeniliklere açık bir bakış açısına sahip olmuştur.

Kelâmcıların Arap düşüncesini ve dilini merkeze alan mutedil yaklaşımlarına karşı yabancı düşüncelere erişme imkânı bulmuş, edebiyat ve belâgat konusunda buldukları felsefî kaynaklara bağlı olan başka bir kesim daha vardı. (Taşdelen 2015:225) Bir yandan Süryâniceden diğer yandan Yunancadan yapılan pek çok tercüme eser aracılığıyla mantık ve felsefenin savunucusu hâline gelen ve çoğunluğu aslen Arap olmayan düşünürler Arap şiirine, şiir sanatlarına, belâgate mantık ilkeleri tarafından belirlenmiş sınırlar çizmeye; belâgat konularında belirleyici, sınırlayıcı ve kural koyucu olarak mantık ilkelerini Arap düşüncesine hâkim kılmaya çalıştılar. (Dayf 1995:69) Şairlerin, dilcilerin ve kelâmcıların Arap şiirini müdafaa etmek için gelenekleri etrafına ördükleri duvarı aşmaya çalıştılar. Onların mantık ilkelerini şiir ve belâgate hâkim kılma düşüncesi hicrî üçüncü yüzyıl edebiyat çevrelerinde ciddi bir yankı bulmuş olmalı ki meşhur Arap şairi Buhturî bir şiirinde şairler üzerindeki bu mantıksal doğruluk dayatmasına isyan etmiştir. (el-Buhturî 1963:209)

İbnü'l-Mu'tezz'in yaşadığı üçüncü asır, gerek belâgatin gerekse edebî eleştirinin teşekkül ettiği bir dönüm olmakla birlikte aynı zamanda Araplarda şiir anlayışının ve genel olarak edebî zevklerin dönüşüm geçirdiği bir evredir. Arapların farklı toplumlarla karşılaşmalarının onların dilleri, kültürleri ve

yaşam tarzlarına yansıyan toplumsal sonuçları olduğu gibi ilim, düşünce ve edebiyat üzerinde de derin etkileri olmuştur. Abbâsî döneminde ortaya çıkan yeni şiir hareketleri şiir sanatının doğasına dair yeni bir düşünce ve tartışma zemini oluşturmıştır. (Abbâs 1983:14) Hicrî ikinci asrın son yarısında ortaya çıkan şairler, eski şiirin neşet ettiği coğrafi ve sosyolojik koşulların dışında yetiştikleri için geleneksel Arap şiirine bağlı kalarak üretim yapmakta zorlandılar. Bunun sonucunda, bu şairler kendi yeni gerçekliklerini yansıtan, şehir hayatı, aşk, şarap ve eğlence gibi temalara yönelerek eski şiirlerde çok az kullanılan konuları geliştirdiler; böylece Arap şiirinin özünü koruyarak onu Araplar için yeni olan şehirli ve kozmopolit yaşam tarzlarına uygun hâle getirdiler. (el-Hâc 1996:170)

Arap dilinin ve şiirinin eski ve orijinal hâliyle korunması ve şiir geleneğinin saf Arapların izlediği yolları takip ederek yaşatılması gerektiğini savunan; yabancılaşmaya ve yenileşmeye karşı kaygı duyan dil ve edebiyat çevrelerinde yeni şiir hareketleri ve yeni şiir yollarını takip eden şairler şiddetle eleştirilmiştir. Arapların yeni şiiri eleştirdikleri konu yalnızca muhteva değişimi değildir. Muhteva ile birlikte üslup ve şekil açısından da değişimler gerçekleşmiştir. Muhdes (yeni) veya müvelled (Arap olmayan) olarak adlandırılan (Hafâcî 1990:2/104) yeni şairler şiirlerinde teşbih ve istiare gibi sanatsal ifade yollarını çok kullanmış, yeni ve benzersiz anlamlar yaratmak için yarışmışlar; ayrıca hem lafız hem de anlamlarda yaratıcı ve özgün ifade biçimleri kullanmaya çalışmışlardır. Bu çaba onların eski Arap şiirinden uzaklaşmalarına, eski şiir ile yeni şiir arasındaki mesafenin açılmasına sebep olmuştur. Bu uzaklaşmayla orantılı bir şekilde şiir, edebiyat ve belâgat alimleri arasında da farklı düşünceler ortaya çıkmış, eski şiir taraftarları ve yeni şiir taraftarları şeklinde bir ekolleşme meydana gelmiştir. (İsmâil 2009:319)

Yeni şiirin oluşmasında ilk ve önemli hamleleri Beşşâr b. Bürd (ö. 167/783-84), Ebû Nüvâs (ö. 198/813 [?]), Müslim b. Velid (ö. 208/823) gibi meşhur şairler yapmış; onları Ebû'l-Atâhiye (ö. 210/825 [?]) ve Ebû Temmâm (ö. 231/846) gibi isimler takip etmiştir. Bu şairlerin şiirleri ile eski Arap şairlerinin mukayesesı edebî eleştiri çevrelerinin öncelikli meseleleri arasında yer almıştır. Böylece şairler arasında üstünlüğü belirlemek için kronolojik bir “öncelik” kriteri ortaya çıkmış; Arap dili ile ilgili bilimsel çalışmalarda delillendirme için hicrî ikinci yüzyıl sonrası dil malzemesinin muteber sayılmaması gibi belâgat alanında da yeni şiir üsluplarının kabul edilip edilmeyeceği tartışılmıştır.

Bir yanda başta dinî naslar olmak üzere sözün anlaşılması için aklî ölçütler belirlemeye çalışan kelâmcılar, bir yanda Arap dilinin ve şiir yollarının saf hâliyle korunması için çaba harcayan dilciler ve eski şiir taraftarları, öte yanda Arap düşüncesinde ve şiirinde yeniliği amaçlayan

edebiyat ve felsefe çevreleri arasındaki tartışmalar belâgat ilminin gelişmesine verimli bir alan açmıştır. İşte İbnü'l-Mu'tez, bu tartışmaların hararetinin dinmediği bir dönemde yaşamış, bahsettiğimiz farklı yaklaşımların temsilcileri ile rûberû tartışmış, tamamının görüş ve delillerine hâkim bir edebiyatçıdır. Kendisi de muhdes şairlerden sayılmasına, şiirlerinin yenilik ve yaratıcılık içermesine ve “bedî’ şairler” arasında zikredilmesine rağmen İbnü'l-Mu'tez, yenilik taraftarlarına karşı eski şiirin savunmuştur. Onun bu tutumu bir şair olarak kendi icraatı ile ilmî yaklaşımı arasına mesafe koyabildiğini ve ilkesel bir hassasiyete sahip olduğunu göstermektedir. (Sammûd 2010:341)

İbnü'l-Mu'tez'in *Bedî'* kitabı yalnızca bir belâgat eseri değil, aynı zamanda Arap şiirinde kullanılan sanatları toplu bir şekilde ele alarak yenilik taraftarlarına cevap vermek için edebî üslupları esas alan bir eleştiri eseridir. Onu belâgat tarihinde üstün bir konuma getiren ise yöntemi olmuştur. Zira bu kitap ne kelâmcıların, ne dilcilerin ne de felsefî yöntemi takip eden yenilikçilerin eserlerine benzemekte; müstakil olarak sadece belâgat konularını içermektedir. İbnü'l-Mu'tez', belâgat konularını başka bir ilmî şemsiye altında bir araç olarak kullanmamakta, kitabında yalnızca belâgat ıstılahlarını bir araya getirmekte ve ilk defa Arap şiirindeki sanatsal üslupları sınıflandırıp başlıklandırmaktadır. Bu konuda ilk olduğunu kitabında bizzat kendisi ifade etmektedir: “Dil ve eski şiir alimleri bedî sanatının adını bilmiyorlar ve ne olduğunu da anlamıyorlar. Bedî sanatları benden önce bir araya getiren olmadı.” (İbnü'l-Mu'tez 2012:72) İbnü'l-Mu'tez'in kitabına “Bedî” ismini vermesinin sebebi, yaşadığı dönemde cereyan eden şiir inşâd etme yollarıyla ilgili tartışmalarla doğrudan ilişkilidir. (Dayf 1995:67) Çünkü yeni şiirin üstünlüğünü savunanlar, bu şiirlerin Arap şiirinde daha önce kullanılmamış “bedî” dedikleri sanatsal ifade biçimlerine sahip olduğunu ve bu sebeple şiirin daha ince, zarif ve güzel hâle geldiğini ifade ediyorlardı. Gelenekçi yaklaşıma sahip olanlar ise yeni şairlerin söz konusu ifade biçimlerini aşırı kullanarak şiirde “tekellûf” denilen bir zorlamaya gittiklerini iddia ediyorlardı. Aynı zamanda bu yenilik ve yaratıcılık tutkusunun zihinlere uzak, anlaşılması zor teşbih ve tasvirlere; dolambaçlı ifade yollarının sözü kapalı hâle getiren ta'kide neden olduğunu ve bütün bunların Arapların şiir zevkine aykırı olduğunu ifade ediyorlardı. İbnü'l-Mu'tez, iki görüşe de karşı çıkarak öncelikle bedî sanatlarının yeni şiirle ortaya çıkmadığını, bunların zaten Arapların sözlerinde bulunduğunu ortaya koymak istemiştir. Bununla birlikte yeni şairlerin bu sanatsal yolları zaman zaman aşırıya varacak derecede kullandıklarını, bu yüzden eleştirildiklerini, yoksa bu sanatları ölçülü bir biçimde kullanmanın bir kusur sayılmayacağını ifade etmektedir. (İbnü'l-Mu'tez 2012:9) Onun kitabına “Bedî” ismini vermesinin diğer nedeni, bu ıstılahın şairler tarafından kullanılmış olmasıdır. Onun kitabında ele aldığı sanatsal üslupların pek çoğu Câhız, İbn Kuteybe, Müberred gibi kendisinden önce gelen bazı alimler tarafından “mecâz” olarak

isimlendirilmekte ve kullanılmaktaydı. Onun “mecâz” yerine “bedî” tabirini seçmesinde çalışmasını edebiyat alanına hasretmek ve kelâmcıların belâgat konusunda izledikleri yoldan bilinçli bir şekilde ayrılmak amacı taşıdığı söylenebilir. “Mecâz” tabiri belâgatta daha çok kelâm ekolü tarafından ve özellikle Kur’ân ile ilgili tartışmalarda kullanılıyordu. (Sammûd 2010:341)

el-Bedî‘, gerek telif edilme gerekçesi gerek muhtevası gerekse yöntemi açısından belâgat tarihinde bir dönüm noktası olarak kabul edilmiştir. Edebiyat ve belâgat tarihçileri bu kitabın önemine ve belâgat ilmine yaptığı katkılara dair çalışmalar yapmışlardır. Kimileri tarafından edebî sanatların toplanması, sınıflandırılması ve tanımlanması açısından belâgat ilminin teşekkülünde baş tacı edilen bu kitap, kimi araştırmacılar tarafından da aslında yeni bilgiler getirmedığı, sınıflandırmasının sorunlar içerdiği, yönteminin eksik olduğu gibi sebeplerle eleştirilmiştir. Bu iddiaları yanıtlamak ve İbnü’l-Mu‘tezz’in belâgat tarihindeki yerini belirlemek, eseri merkeze alarak yorumlamakla ve onu diğer belâgat çalışmalarıyla karşılaştırmakla mümkün olabilir.

Kitâbu’l-Bedî‘in Muhtevası

İbnü’l-Mu‘tezz’in kitabı *el-Bedî‘* bir mukaddime ve iki ana bölümden oluşur.

Müellif kitabın mukaddimesine izlediği telif yöntemini anlatarak başlar. Bedî sanatlar için Kur’ân’da, dilde, Rasulullah (s.a.v)’ın hadislerinde, sahabenin ve bedevilerin sözlerinde ve eski şairlerin kelâmında bulunduğu delilleri getirdiğini ifade eder. Bunu yapmasının sebebi daha önce ifade ettiğimiz gibi “Beşşâr, Müslim ve Ebû Nuvâs gibi şairlerin bu sanatta ilk olmadıklarının bilinmesi içindir.” (İbnü’l-Mu‘tez 2012:9) Devamında neden bu sanatların yalnızca muhdes şairlere özgü olduğuna dair bir algı oluştuğunu açıklar. Ona göre bu algının oluşmasındaki sebep, Ebû Temmâm gibi şairlerin bu konuda aşırıya gitmeleri ve şiirlerini bunlarla doldurmalarıdır. Şiirin her beytinde bu sanatları icra etmeye çalışmak aşırıdır. Salih b. Abdülkuddûs (ö. 167/783 [?]) gibi bazı şairler de şiirlerinde hikmetli söz ve mesel zikretmede aşırıya gitmiş ve hata etmişlerdir. İbnü’l-Mu‘tezz’e göre bu şairler tutkularını dizginleyip bunları ölçülü bir şekilde yapsalardı hata yapmış olmayacaklardı. (İbnü’l-Mu‘tez 2012:10)

Bu kısa mukaddime edebî sanatlarla ilgili muhtasar ama çok önemli bilgiler içermektedir:

1. Muhdes şairlerin kullandıkları ve bedî‘ olarak adlandırdıkları sanatlar eski Arap şiirinde de kullanılmıştır. Hatta Kur’ân ve hadis gibi dinî naslarda ve Arapların sözlerinde bunlara rastlamak mümkündür.

2. Herhangi bir sanatta -ne derece güzel olursa olsun- aşırıya gitmek kusurdur. Şairler orta yolu tutmalı ve ölçülü olmalıdır.

Bazı araştırmacılar İbnü'l-Mu'tezz'in bu tespitleri ile iki gruba cevap verdiğini belirtir: İlk Arap edebiyatının asılları hakkında derinlemesine bilgiye sahip olmayan ve bu yüzden yenilik taraftarı olan felsefeciler. İkincisi ise Abbâsîler döneminde ortaya çıkan “şuûbiyye” düşüncesine mensup edebiyat çevreleri. (Dayf 1995:67) Zira Şuûbiyye başlangıçta Arap olmayan milletlerin Araplardan üstün olduğunu iddia eden siyasî ve fikrî bir hareket iken zamanla edebî bir harekete de dönüşmüştü. Şuûbiyye hareketi mensupları, hem Arap dilinin üstünlüğünü inkâr etmiş hem de Arap şiirinin Arapların zannettiği kadar üstün olmadığı düşüncesini benimsemişlerdi. (Apak 2010:244) İbnü'l-Mu'tezz'in kitabında örnek ve delillerle bu gruba cevap verdiği ve onların üstünlüğünü inkâr ettikleri Arap dili ve şiirinin her dönemde sanatsal bir üstünlüğe sahip olduğunu ortaya çıkarmaya çalıştığı görülür.

Mukaddime bölümünden sonra kitabın birinci bölümü olan Bedî' (البدیع) gelir. İbnü'l-Mu'tez bu bölümde bedî' konularını sıralar ve beş konuya yer verir:

1. İstiâre (الاستعارة) (İbnü'l-Mu'tez 2012:15)
2. Tecnîs (التجنيس) (İbnü'l-Mu'tez 2012:36)
3. Mutâbaka (المطابقة) (İbnü'l-Mu'tez 2012:48)
4. Reddu'l-acz ale's-sadr (رد العجز على الصدر) (İbnü'l-Mu'tez 2012:62)
5. Mezheb-i kelâmî (المذهب الكلامي). (İbnü'l-Mu'tez 2012:69)

Bu sanatları ortak bir başlık altına almasının, beş ile sınırlandırmasının ve diğer söz sanatlarını bedî kapsamında değerlendirmemiş olmasının sebepleri metnin kendisinden doğrudan çıkarılamaz. İbnü'l-Mu'tezz'in bu sınıflandırma ile ilgili yaptığı tek açıklama şudur: “Bedî sanatları beş kısma ayırdık ve bu bizim için tamama erdi. Bazı kimseler için bizim belirlediğimiz beş sanattan sadece biri veya ikisi bedî sanatı olabilir ki kendisi buna göre hüküm versin.” (İbnü'l-Mu'tez 2012:72)

İbnü'l-Mu'tez'den önce kimse bu sanatları belli bir sistem dahilinde bir araya getirip sınıflandırmadığı için onun bu sınıflandırmayı yaparken bir selefinden etkilendiğini söylemek mümkün değildir. Aynı şekilde bu sınıflandırmanın belâgat ilimlerinin geliştiği ileri dönem metinlerinde yapılan sınıflandırmadan da bariz bir biçimde farklı olduğu görülür. Birinci bölümün sonunda müellif bu taksimin öznel bir taksim olduğuna işaret etmiş ve

sınıflandırmayı kendisinin yaptığını belirtmiştir. Ancak ne yazık ki kitaba adını veren “bedî” kavramını ve bu kapsamda ele aldığı söz sanatlarını bedî kapsamına dahil etmesine sebep olan ortaklığı açıklamadığı için onun bu bölümdeki tasnifini anlayabilmek güçtür. Bu güçlüğü rağmen bazı araştırmacılar İbnü’l-Mu‘tezz’in tercihlerini metin dışındaki bazı göstergelere dayanarak anlamaya çalışmışlardır. Bu göstergelerden ilki kitabın kaleme alınma sebebi ve dönemin edebî tartışma ortamıdır. Kitabın kendi içindeki dahilî bütünlüğünü anlayabilmek için onun haricî bağlantılarına odaklanan bu yorumculara göre bu tasnifin tarihsel bir sebebi vardır. Kitapta bedî kapsamında ele alınan söz sanatları (istiâre, tecnis, mutâbakâ, reddu’l-aczi ale’s-sadr, mezheb-i kelâmî) muhdes şairlerin şiirlerine yönelik eleştirilerin yoğunlaştığı konulardır ve müellif özellikle bu tartışma konularına açıklık getirmeyi amaçlamıştır. (Dayf 1995:70) İbnü’l-Mu‘tezz’in mukaddimesinde zikrettiği telif sebebi de bu görüşü destekler mahiyettedir. Çünkü İbnü’l-Mu‘tez bu eseri muhdes şairlerin bedî olarak adlandırdıkları ve yeni olduğunu iddia ettikleri söz sanatlarının aslında kadîm olduğunu ortaya koymak için yazdığını ve ayrıca muhdes şairlerin bu sanatlarda aşırıya gittiklerini belirtmiştir. Şu hâlde ona göre muhdes şairlerin aşırıya gittikleri için eleştirildikleri konular bu beş başlıkta ele alınan konulardır.

İbnü’l-Mu‘tezz’in bedî sanatlar için yaptığı bu taksim bazı araştırmacılar tarafından karmaşık ve sistemsiz bulunarak eleştirilmiş olsa da İbnü’l-Mu‘tezz’in pek çok dil ve edebiyat aliminden ders almış, edebiyat meclisleri kurmuş ve edebî eleştiride temâyüz etmiş, dahası bizzat şiir söylemiş usta bir şair olduğu göz önünde bulundurulduğunda bu sınıflandırmayı rastgele yapmış olma olasılığı bulunmadığı söylenebilir. (Receb 2019)

Hicrî üçüncü yüzyılda başlayıp dördüncü yüzyılda devam eden eleştiri metinlerinde muhdes şairler ile ilgili yapılan eleştirilerin büyük bir kısmının uzak ve anlaşılmasız istiareler, cinâs ve tıbâk amacıyla yapılan zorlamalar ile derin ve örtük anlamlar hakkında yapıldığı görülür. (el-Âmidî 1994:1/424; İbn Tabâtabâ 2005:123; Kâdî el-Cürcânî 1966:100; el-Askerî 2008:45) O halde İbnü’l-Mu‘tezz’in bu bölümde salt bir belâgat çalışması yapmadığı, süregelen edebî tartışmalara eski şiir taraftarı olarak katkıda bulunduğu söylenebilir. Böylece şiirde geleneğe bağlı kalmak ve yenilik uğruna açıklık, doğruluk, bütünlük gibi ilkelerden taviz vermemek gerektiğini savunan İbn Kuteybe, İbn Tabâtabâ (ö. 322/934) ve Âmidî (ö. 371/981) gibi muhafazakâr edebiyat eleştirmenlerinin safında yer alır.

Kitabın ikinci bölümü “mehâsinu’l-kelâm” (söz sanatları) başlığını taşır. Müellif bu kısımda on üç sanata yer verir:

1. İltifât (اللتفات) (İbnü’l-Mu‘tez 2012:73)

2. Rücû‘ (الرجوع) (İbnü’l-Mu‘tez 2012:74)

3. Hüsnu'l-hurûc (حسن الخروج) (İbnü'l-Mu'tez 2012:75)
4. Te'kidü'l-medh bimâ yüşbihu'z-zemm (تأكيد المدح بما يشبه الذم) (İbnü'l-Mu'tez 2012:77)
5. Te'kidü'l-zemm bimâ yüşbihu'z-medh (تأكيد الذم بما يشبه المدح) (İbnü'l-Mu'tez 2012:78)
6. Tecâhülü'l-ârif (تجاهل العارف) (İbnü'l-Mu'tez 2012:79)
7. el-Hezl yürâdu bihi'l-cidd (الهزل يراد به الجد) (İbnü'l-Mu'tez 2012:80)
8. Hüsnu't-tazmîn (حسن التضمنين) (İbnü'l-Mu'tez 2012:81)
9. Ta'rîz ve kinâye (التعريض والكناية) (İbnü'l-Mu'tez 2012:83)
10. el-İfrâd fi's-sıfâ (الإفراط في الصفة) (İbnü'l-Mu'tez 2012:85)
11. Hüsnu't-teşbîh (حسن التشبيه) (İbnü'l-Mu'tez 2012:88)
12. Lüzûmu mâ lâ yelzem (لزوم ما لا يلزم) (İbnü'l-Mu'tez 2012:102)
13. Hüsnu'l- ibtidâat (حسن الابتداءات) (İbnü'l-Mu'tez 2012:103)

İbnü'l-Mu'tez, kitabının ikinci bölümüne “sözün güzellikleri” anlamına gelen “mehâsinu'l-kelâm” (محاسن الكلام) başlığını koymuştur. Bu bölümün “Şimdi sözün ve şiirin bazı güzelliklerini zikredeceğiz.” (İbnü'l-Mu'tez 2012:73) diyerek bu bölümü ilk bölümden net olarak ayırmaktadır. İbnü'l-Mu'tez devamla ilk bölüme işaret eden şöyle bir açıklama yapar: “Biz bedî sanatlarını beş ile sınırladık. Bu, bilgi eksikliğimiz veya bu sanatlardan habersiz olmamız nedeniyle değil, tercih sebebiyle böyle olmuştur. Biz edebiyatçıların kitabımızdan çokça faydalanmasını istedik. Kim bize uyararak bedî sanatlarını bu beş sanatla sınırlarsa onun tercihidir, sınırlasın. Kim de bu mehâsin bölümündeki sanatlardan birini veya burada yer almayan bir sanatı bedî sanatlara eklerse bu da onun tercihidir.” (İbnü'l-Mu'tez 2012:73)

İbnü'l-Mu'tez'in kitabının ikinci bölümünde yaptığı sınıflandırma ile ilgili olarak ilk bölüme kıyasla daha fazla açıklama yaptığı görülür. Ancak bu açıklamalar yine de izaha muhtaçtır ve onun sınıflandırmasının gerekçelerini sunmamaktadır. Kesin olarak şunu ifade etmektedir ki bedî sanatlarını beş ile sınırlaması onun tercihidir ve bunun sebebi kitabından edebiyatçıların faydalanmasını istemiş olmasıdır. Kendisi yaptığı sınıflandırmanın öznel bir sınıflandırma olduğunu ve başkaları tarafından değiştirilebileceğini ifade etmektedir. Bu ifadelerinin İbnü'l-Mu'tez'in belâgat ilminin gelişim süreçlerini öngördüğü ve bir öncü olarak kendisinden sonra yapılacak

çalışmalara ışık tuttuğu görülmektedir. Onun bu konudaki öngörüsü tarihî süreçte bir kehânet gibi karşılık bulmuş ve bedî sanatlarının sayısı yüze kadar çıkarılmıştır. Şu cümlesi belâgat ilminde yaşanacak ilerlemenin işareti gibidir: “Sözün güzellikleri, tek bir alimin tamamını ihâta edilebileceğini iddia etmesinden çok daha fazladır.” (İbnü’l-Mu‘tez 2012:73) İbnü’l- Mu‘tez bu yüzden bu kısımdaki sanatların sayısını artırabilecekken artırmamayı tercih etmiş, bu inceliklerin görülebileceği bir pencere açmakla yetinmiştir. Kendi amacına ulaşmak için bu kadarını yeterli görmüştür. (Sammûd 2010:337)

Bu ikinci bölümünün kitaba sonradan eklenmiş olabileceğine dair bazı iddialar bulunmaktadır. (Receb 2019) Zira İbnü’l Mu‘tez kitabın giriş bölümünde ikinci bölümden hiç bahsetmemektedir. Bilakis kitabın muhtevasını ve telif amacını anlatırken yalnızca bedî sanatlarından bahsetmektedir. Birinci bölümün sonunda kitabın tamamlandığını düşündürecek bir sonuç dahi eklemiştir ve bu kısımda onun ikinci bir bölüme geçtiğini veya devam edeceğini ima eden herhangi bir ifade de bulunmamaktadır. Araştırmacıları bu ihtimali düşünmeye iten başka bir sebep de kitabın adının “el-Bedî” olmasıdır. Şayet İbnü’l-Mu‘tez kitabının tamamını tek seferde yazmış olsaydı kitabına iki bölümü de kuşatacak daha kapsamlı bir isim verirdi. Ayrıca kitabın ikinci bölümünün girişinde İbnü’l-Mu‘tez sanki kitabının eksik olduğuna dair kendisine yöneltilen bazı eleştirilere cevap mahiyetinde, sanatları ele almaya devam ettiğini ifade etmektedir: “Biz bilgi eksikliği nedeniyle veya habersiz olduğumuz için bu sanatları beş ile sınırlamış değiliz.” (İbnü’l-Mu‘tez 2012:73) Ayrıca kitabın bölümleri arasındaki orantısızlık da iki bölümün ayrı ayrı yazılmış olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir. Birinci bölümdeki başlıklar ayrıntılı bir şekilde ele alınmış ve çok sayıda örnek verilmişken ikinci bölümdeki başlıklar oldukça kısa, örnekler de sayıca azdır. Nihâî olarak bu ihtimal doğruysa ve İbnü’l-Mu‘tez kitabın ikinci kısmını daha sonra kaleme almışsa dahi bu iki bölümü hayatta iken birleştirmiş ve bütün sanatları tek bir kitapta toplamıştır. Böylece Kitabü’l-Bedî, İbnü’l-Mu‘tez’in belâgat alanındaki çabalarını ihtiva eden tek bir esere dönüşmüştür.

İbnü’l- Mu‘tez’in Yöntemi

İbnü’l-Mu‘tez’in “el-Bedî” kitabı şüphesiz ki belâgat ilminde önemli bir dönüm noktasıdır. Onun belâgat ilmindeki konumu, Sibeveyh’in nahiv ve dil ilimlerindeki konumuna benzetilmiştir. (Sammûd 2010:334) Arapların ve müsteşriklerin ittifakı ile belâgat sahasındaki ilk kitaptır ve belâgat ilmini halis Arap kelâmını temel alarak inşa etme çabası benzersiz bir girişimdir. Bedî kitabı ayrıca edebî sanatları dil, itikâd, mantık gibi edebiyat dışı konularla ilişki kurmadan salt sanatsal bir şekilde alan ilk kitaptır. İbnü’l-Mu‘tez kitabında her türlü gereksiz bilgidен, ayrıntıdan ve fazlalıktan uzak durmaya çalışmıştır.

İbnü'l-Mu'tezz'i belâgat tarihindeki ayrıcalıklı konumuna yerleştiren onun kitabının muhtevası değildir. Çünkü kendisinin de ifade ettiği gibi o Araplar tarafından zaten bilinen bir şeyi ortaya koymaya çalışmıştır. Onun ayrıcalığı, edebî sanatları isimlendirme ve tanımlama gibi ıstilahî bir hamle yapması da değildir. Çünkü işaret edeceğimiz üzere zikrettiği pek çok ıstilah kendisinden önceki edebiyat alimleri tarafından da kullanılmıştır. İbnü'l-Mu'tez isimlendirmeleri veya tanımlamaları kendisinin yaptığı iddiasında değildir. O yalnızca bu sanatların köklerini geçmiş asırlarda bulduğunu ifade etmektedir. O halde İbnü'l-Mu'tezz'i bu ayrıcalıklı konuma ulaştıran ve onu kendi ifadesi ile “ilk” yapan şey bu sanatları sistemli bir şekilde müstakil olarak bir araya getirmiş olmasıdır.

Hicrî üçüncü asrın sonuna kadar belâgat ile ilgili konulara yer veren muhtelif kitaplar incelendiğinde İbnü'l-Mu'tezz'in bu ilme sistematik bir karakter kazandırmadaki katkısı daha net anlaşılabacaktır.

İbnü'l-Mu'tezz'in bedî sanatlarını ele aldığı ilk bölümdeki beş sanat kendisinden önce pek çok isim tarafından ele alınmıştı. Örneğin istiâre konusunda İbnü'l-Mu'tez'den önce yapılmış çok fazla çalışma bulunur. İbn Kuteybe ve Sa'leb eserlerinde istiâreye bölüm tahsis ederek hem ıstilahın tanımını yapmış hem de çoğu eski şairlere ait pek çok örnek zikretmişlerdir. (İbn Kuteybe 2014:147; Sa'leb 1995:27) Hatta Sa'leb'in istiâre tanımı İbnü'l-Mu'tez'in tanımından daha kapsamlıdır. (Sa'leb 1995:27) Tecnîs hakkında Asmaî (ö. 216/831)'nin bir kitap kaleme aldığını İbnü'l-Mu'tez kendisi ifade etmiş ve bu konuda ayrıca Halîl b. Ahmed (ö. 175/791)'e ait görüşler aktarmıştır. (İbnü'l-Mu'tez 2012:36) Sa'leb ise tecnîs sanatını “mücâveratu'l-ezdâd” ismiye ele almış ve eski şiirlerden örnekler zikretmiştir. (Sa'leb 1995:34) İbnü'l-Mu'tez, mutâbakât sanatını ele alırken bu sanatın tanımını doğrudan Halîl b. Ahmed'den aktarmıştır. (İbnü'l-Mu'tez 2012:48) Yine Sa'leb'in eserinde mutâbakât konusu ile ilgili bir bölüm bulunmaktadır. (Sa'leb 1995:37) Mezheb-i Kelâmî üslubu ile ilgili olarak da üsluba bu ismi veren kişinin Câhız olduğunu yine İbnü'l-Mu'tez kendisi ifade etmektedir. (İbnü'l-Mu'tez 2012:69)

Kitabın “mehâsinu'l-kelâm” adlı ikinci bölümünde ele aldığı söz sanatlarının birçoğu da yine İbnü'l-Mu'tez'den önce ele alınmıştır. Mesela Müberred'in teşbih konusundaki ayrıntılı izahları onun bu konuda İbnü'l-Mu'tez'den önde olduğunu gösterir. (el-Müberred 1997:2/339) İbn Kuteybe, kinâye ve ta'rîz ile ilgili müstakil bir başlık kaleme almış ve bu sanatları açıklamıştır. (İbn Kuteybe 2014:229) Sa'leb de hüsnü'l-hurûc ve ifrât sanatlarını müstakil başlıklar altında ele almıştır. (Sa'leb 1995:18,31) Bu örnekler çoğaltılabilir. Ancak bu kadarı dahi İbnü'l-Mu'tezz'in kitabında ele aldığı konuları ve kullandığı ıstihlaları kendisinin üretmediğini, en az bir asırlık bir birikime yaslandığını göstermek için yeterlidir. Bu sebeple onun

kitabının “bazı belâgat sanatlarına dair teorik bir biçimlendirmenin istikrar bulduğu ilk kitaptır” (Mübârek 1968:69) şeklinde övülmesi anlamlı değildir. Ayrıca bu kitabın üstünlüğünü, İbnü’l-Mu‘tezz’in seleflerinin ulaşmadığı bazı belâgat özelliklerini zikretmesi veya onlardan aldığı bazı bilgileri yorumlayarak çıkarımda bulunması şeklinde gerçekçi olmayan varsayımlara dayandırmak doğru değildir. (Sammûd 2010:339)

İbnü’l-Mu‘tezz’in belâgat ilminde yaptığı önemli hamle onun ele aldığı konular değil bu konuları ele alma biçimidir. Kendisinden önceki müelliflerden ayrıldığı nokta yalnızca amacı değil aynı zamanda yöntemidir. O, amacı bakımından seleflerinden ayrılır, zira belâgat konularını yalnızca edebî gayeler için toplamıştır. Yöntemi bakımından da yine seleflerinden farklıdır. Çünkü dil, kelâm, felsefe ve edebiyat çevrelerinde üzerinde konuşulan ve yazılan üslup ve sanatları bir araya getirmiş ve kitabında yalnızca edebî örneklerle yer vermiştir. İbn Reşîk’in, fazlalığı sebebiyle bedî sanat türlerinin tek tek sayılmasının zor olduğunu belirttikten sonra İbnü’l-Mu‘tezz’in kitabını zikretmesi onun bu minvaldeki konumunu pekiştirir niteliktedir: “Bedî sanatları ilk toplayan ve onun hakkında bir kitap yazan ilk kişidir.” (İbn Reşîk 2012:222)

İbnü’l-Mu‘tezz’in Bedî kitabı, belâgat ilmini sorgulama aşamasından yöntemsel oluşum aşamasına taşımıştır. Belâgat tarihî açısından onu öneli kılan da budur. Bu eser belâgati edebiyat dışındaki ilimlerden, araştırmalardan ve incelemelerden bağımsız bir ilme dönüştürme konusundaki ilk ciddi girişimdir. İbnü’l-Mu‘tez bu dönüşümü edebiyat tartışmalarının eksenini değiştirerek gerçekleştirmiştir. O, bir şair ve onun şiirlerinin sanatsal üstünlüğü, şiir kusurları, sanatsal üstünlüğü sahip beyitler veya serikât gibi eleştiri ölçütlerini merkeze almaz. Onun merkeze aldığı şey metin ve metnin içerdiği sanatsal üsluplardır. Böylece belâgat konularını arızî diğer tartışmalardan ayıklaymayı başaramıştır. (Sammûd 2010:342)

İbnü’l-Mu‘tezz’in kitabının iç terkinde takip ettiği yöntem gelince bu konuda çok hassas ve tutarlı davrandığı görülür. İbnü’l-Mu‘tez her bir konunun arasını bir başlık ve tanım ile ayırmıştır. Tanımların büyük bir kısmı kendisine aittir. Bazı tanımları isim zikrettiği başka kişilerden almıştır. Ancak onun tanımlar için çok çaba harcamadığı görülür. Birinci bölümün ilk konusu olan istiâreye çok geniş bir yer ayırmasına rağmen eksik bir tanım yapmıştır. Tecnîs için kendisi bir tanım yapmışken mutâbakat tanımını Halîl b.Ahmed’den almıştır. Bu bölümde tanım konusunda en çok üzerinde durduğu başlık “reddü’l-acz ale’s-sadr”dır. Bu sanatın türlerini zikrederek hepsini ayrı ayrı açıklamıştır. Mezheb-i kelâmî içinse bir tanımlama yapmamış, bu ismin Câhız tarafından belirlendiğini söylemekle yetinmiştir.

Kitabın ikinci bölümü olan “mehâsinu’l-kelâm” kısmında da tanımlar konusunda farklılıklar bulunmaktadır. İltifât, rucû‘, hüsnü’l-hurûc, lüzumu mâ

lâ yelzem, i'tirâz ve tevriye konularında tanım yapmış, özellikle tevriye konusunda tanım yanında çeşitli türlerini zikrederek açıklamalar yapmıştır. İbnü'l-Mu'tez bu kısımdaki bazı sanatları tanımlamamış, yalnızca isimlerini zikrederek örneklere geçmiştir. Tecâhülü'l-ârif, hüsnü't-tazmîn, ta'rîz ve kinâye, hüsnü'l-ibtidâ konularında bir tanım yapmamıştır. Hüsnü't-teşbih için de bir tanım yapmamış ama teşbihin pek çok türünü isimleri ile birlikte zikrederek çok sayıda örnek vermiştir. Bazı konularda da tanım yapmamakla birlikte sanatı onun tanımını olacak şekilde kısa bir terkiplen isimlendirmiştir. Zemme benzetilen medih, medhe benzetilen zemm, ciddilik kastedilen şaka ve sıfatlarda aşırıya gitmek gibi. Bu sanatların pek çoğunun tanımını İbnü'l-Mu'tezz'e hazır olarak ulaştırmıştır. Ancak bu tanımların bazılarının delâletleri kesinleşmemiş ve sınırları çizilmemiştir. Bu konuda İbnü'l-Mu'tezz'in zayıf kaldığı ve sanatların tam ve sınırlı tanımlarını yapamadığı görülmektedir. (Sammûd 2010:345)

Tek bir başlık altında örneklerin zikredilmesi konusunda ise İbnü'l-Mu'tez hem dinî hem de kronolojik bir yöntem takip etmiştir. Onun konulara dair örneklendirmesine -şayet bulabilmişse- ayet ve hadislerle başladığı görülür. Sonrasında -varsa- sahabe sözleri ve Arapların meselleri gelir. Şiirlerden örnek vermeye geçtiğinde eski şairlerden yeni şairlere doğru kronolojik bir yol izler. İbnü'l-Mu'tezz'in hem eski hem de yeni şairlere ait örnekler zikretmesi bu tartışmada orta bir yol izlediğini gösterir. Bununla birlikte muhdes şairlerden sayıca daha fazla alıntı yaptığı görülmektedir. İbnü'l-Mu'tez, verdiği örnekleri açıklamak ve değerlendirme yapmak konusunda ise ketum davranmaktadır. Nadiren örnek beyitler için görüşlerini zikretmektedir. Onun sanatlara dair örneklendirme yaparken dikkat ettiği bir husus da yanlış ve kusurlu bulduğu örnekleri de zikretmesidir. Bu kötü örnekleri genellikle sonda ve "kusurludur" anlamına gelecek kısa ifadelerle zikreder.

Kitabını telif ederken İbnü'l-Mu'tez, amacına uygun olarak çabasını özellikle bir noktaya teksif etmiştir: başlıklandırma ve sınıflandırma. Bu çabasının da belâgat tarihindeki önemi yadsınamaz. Öyle ki kendisinden sonra belâgat konusunda çalışma yapan hiç kimse onun kitabı ile başlayan bu yöntemin dışına çıkmamıştır. Sonraki dönemlerde başlıklar ve sınıflandırmalar hem içerik hem de sayı bakımında birçok değişiklik göstermiş olsa da belâgat ilminde istinası olmayan zorunlu bir yöntem dönüşmüştür.

Sonuç

İbnü'l-Mu'tez, bir Abbâsî halifesi olmasının ötesinde, usta bir şair, derinlikli bir edip ve belâgat ilminin kurucu teorisyenlerinden biri olarak İslam medeniyetinin ilmî hafızasında silinmez bir iz bırakmıştır. İbnü'l-Mu'tez, yaşadığı hicrî üçüncü yüzyılın getirdiği kültürel dönüşümleri, eski ve yeni şiir arasındaki çatışmaları ve yabancı düşünce sistemlerinin Arap dili üzerindeki etkilerini bizzat gözlemlemiş ve bu süreçte mutedil bir denge figürü olarak öne çıkmıştır.

Onun belâgat tarihindeki en büyük başarısı, hiç şüphesiz yaygın kanaate göre bu sahada müstakil olarak yazılmış ilk eser kabul edilen *Kitâbu'l-Bedî*'dir. İbnü'l-Mu'tez'den önce pek çok dilci ve kelâmcı belâgat konularına değinmiş olsa da o bu konuları kelâm, felsefe veya nahiv gibi diğer ilimlerin bir aracı olmaktan çıkarak salt edebî ve sanatsal bir disiplin haline getirmiştir. Bu yönüyle onun belâgat ilmindeki konumu, Sibeveyh'in nahivdeki kurucu rolüne benzetilmiştir.

Kitâbu'l-Bedî'nin ortaya koyduğu en temel iddia, "muhdes" (yeni) şairlerin kendi icatlarıymış gibi sundukları sanatsal ifade biçimlerinin aslında Kur'ân'da, hadislerde, eski Arap şiirinde ve bedevilerin sözlerinde zaten mevcut olduğudur. İbnü'l-Mu'tez, yaptığı titiz tasnif ve delillendirmelerle, belâgat sanatlarının köklerinin Arap dilinin özünde bulunduğunu ispatlayarak geleneği savunmuştur. Aynı zamanda, bu sanatların aşırı ve zorlama (tekellüf) bir şekilde kullanılmasını eleştirerek anlaşılabilirlik ve ölçülülük prensibini benimsemiştir.

Eserin yapısı, belâgatin metodik bir oluşum aşamasına geçişini temsil eder. İbnü'l-Mu'tez, edebî sanatları "bedî" ve "mehâsinu'l-kelâm" şeklinde iki ana kategoriye ayırarak bir sistem kurmuş; bu sınıflandırma öznel ve tercihe dayalı olsa da kendisinden sonraki bütün belâgat çalışmaları için bir model haline gelmiştir. Tanımlama ve delillendirme yöntemi belâgatin müstakil bir ilim alanına dönüşmesine zemin hazırlamıştır.

İbnü'l-Mu'tez, Arap şiir zevkini mantıksal kalıpların veya yabancı tesirlerin tahakkümünden kurtararak, sanatsal inceliği ve dilin saflığını merkeze alan bir yöntem geliştirmiştir. Onun açtığı kapı, sonraki yüzyıllarda pek çok edebiyatçıyı belâgat alanında müstakil eserler vermeye götürmüştür. Onunla başlayan tanım ve tasnif çalışmaları sanat türlerinin çeşitlilik kazanmasına vesile olmuştur. İbnü'l-Mu'tez, hem usta bir şair hem de titiz bir âlim olarak Arap belâgatinin tarihî gelişimini sorgulama aşamasından sistemli bir disiplin aşamasına taşıyan bir öncü olmuştur.

Kaynakça

Abbâs, İhsân. 1983. *Târîhu'n-nakdi'l-edebî 'inde'l- 'Arab, Nakdu's-şî'r*. Beyrut: Dâru's-Sekâfe.

el-Âmidî, Ebu'l-Kâsım el-Hasan b. Bîşr. 1994. *el-Muvâzene beyne Ebî Temmâm ve'l-Buhturî*. 4. bs. Dâru'l-Me'ârif, Mektebetü'l-Hancî.

Apak, Adem. 2010. “Şuûbiyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi* 39:244-46.

el-Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. 2008. *Kitâbü's-Sînâ'ateyn el-kitâbe ve's-şî'r*. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

el-Buhturî, Ebû Ubâde el-Velîd b. Ubeyd et-Tâî. 1963. *Dîvânü'l-Buhturî*. Dâru'l-Me'ârif.

Dayf, Şevkî. 1995. *el-Belâga, Tatavvur ve Târîh*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif.

Durmuş, İsmail. 2000. “İbnü'l-Mu'tez”. *TDV İslâm Ansiklopedisi* 21:143-47.

el-Fâhûrî, Hannâ. 1986. *el-Câmiu fî târîhi'l-edebî'l- 'Arabî, el-edebu'l-kadîm*. Beyrut: Dâru'l-Ceyl.

el-Hâc, Hüseyin. 1996. *en-Nakdü'l-edebî fî âsâr ve a'lâmihi*. Beyrut: Müessesetü'l-Câmi'yye li'd-Dirâsât.

Hafâcî, Muhammed Abdülmun'im. 1990. *el-Edebü'l- 'Arabî ve târihuhû fî'l- 'asreyn el-Umevî ve'l-Abbâsî*. C. 0. Beyrut: Dâru'l-Ceyl.

İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemseddîn. 1972. *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*. editör İ. Abbâs. Beyrut: Dâr Sâdır.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. 2014. *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*. editör S. b. N. Ömer. Dimeşk: Müessesetü'r-Risâle.

İbn Reşîk, Ebû Ali el-Hasan bin Reşîk el-Kayravânî. 2012. *Kitâbu'l-'Umde fî nakdi's-şî'r*. 3. bs. Beyrut: Dâr Sâdır.

İbn Tabâtabâ, Muhammed Ahmed el-Alevî. 2005. *İyâru's-şî'r*. 2. bs. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye.

İbnü'l-Mu'tez, Ebu'l-Abbâs Abdullah b. Muhammed. 2012. *Kitâbu'l-Bedî'*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfe.

el-İsfehânî, Ebü'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed el-Kureşî. 2008. *Kitâbü'l-Eğânî*. Beyrut: Dâr Sâdır.

İsmâil, İzzeddin. 2009. *Fi'l-Edebi'l-Abbâsî*. Beyrut: Dâr Nahdati'l-Arabiyye.

Kâdî el-Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Abdilazîz. 1966. *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve husûmihi*. Matba'atu Îsâ el-Bâbî el-Halebî.

Mübârek, Mâzin. 1968. *el-Mücez fî târihi'l-belâğa*. Dîmeşk: Dâru'l-Fikr.

el-Müberred, Muhammed b. Yezîd Ebü'l-Abbâs. 1997. *el-Kâmil fî'l-luğa ve'l-edeb*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî.

Receb, Rafikâ. 2019. “et-Tefkîru'n-nakdî ve'l-belâğî fî kitâbi'l-Bedî”. *Evrâku's-Sekâfiyye* 1(4).

Sammûd, Hammâdî. 2010. *et-Tefkîru'l-belâğî 'inde'l-'Arab*. Libya: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîdî'l-Müttehîde.

Sa'leb, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ (Seyyâr) eş-Şeybânî. 1995. *Kavâidü'ş-şî'r*. Kahire: Mektebetu'l-Hancî.

Taşdelen, Hasan. 2015. “Belâgat İlmi ve Tarihi”. Ss. 215-307 içinde *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri*, editör İ. Güler. İstanbul: İSAM Yayınları.

Bölüm 14

CEM İBADETİNDE ON İKİ HİZMET'İN KUR'ÂN-I KERÎM VE SÜNNET DAYANAKLARI

Abdulmutalip ARPA

Mahbup Zeynep EZBER

GİRİŞ

Alevîliğin temel ibadeti olarak ifade edilen cem, şekilsel anlamda on iki hizmetin gerçekleştirilmesinden meydana gelen dinî bir törendir. Cem töreni ortaya çıkışı itibarıyla dinî ve tarihî verilere dayandırılmaktadır. Bu veriler doğrultusunda dinî kaynağına göre cem ibadeti Alevî çevrelerin de ittifak ettiği üzere Hz. Peygamber'in mi'rac dönüşü uğradığı "Kırklar Meclisi" rivayetine dayandırılırken söz konusu ibadetin tarihî kaynağı olarak Türklerin İslamiyet ile tanışmadan önce gerçekleştirdikleri dinî toplantılara işaret edilmektedir.¹ Dinî ve tarihî kaynaklarının yanı sıra cem ibadetinin özünü oluşturan on iki hizmet, Alevîlerin mensup olduğu ocaklara veya yaşadıkları bölgelere göre değişiklikler gösterebilmektedir. Bu değişiklikler hizmetlerin isimlerinde olduğu gibi içeriğinde de meydana gelebilmektedir. Bu bağlamda çalışmada bazı başlıklarda iki hizmete yer verilerek on iki hizmetin genel itibarıyla ele alınması hedeflenmiştir. ²On iki hizmetin âyet ve hadis rivayetleri kaynakları ile ilgili Alevî yazılı kaynaklarında maalesef sınırlı bilgilere ulaşılabilmektedir. Çalışmada literatürde yer alan bilgilerin yanı sıra hizmetlerin içeriğinden yola çıkılarak on iki hizmetin Kur'ân ve Sünnet'ten muhtemel dayanakları da ele alınmıştır. Söz konusu çalışmanın hedefi cem ibadeti (on iki hizmet) gerçekleştirilirken süreç içerisinde okunan âyetlerden ziyade on iki hizmetin Kur'ân ve Sünnet dayanaklarını ortaya koymaktır.

1. ALEVİLİKTE CEM İBADETİ VE ON İKİ HİZMETE GENEL BİR BAKIŞ

Her tasavvufî yapıda büyük bir önem taşıyan âdap-erkân Alevîlerin de üzerinde ehemmiyet ile durduğu konulardan biridir. Âlevîliğin temel uygulamaları bir diğer ifadeyle erkânı, 16. yüzyılda Buyruk³ ile son şeklini almış ve günümüze kadar pek bir değişikliğe uğramadan gelmiştir. Bu bağlamda Alevîlerin erkânını oluşturan temel kaynak Buyruk olup eserde yer alan kaideler, erkânın nizâmını ortaya koymaktadır.⁴ Alevîlerin temel ibadeti

¹ Rençber, Fevzi. Alevi Geleneginde "Cem Evinin" Tarihsel Kökeni, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2012, cilt: XII, sayı: 3, s. 77-78; Rençber, Fevzi. 40 Soruda Adıyaman'da Geleneksel Alevilik, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 2010, sayı: 56, Alevilik özel sayısı, s. 402.

² On iki hizmet hakkında geniş bilgi için bkz. Rençber, Fevzi. *Hakk Muhammed Ali Aşkî, Adıyaman Alevileri*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2016 s.151-155.

³ Buyruk; Alevîlerin inanç, kültür ve ritüellerini yansıtan, klasik Alevî kaynağıdır.

⁴ İlyas Üzüm, *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilik*, 9. bs (Ankara: İSAM, 2020), 178-179.

olarak telakki edilen cem ibadeti⁵ ile ilgili bilgiler de Buyruklarda yer almaktadır.⁶

Türkçeye “toplamak, bir araya getirmek” olarak tercüme edilen cem⁷, kullanıldığı ilim dallarına göre çeşitli anlamlara gelmektedir. İslam mezhepleri tarihi ilmüne göre cem, Alevî ve Bektaşî dede veya babaların önderlik ettiği bütün bir geceyi dolduran dinsel törenlerdir.⁸ Cem Alevîlerin temel ibadeti olarak kabul edilip perşembeyi cumaya bağlayan gece⁹ gerçekleştirilen bir ritüeldir.¹⁰ Cem ibadetinin muharrem ayı dışındaki aylarda yapılması esastır. Bu esas Alevîler tarafından “Kırk sekiz cuma haktır” şeklinde ifade edilmektedir.¹¹ Cem ibadeti “Hak-Muhammed-Ali Divanı” olarak adlandırıldığı gibi “halka namazı” şeklinde de isimlendirilmektedir. Bu isimlendirilmenin sebebi ise cemde halka oluşturulacak şekilde yüz yüze bakılarak oturulması ve toplu bir şekilde niyaz edilmesidir.¹²

Alevîliğin sırrı şeklinde telakki edilen cem ibadetinin kökeni, dinî ve tarihî olarak bazı olaylara dayandırılmaktadır. Bu bağlamda cem ibadetinin dinî kaynağı Buyruk’ta yer aldığı üzere Hz. Peygamber’in mi’rac dönüşü uğradığı “Kırklar Meclisi” rivayetidir. Tarihsel ve sosyolojik verilere göre ise cem ibadeti, Türklerin İslâm ile tanışmadan önceki dönemlerinde kendine mahsus disiplin kaideleri içinde gerçekleştirdikleri kıymızlı dini toplantılardan zuhur etmiştir. Nitekim Müslüman olan Türkler İslâm dininin emirleriyle bu toplantıyı mezcederek cem ibadetini yeniden şekillendirmişler ve bu ibadeti devam ettirmişlerdir.¹³

Tarihî ve dinî zemini üzerine kurulan cem ibadeti temelde dokuz çeşit olmakla birlikte her cem kendi içinde farklılıklar içermektedir. Bu cem çeşitleri; İkrar Cemi, Musâhiplik Erkânı, Görgü Erkânı, Abdal Mûsâ Kurbanı, Hizmet Görme (Baş Okutma) Erkânı, Koldan Kopan Erkânı, Dârdan İndirme

⁵Cenkşü Üçer, “Geleneksel Alevilikte İbadet Hayatı ve Alevîlerin Temel İslâmî İbadetlere Yaklaşımları”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/3 (2005), 166.

⁶Fuat Bozkurt, *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*, 4. bs (İstanbul: Kapı Yayınları, 2009), 195-201.

⁷Ali Yaman, *Alevilik ve Kızılbaşlık Tarihi*, 1. bs (İstanbul: Nokta Kitap, 2007), 211.

⁸Fevzi Rençber, *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Birlikte Cem ve Cem Evleri*, 1. bs (Mardin: Mardin Sesi Gazetecilik Matbaacılık Yayınları, 2018), 21.

⁹Cem ayınının gece gerçekleştirilmesi, İnsan sûresi 26. ve Âl-i İmrân sûresi 191. âyetleri gereğince. Ayrıntılı bilgi için bkz. Rençber, 21.

¹⁰Ali Yaman, *Alevilik Nedir?* (İstanbul: Mehmet Ali Hilmi Dede Baba Araştırma Eğitim ve Kültür Vakfı Yayınları, t.y.), 107.

¹¹Yaman, *Alevilik ve Kızılbaşlık Tarihi*, 211.

¹²Esat Korkmaz, *Kırklar Cemi* (İstanbul: Anahtar Kitap, 2008), 212.

¹³Üzüm, *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilik*, 180. Yaman, *Alevilik ve Kızılbaşlık Tarihi*, 211-212.

Erkânı, Muharrem Erkânı ve Düşkünlük Erkânı'dır. İkrar cemi Alevîlikten nasibini alma, Alevîlik yolunun mensubu olma cemidir. Musâhiplik erkânı iki evli çiftin tıpkı Ensâr ve Muhâcir gibi birbirleriyle yol kardeşliği kurma erkânıdır. Görgü erkânı Alevîlik yoluna giren insanların pîrin öncülüğünde toplumun karşısında hesaba çekilip amlandığı merasimdir. Abdal Mûsâ Kurbanı veya cemi genelinde kış aylarında düzenlenen insanları hastalık, elem, bela vb. olumsuzluklardan korumak amacıyla kurban kesilip yemek tertip edilen cemdir.¹⁴ Hizmet görme erkânı Alevîlik'te görgü erkânı ile aynı amaca hizmet eden Bektâşîlik'te ise kişinin ikrarına sahip çıktığını gösteren merasimdir. Koldan kopan erkânı bir ritüelden ziyade gençleri cemlere alıştırmak, âdap ve erkânı öğretmek ve hissettirmek amacı ile düzenlenen meclistir. Dârdan indirme erkânı vefat eden birine helallik vermek için tertip edilen törendir. Muharrem erkânı 10 Muharrem 61 tarihinde şehit düşen Hz. Hüseyin'i anmak için özel olarak düzenlenen erkânıdır. Son olarak düşkünlük erkânı ise canın (Alevîlik yolunda olan kimse) ikrarına sadık kalmayıp büyük suç işlemesi üzerinde pîrin onu yoldan düşürmesinden sonra bu kişinin pişmanlık duyup cezasını çekerek pîrin izni ile tekrar yola kabulü için düzenlenen cemdir.¹⁵

Farklı sebepler vesilesiyle düzenlenen bu törenlerde ifa edilen cem ibadeti şekilsel anlamda on iki hizmetin yerine getirilmesiyle gerçekleştirilmektedir. Buyruklarda on iki hizmetin yerine getirilmediği törenlerin cem özelliği taşımadığı öyle ki burada yenilen ve içilenlerin helal olmayacağına dikkat çekilmektedir.¹⁶ Söz konusu on iki hizmetin ayrı ayrı sahipleri olup her bir görevli, cemdeki işleyiş sırasına göre vazifesini yerine getirmekle sorumludur.¹⁷ Aynı hizmeti yapan birden fazla kişi varsa o hizmet gönüllü olan cana verilir.¹⁸ Alevîler cem ibadetine katılan kişilere “can” şeklinde hitap ederler. Bu hitap insanların günlük yaşamlarında sahip oldukları statü, makam, mevki, zenginlik, yoksulluk ve cinsiyetleri ortadan kaldırarak cem ibadetine katılan herkesi eşit kılan bir düşüncüyü barındırmaktadır.¹⁹ Cem töreninin özünü oluşturan on iki hizmetin neliği Buyruklara göre farklılık gösterdiği gibi²⁰ cemin yürütülmesinde takip edilen

¹⁴ Rençber, Fevzi. Anadolu Aleviliğinde Görgü Cemi: Adıyaman Örneği = “Görgü Cemi” in *Anatolian Alevism: Adıyaman Example*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2013, sayı: 34, s. 198-199.

¹⁵ Üzümlü, *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevîlik*, 191-207.

¹⁶ Üzümlü, *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevîlik*, 183.

¹⁷ Yaman, *Alevîlik ve Kızılbaşlık Tarihi*, 215-217.

¹⁸ Hüseyin İlhan, *Alevîlik İnanç ve Kültürü* (İstanbul: Can Yayınları, 2005), 260.

¹⁹ Alican Bulut, “Alevîlerin Gündelik Hayatlarını ve İnanç Dünyalarını Şekillendiren Ritüel: Cem”, *Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi*, 27 (2023), 204.

²⁰ Doğan Kaplan, *Buyruklara Göre Kızılbaşlık* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 164.

sıra, deyişler vb. ayrıntılar yöreler ve ocaklar arasında farklılaşabilmektedir.²¹ Nitekim Alevî gelenek içerisinde telif edilen eserler, ait olduğu grup veya ocağın hassasiyetlerini ve pratiklerini yansıtmaktadır.²²

Bu bağlamda on iki hizmet ve bu hizmetlerin görevleri şu şekildedir:

- 1- Dede (Mürşit, Pir): Cem ibadetini yöneten kişidir.
- 2- Rehber: Cemde görgüsü yapılan kişilere yardımcı olan kimsedir.
- 3- Gözcü: Cem ibadetinin düzenini sağlamaktan sorumlu olan kişidir.
- 4- Çerağcı (Delilci): Çerağı (mumu) yakıp meydanın aydınlanmasını sağlayan kişidir.
- 5- Zâkir (Âşık): Saz çalıp deyişler söyleyen kişidir.
- 6- Sakka ve İbriktar: Sakka cemevine gelen canlara su veya şerbet ikram etme görevinin sahibi iken ibriktar havlu, ibrik ve leğen gibi malzemelerle canların abdest almalarına yardımcı olmakla görevlidir. Söz konusu iki hizmet farklı olup çalışmada hizmetlerin sayısını artırmamak adına tek başlık altında ayrı ayrı incelenmiştir.
- 7- Kurbanacı (Sofracı): Kurban ve yemek işleri ile görevli olan kişidir.
- 8- Pervane (Semahçı): Cemevine gelenler ve gidenler ile ilgilenen kişidir.
- 9- Peyikçi (Davetçi): Cemin yapılacağını haber veren kişidir.
- 10- İznikçi (Meydancı): Cemevinin temizliği ile sorumlu olan kişidir.
- 11- Ferraş (Süpürgeci): Her hizmetin sonunda süpürge çalma görevini yerine getiren kişidir.
- 12- Kapıcı (Bekçi): Cem yapılan mekânın kapısında bekleyen görevlidir.²³

1.1. On İki Hizmetin Kur'ân ve Sünnet Dayanakları

Kur'ân-ı Kerîm'in kutsallığı ve İslam dininin yegâne kaynağı oluşu Alevî çevreler tarafından kabul edilen bir gerçekliktir. Nitekim Alevîler gerek inanç sisteminin teşekkülünde gerek bu inanca ait uygulamalarda Kur'ân-ı Kerîm'i temel referans olarak kabul etmişlerdir.²⁴ Bu sebeple Alevîlerin temel ibadeti olan cem töreninin ve bu törende ilgili görevliler tarafından yerine getirilen on iki hizmetin Kur'ân-ı Kerîm'e ve İslam'ın temel kaynaklarından biri olan

²¹ Yaman, *Alevilik ve Kızılbaşlık Tarihi*, 217.

²² Cenksu Üçer, "Alevi Klasikleri Çalışmalarında Ocak Sisteminin Önemi Üzerine", *Uluslararası Alevî-Bektâşî Klasikleri Sempozyumu*, 1. bs (Ankara: TDV Yayınları, 2016), 392.

²³ Yaman, *Alevilik Nedir?*, 107-108.

²⁴ Abdulmuttalip Arpa, "Alevilerin Kur'an Tasavvuru: Adıyaman Alevileri Örneği", *Geçmişten Günümüze Alevilik I. Uluslararası Sempozyumu* (Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2014), 537.

Sünnet'e dayandırılması ibadetin referansı noktasında önemli bir konudur. Bu noktada çalışmada cem ibadeti boyunca okunan âyetlerden ziyade on iki hizmete kaynaklık eden veya kaynaklık edebilecek âyet ve hadis rivayetlerine yer verilecektir. Başta cem ibadeti ardından on iki hizmetin kaynakları sırasıyla ele alınacaktır.

Cem ibadeti Alevî-Bektâşi geleneklerinde en önemli dinî töreni teşkil etmektedir. Bu tören ve törendeki uygulamalar Hz. Peygamber'in mi'rac dönüşü iştirak ettiği varsayılan "Kırklar Meclisi" rivayetine isnat edilmektedir.²⁵ Buyruk'ta yer alan Kırklar Meclisi hadisesi özü itibarıyla şu şekildedir: Hz. Muhammed (s.a.v.) mi'râca giderken ansızın karşısına bir aslan çıkmıştır. Gaipten duyduğu bir ses vesilesi ile Hz. Muhammed (s.a.v.) yüzüğünü aslanın ağzına atmış ve aslan sakinleşmiştir. Göğün en yüksek katına ulaşıp dostuyla doksan bin söz konuşan Hz. Muhammed'e (s.a.v.) cennetten bal, süt ve elmadan oluşan bir yemek ikram edilmiştir. Hz. Muhammed (s.a.v.) mi'rac dönüşü şehirde bir kubbe görmüş, kapısına varmış ve içeride sohbet edildiğini işitince meclise katılmak istemiştir. Bunun üzerine Hz. Muhammed'e (s.a.v.) kim olduğu sorulmuş, o "Peygamberim." cevabını verince "Bizim aramıza peygamber sığmaz" diyerek meclise alınmamıştır. Tanrı'nın ikazı üzerine Hz. Muhammed (s.a.v.) tekrar o kapıya giderek "Kimsin?" sorusuna "Yoktan var olmuş bir yoksulun oğluyum." şeklinde cevap verince mecliste bulunanlar onu meclise kabul etmiştir. Bu mecliste yirmi ikisi erkek, on yedisi kadın olmak üzere otuz dokuz sahabî vardır. Meclise katılan Hz. Muhammed (s.a.v.) Hz. Ali'nin yanına oturmuş ancak Hz. Ali'yi tanımamıştır. O, topluluğa "Kimsiniz?" sorusunu yöneltince "Biz kırklarız, kırkımız biriz." cevabını almıştır. Hz. Muhammed (s.a.v.) birinin eksik olduğunu söyleyip kırk kişi olduklarına dair bir nişan isteyince Hz. Ali koluna bıçak vurmuş ve orada bulunan herkesin kolundan kan akmaya başlamıştır. O esnada pencereden bir damla kan girerek ortaya damlamıştır ki o kan kırkıncı kişi olan Selmân-ı Fârisî'nin kanıdır. Hz. Ali'nin kolu bağlandığında herkesin kolundaki kan da durmuştur. Selmân-ı Fârisî elinde bir üzümle gelmiş ve Hz. Muhammed'den (s.a.v.) bu üzümü kırklara paylaşırması istenmiştir. Hz. Muhammed de (s.a.v.) Cebrail'in getirdiği nur tabak içinde üzümü ezerek şerbet etmiş, kırklar da bu şerbetten içerek mest olmuş ve üryan bir biçimde semaha girmişlerdir. Kırklar ile semah eden Hz. Muhammed'in (s.a.v.) imamesi başından düşmüş, kırklar bu imameyi kırk parça edip bellerine bağlamıştır. Hz. Muhammed (s.a.v.) kırklara pir ve rehberlerini sorduğunda onlar "Pirimiz Hz. Ali rehberimiz Cebrail'dir." cevabını vermiştir. O esnada Hz. Muhammed (s.a.v.) Hz. Ali'nin orada olduğunu anlamış, aslana attığı yüzüğünü de Hz. Ali'nin parmağında görmüştür. Kırklar Hz. Muhammed'e (s.a.v.) mi'racta Allah ile ne konuştuğunu sormuş, Hz. Muhammed de (s.a.v.) hakikati konuştuğunu, bu

²⁵Seyit Derviş Tur, *Erkânname*, 3. bs. (İstanbul: Can Yayınları, 2012), 616.

hakikatin Hz. Ali hakkında olduğunu ve Hz. Ali'ye biat edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Bunun ardından herkes Hz. Ali'ye biat etmiş, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) tavsiyesiyle iki kişi musâhib olmuştur. Hz. Muhammed de (s.a.v.) Hz. Ali ile musâhib olmuş, Hz. Ali'yi bağrına basmış ve ikisi bir gömleğe girerek iki baş bir gövde şeklinde zuhur etmişlerdir. Bunun üzerine Hz. Muhammed (s.a.v.) Hz. Ali'ye "Etin etimdir, kanın kanımdır, ruhun ruhumdur, cismin cismimdir" diyerek iltifat etmiştir.²⁶

Bazı eserlerde söz konusu rivayette Hz. Muhammed'in (s.a.v.) mi'rac dönüşü uğradığı mekâna Hz. Fâtıma'nın evi olarak yer verilmektedir.²⁷ Rivayetin iki şekli de hadis kaynaklarında tespit edilememiştir. Nitekim Hz. Fâtıma'nın evi rivayetinde tarihi açıdan da bir tenakuz söz konusudur. Zira mi'rac hadisesi hicretten önce gerçekleşmiştir.²⁸

Cem töreninin Sünnet kaynağının ardından ibadetin Kur'ân kaynağı olarak gösterilen²⁹ aynı zamanda Buyruklarda en çok zikredilen âyet, sûfiler tarafından biat âyeti şeklinde isimlendirilen Fetih sûresinin 10. âyetidir.³⁰ Âyette "*Sana yeminle bağlılık sözü verenler gerçekte bu sözü Allah'a vermiş oluyorlar, Allah'ın eli onların elleri üzerindedir. Bu sebeple kim Allah'a verdiği ahdi bozarsa ancak kendi aleyhine bozmuş olur, Allah'a verdiği sözün gereğini yerine getirene ise Allah yakında büyük ödül verecektir.*"³¹ buyrulmaktadır. Hicretin altıncı senesinde Hz. Peygamber'in sahâbesi ile birlikte umre yapmak için Mekke'ye giderken Hudeybiye'de konaklaması ve burada Kureyş adına Süheyl b. Amr ile barış antlaşması yapmasından ileri gelen hadise üzerine nâzil olan âyet³², Alevîler tarafından 622 yılında gerçekleştirilen II. Akabe Biatı üzerine nâzil olduğu şeklinde ele alınmaktadır.³³ II. Akabe Biatı, 70 erkek 2 kadından oluşan 72 Medinelinin Akabe'de toplanıp Hz. Peygamber'i Medine'ye davet etmeleri ve Hz. Peygamber'i canlarını, mallarını ve ailelerini korudukları gibi koruyacaklarına, kendisine itaat edeceklerine ve her türlü yardımı

²⁶ Fuat Bozkurt, *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*, 4. bs (İstanbul: Kapı Yayınları, 2009), 13-18.

²⁷ Tur, *Erkânname*, 610.

²⁸ Ebû'l-Hasen İzzüddîn İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, thk. Ebî'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî, 1. bs, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987), 1/578.

²⁹ Tur, *Erkânname*, 667.

³⁰ Kaplan, *Buyruklara Göre Kızılbaşlık*, 64.

³¹ el-Fetih 48/10.

³² Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, 1. bs (Kahire: Dârü'l-Hicr, 2001), 21/254-255. Ayrıca bkz. Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, 1. bs (Beyrut: Müessesetü'l-Risâle, 2006), 19/305-306. Muhammed Hamîdullah, "Hudeybiye Antlaşması", *DîA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/297.

³³ Tur, *Erkânname*, 669.

yapacaklarına dair ant içmeleri üzerine gerçekleşmiştir. Biatın ardından Hz. Peygamber Medinelilere on iki nakib seçmelerini emretmiş ve Ensâr'ın her bir kolu için birer nakib seçilmiştir. Hz. Peygamber bu nakibleri, Hz. Mûsâ'nın on iki yardımcısına ve Hz. İsa'nın on iki havarisine benzetmiştir.³⁴ Bu biatta seçilen ve Ensâr ile Hz. Peygamber arasındaki iletişimi sağlayan on iki nakib, cem törenlerinde cem ibadetinin gerçekleşmesine yardımcı olan on iki hizmetliyle ilişkilendirilmiştir.³⁵

Cem ibadetinin âyet kaynağı olarak zikredilen Fetih sûresinin 10. âyetinin yanı sıra Mâide sûresinin 12. âyetinin de ibadetin kaynağı olması muhtemeldir. Nitekim âyette “*Andolsun ki Allah İsrailoğulları'ndan söz almıştı. Onlardan on iki de nakîb (temsilci) göndermiştik.*”³⁶ şeklinde on iki nakibden söz edilmektedir. Allah İsrailoğullarından, kendisine ve Peygamberleri Hz. Mûsâ'ya itaat etmeleri üzerine kesin bir söz almıştı. Hz. Mûsâ da İsrailoğullarından her topluluğun sözlerini yerine getireceklerine dair kefil olmaları için on iki nakîb seçmişti. Bu bakımdan nakîbler Hz. Mûsâ'nın yardımcıları konumundadır. Nitekim her nakîb kendi topluluğunun durumunu Hz. Mûsâ'ya bildirmekle görevlidir.³⁷ Bu bağlamda Hz. Mûsâ'nın kendisine yardımcı olması için on iki nakîb seçmesi, cem ibadetinin yerine getirilmesi için on iki hizmetin yürütülmesi ile ilişkilendirilmesi muhtemeldir.

Netice olarak cem ibadeti Alevîler tarafından hem âyete hem hadis rivayetine dayandırılmaktadır. Bu bağlamda cem ibadetinin Kur'ân dayanağı Fetih sûresinin 10. âyeti iken Sünnet dayanağı Kırklar meclisi rivayetidir. Cem ibadeti ve dayandığı delillerin açıklanmasının ardından bu ibadeti teşkil eden on iki hizmetin Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet dayanaklarına yer verilecektir:

1. Dede (Mürşit, Pir): Mürşitlik makamı Alevîler tarafından Hz. Muhammed'e (s.a.v.) atfedilirken pirlık makamının sahibi Hz. Hüseyin'dir.³⁸ Dede, cem yapılacak meydana erkâna uygun biçimde giriş yapar. Bu erkân dedenin cemaatten cemi yönetmek için destur alması ve Hacı Bektâş-ı Velî'yi temsil eden Horasan postunu selamlamasıdır. Dede bu erkânın ardından ocağın ve çerağların yanında serili olan posta oturarak cem törenini yönetmeye başlar.³⁹ Söz konusu hizmet Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan Nisâ

³⁴ İbn Hişâm, *es-Siretün-nebeviyye*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmurî, 3. bs (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1990), 2/86-90. Ayrıca bkz. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 1/612-616.

³⁵ Tur, *Erkânname*, 669. Yaman, *Alevilik ve Kızılbaşlık Tarihi*, 211.

³⁶ *Kur'ân Yolu Meâlî*, Komisyon (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020) el-Mâide 5/12: وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَءِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا

³⁷ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 8/235-240.

³⁸ Tur, 554-555.

³⁹ Ali Keleş, *Ortak Kimlik ve Müzik / 1980 Sonrası Alevi-Bektaşî Uyanışı* (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 57.

sûresinin 135. âyeti ve Mâide sûresinin 8. âyetine dayandırılmaktadır.⁴⁰ İlgili âyetlerde şöyle buyrulmaktadır: “*Ey iman edenler! Kendinizin veya anne babanızın ve akrabanızın aleyhine bile olsa adaleti ayakta tutun, Allah için şahitlik eden kimseler olun. (İnsanlar) zengin olsunlar, yoksul olsunlar Allah onlara sizden daha yakındır. Öyleyse siz hislerinize uyup adaletten ayrılmayın. Eğer adaletten sapar veya üzerinize düşeni yapmaktan geri durursanız bilin ki Allah yaptığınız her şeyden haberdardır.*”⁴¹ “*Ey iman edenler! Allah için hakkı ayakta tutun, adaletle şahitlik eden kimseler olun. Herhangi bir topluluğa duyduğunuz kin, sizi adaletsiz davranmaya itmesin. Adaletli olun; bu, takvâya daha uygundur. Allah’tan korkun. Şüphesiz Allah yaptıklarınızdan haberdardır.*”⁴²

Nisa sûresinin 135. âyetinde müfessirler muhatabın kim olduğu hususunda ihtilaf etmiştir. Kimi müfessire göre âyet hâkim veya hakemlere hitap ediyorken Abdullah b. Abbas, Mücâhid b. Cebr, Katâde b. Diâme ve İbn Zeyd’e göre âyetin muhatabı şahitlerdir. Müfessir Muhammed b. Cerîr et-Taberî de muhatabın şahitler olduğunu ifade etmektedir. Netice itibarıyla âyette “Verdiğiniz hükümlerde adaleti ayakta tutun” buyrulmaktadır.⁴³ Mâide sûresinin 8. âyeti ise iman edenlerin, dostları ve düşmanları hakkında adaletle şahitlik etmeleri, verdikleri hükümlerde haksızlık etmemeleri ve Allah’ın koyduğu sınırları aşmamaları gerektiği şeklinde tefsir edilmektedir.⁴⁴ Söz konusu iki âyetin dedelik hizmeti ile ilişkilendirilmesi; dedenin cem törenini adaletle yürütmesi ve törene katılanlar arasında haksızlık yapmaması ile ilgili olması muhtemeldir.

Nisa sûresinin 135. ve Mâide sûresinin 8. âyetlerinin yanı sıra dedelik hizmetinin Nisa sûresinin 59. âyetine dayanması da ihtimal dahilindedir. Nitekim âyette “*Ey iman edenler! Allah’a, peygambere, sizden olan ulû’l-emr’e itaat edin.*” buyrulmaktadır. Âyette yer verilen ulû’l-emr’in kim olduğu hususu ihtilaflı olup Ebû Hüreyre, Abdullah b. Abbas’ın bir görüşü, İbn Zeyd ve Süddî’ye göre ulû’l-emr, İslam toplumunun yöneticileridir. Mücâhid, Hasan-ı Basrî ve Abdullah b. Abbas’ın diğer görüşüne göre ise ilim ehli ve fakihlerdir.⁴⁵ Söz konusu iki görüş dedelik hizmeti ile mezcedildiği vakit şu yorum yapılabilir: Dede hem cem törenini yönettiği için idareci pozisyonunda hem de ilmî bilgisi ile törene katılanlar arasında üstün bir konumdadır. Bu sebeplerden ötürü ceme katılanlar dedenin verdiği görevleri yerine getirir ve

⁴⁰ Tur, *Erkânname*, 554.

⁴¹ en-Nisâ 4/135.

⁴² el-Mâide 5/8.

⁴³ et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân fî tefsîri’l-Kur’ân*, 7/589-590.

⁴⁴ et-Taberî, 8/222-223.

⁴⁵ et-Taberî, 7/176-183.

ona itaat ederler. Bu manalar doğrultusunda dedelik hizmetine Nisa sûresinin 59. Âyetinin kaynaklık etmesi muhtemeldir.

Alevîlik'te bir pire veya mürşite bağlanmak bazı Sünnetlere de isnat edilmektedir. Örneğin, Hudeybiye Antlaşması'nda Hz. Peygamber'e biat edilmesi Alevîler tarafından şu şekilde yorumlanmaktadır: "Hz. Peygamber'in elini tutarak gerçekleştirilen bu bağlılık gösterisi Alevîlik'te bir mürşide bağlanmanın gerekliliğini ifade eder. Bu mürşit, o kişiye (talibe) doğru yolu gösterip gerçekleri sunacak, talip de Hakk'a ulaşacaktır. Böyle olunca Alevîlik'te talip (halk) ve mürşit (talibe yön veren) kesimleri meydana gelmiştir. Alevî dedeye biat eden kişi Hz. Muhammed'e (s.a.v.) biat etmiş kabul edilir. Hz. Muhammed'e (s.a.v.) biat etmek ise Tanrı'ya biat etmektir."⁴⁶

Hudeybiye Antlaşması neticesinde bir mürşide bağlanmayı gerekli gören Alevîler, bu konuyu hadis olarak "Pir men, Hudaı ben (Kimin şıhı yoktur, ol kişinin dini dahi olmaz)." rivayetine dayandırmaktadır.⁴⁷ Bu rivayet temel hadis kaynaklarında tespit edilememiş olmakla birlikte mutasavvıf Bâyezîd-i Bistâmî'ye atfedilen bir söz olarak tasavvuf literatüründe yer almaktadır.⁴⁸ Alevîler tarafından pire bağlanmanın isnat edildiği diğer bir hadis ise "el-Mürşid-i fî tâlibihi ke'n-Nebî fî ümmetihi (Ümmetine peygamber ne ise talibe mürşit de odur)." rivayetidir. Bu rivayete de temel hadis kaynaklarında rastlanamamıştır. Ancak içerdiği "mürşit-talip" gibi terimler bu rivayetin bir tasavvufî özdeyiş olduğu ihtimalini güçlendirmektedir.⁴⁹ Söz konusu iki rivayetin vurguladığı nokta ise bir talibin doğru yolu bulabilmesi ve bu yol üzere olabilmesi için bir mürşide ihtiyacı olmasıdır ki bu görev de on iki hizmet arasında dedenin sorumluluğundadır.

2. Rehber: Hz. Ali'nin makamı olan rehber⁵⁰ cemde görgüsü yapılacak kişiye yardım etmekle görevli olan kimsedir. Örneğin rehber ikrar ceminde, ikrar verecek (nasip alacak) kişiyi kısa bir ön eğitimden geçirir, bu kişiye cem ibadeti hakkında bilgi verir ve ikrar verecek kişinin abdest almasına⁵¹ yardımcı olur. Görgü erkânında ise rehber tâlipleri dâra davet eder ve onlara çeşitli nasihatlerde veya uyarılarda bulunur.⁵² Rehberin dede ve tâlipler

⁴⁶ Rıza Zelyut, *Öz Kaynaklarına Göre Alevîlik*, 8. bs (İstanbul: Yön Yayınları, 1992), 66.

⁴⁷ Adil Ali Atalay, *Vîrânî Divanı ve Risalesi (Buyruğu)*, 1. bs (İstanbul: Can Yayınları, 1998), 275.

⁴⁸ Ebû Nasr Abdullah b. Ali el-Tûsî Serrac, *İslâm Tasavvufu: Tasavvufî İlgili Sorular-Cevaplar el-Lûma'*, çev. Hasan Kamil Yılmaz, 1. bs (İstanbul: Altınoluk, 1996), 480.

⁴⁹ Şaban Çiftçi, *Günümüz Alevî-Bektâşî Kültüründe Hadis* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 45.

⁵⁰ Tur, *Erkânname*, 555.

⁵¹ Rehberin talibi abdest aldırırken ettiği telkinler için bkz. Bedri Noyan, *Bektaşîlik Alevîlik nedir?*, 2. bs (Ankara: Doğu Matbaacılık, 1987), 236-238.

⁵² Üzümlü, *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevîlik*, 191-200.

arasındaki iletişimi sağlama ve tâliplere yardımcı olma cihetleri bakımından Akabe Biatları'ndaki nakibler ile aralarında bir benzerlik kurulması muhtemeldir. Nitekim yukarıda bahsedildiği üzere Akabe Biatı'nda seçilen nakibler, Hz. Peygamber ve Ensâr arasındaki iletişimi sağlamak ve Hz. Peygamber'e Medine'de yardımcı olmak üzere seçilmişlerdir. Bu sebeple rehber hizmetinin Kur'ân dayanağının (Alevîler tarafından Akabe Biatı ile ilişkilendirilmesi üzerine) Fetih sûresinin 10. âyetinin olabileceğini söylemek mümkündür. Bunun yanı sıra Alevî çevreler rehber hizmetini A'raf sûresinin 23. âyetine dayandırmaktadır.⁵³ Nitekim âyette “*Dediler ki: ‘Ey rabbimiz! Biz kendimize zulmettik. Eğer bizi bağışlamaz, bize acımazsan mutlaka ziyan edenlerden oluruz!’*” buyrulmaktadır. Hz. Âdem ve eşi Allah'ın yasakladığı davranışta bulunduktan sonra pişman olmuş, işledikleri günahı itiraf edip Allah'tan bağışlanma dilemiştir.⁵⁴ Rehber de cemevine gelen canlara ilk günah ve günahın pişmanlığından bahseden bu âyeti okuyarak insanları günah işlemekten uzak durmaları noktasında uyarmaktadır. Bu sebeple Alevî çevreler rehber hizmetinin kaynağı olarak söz konusu âyet zikretmektedir.

Rehber hizmetinin Sünnet dayanağı olarak ise Hz. Peygamber'in Mus'ab b. Umeyr'i, Medinelilere İslam'ı öğretmek için vazifelendirmesi ve onu Medine'ye göndermesi örneği ele alınabilir.⁵⁵ Nitekim Mus'ab b. Umeyr bu vazifesiyle Hz. Peygamber ve Medineliler arasındaki iletişimi kurmuş, iki tarafa da yardımcı olmuştur. Rehber de cem törenindeki vazifesi gereği dedenin en önemli yardımcısı olmakla beraber dede ve tâlipler arasındaki iletişimi sağlayan, tâlipleri ön eğitimden geçiren ve cem töreninde onlara yardımcı olan kişidir.

3. Gözcü: Gözcü cemin düzenini sağlamak, sakin bir şekilde ilerlemesine yardımcı olmak ve cemde Alevî erkânına aykırı hareket edilmesini engellemek ile görevlidir. Aynı zamanda taliplerin isteklerini dedeye, dedenin buyruklarını da taliplere iletme görevi de mevcuttur.⁵⁶ Alevî inancına göre bu hizmetin bâtinî yorumu, pir makamında inanılan ve uygulanan Ehl-i beyt yolu ile bu yolun getirdiği inanç ve ibadete iman edenler arasında kurulan bağın bir düzen içinde devam etmesini sağlamaktır. Gözcünün elinde bulunan asa, Hz. Mûsâ'nın Firavun'un sihirbazlarına karşı kullandığı ve Allah'ın gücünün her

⁵³ Çalışmada on iki hizmete kaynaklık eden âyetlerin araştırılması ve tespit edilmesinde yazılı kaynakların yanı sıra Şanlıurfa Kısas Cem Kültürünü Yaşatma ve Alevi Bektaşî Derneği Yönetim Kurulu Başkanı Ali Adnan Güleç ve derneğin “Baba” vazifesini yürüten Feyzullah Elveren ile iletişime geçilmiş ve onlardan alınan bilgilere de yer verilmiştir. Bu bağlamda Ali Adnan Güleç cem ibadetinde rehber olan görevlinin bu âyeti okuduğunu ifade etmektedir.

⁵⁴ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 10/115-116.

⁵⁵ İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 2/82.

⁵⁶ Ali Aktaş, “Alevilerde Cem Ayini”, *Anadolu'da Aleviliğin Dünü ve Bugünü*, ed. Halil İbrahim Bulut, 1. bs (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2010), 563.

güçten üstün olduğunu kanıtlayan kutsal asanın nişanesi olarak kabul edilmektedir. Bu sebeple gözcü secde anında diğer hizmet sahipleri gibi yere niyaz etmek yerine elindeki asaya niyaz etmektedir.⁵⁷ Bu hizmetin piri İmam Mûsâ el-Kâzım'dır.⁵⁸

Alevî literatüründe kaynağına rastlanılmayan gözcülük hizmetinin Kur'ân dayanağının Neml sûresinin 10. âyeti⁵⁹ ve Şuarâ sûresinin 32.⁶⁰ ve 63. âyetleri⁶¹ olabileceği ifade edilebilir. Nitekim gözcü ibadet boyunca elinde âsa ile görevini yerine getirmektedir. Söz konusu âyetlerde de Hz. Mûsâ'nın asası ile gerçekleştirdiği mucizelerden bahsedilmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Mûsâ'nın İsrailoğullarına karşı verdiği mücadele çeşitli sûrelerde anlatılmaktadır.⁶² Bu âyetlerde dikkatlerden kaçmayan hususlardan biri de Hz. Mûsâ'nın süreci yönetirken kullandığı asâdır. Gözcü de cemevinde ibadetin başlangıcından sonuna kadar süreci yönetmek ve gözlemlemek, yanlışları düzeltmekle görevli olması ve bu görevi gerçekleştirirken asâ kullanması sebebiyle hizmetin bu âyetlerden esinlenmesi ve gözcü hizmetiyle söz konusu âyetler arasında sembolik bir benzerlik kurulması muhtemeldir.

4. Çerağcı (Delilci): Çerağın uyandırılması (yakılması) ve meydanın aydınlatılmasıyla görevli olan çerağcı, delil (mum) malzemelerini hazırlayan, delili yakmayı ve delil dualarını bilen kişidir. Cem boyunca yanan çerağ, zeytinyağı ve kumaş parçalarından yapılan bir aydınlatma aracıdır.⁶³ Özellikle elektriğin bulunmadığı dönemlerde bu görevin daha fazla ehemmiyet taşıdığı bilinmektedir. Bu hizmetin piri İmam Zeynelâbidîn'dir.⁶⁴ Cemlerde delil yakma geleneği Nûr sûresinin 35. ve 36. âyetleri gereğince yapılmaktadır.⁶⁵ Nitekim ilgili âyetlerde şöyle buyrulmaktadır: *“Allah göklerin ve yerin nûrudur. Onun nûrunun misali, içinde kandil bulunan bir kandilliktir. Kandil bir cam içindedir, cam inciye andıran bir yıldızdır; (bu kandil) doğuya da batıya da ait olmayan, yağı neredeyse ateş dokunmasa bile ışık veren mübarek bir zeytin ağacından yakılır. Nûr üstüne nûr. Allah nûruna dilediğini*

⁵⁷ Tur, *Erkânname*, 558.

⁵⁸ Aktaş, “Alevilerde Cem Ayini”, 563.

⁵⁹“(Ey Mûsâ) Asânı yere at! Mûsâ atıp da onu yılan gibi kıvıldanır görünce arkasına bakmadan dönüp kaçtı. (Allah buyurdu ki:) ‘Ey Mûsâ! Korkma, benim huzurumda peygamberler korkmaz.’”

⁶⁰ Bunun üzerine Mûsâ asâsını atıverdi; bir de ne görsünler, asâ düpedüz bir yılan oluvermiş!

⁶¹ Bunun üzerine Mûsâ'ya, “Asân ile denize vur!” diye vahyettik. Deniz derhal yarıldı, her parça koca bir dağ gibi oldu.

⁶² el-A'râf 7/115-117. Tâhâ 20/20. eş-Şuarâ 26/32-63. en-Neml 27/10.

⁶³ Mahmut Riyat Bakır, *Tasavvufî Bir Kavram Olarak Cem' ve Bektaşîlik'teki Yorumu*, 1. bs (Ankara: Alternatif Yayınları, 2003), 129.

⁶⁴ Aktaş, 564.

⁶⁵ Tur, *Erkânname*, 557.

*kavuşturur. Allah insanlar için misaller veriyor, Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir. Allah'ın yapılmasına ve içinde isminin anılmasına izin verdiği evlerde, akşam sabah Allah'ı tenzih ederek anarlar.”*⁶⁶ Âyetin tefsirine göre Allah göklerin ve yerin nuru, ışığıdır. Bu ışık gerek maddi gerek manevi her türlü karanlığın zıddıdır. Kalbinde iman bulunan mü'min içinde lamba bulunan arkası kapalı bir pencere gibidir. Böylece mü'minin kalbindeki nur, çevresini aydınlatan bir kandile benzemektedir. Mü'minler bu nur/kandil ile evlerinde veya mescitlerinde sabah akşam rablerini zikretmektedirler.⁶⁷ Alevîler bu âyet doğrultusunda delil uyarmayı (mum yakmayı) Kur'ân'ın bir emri olarak kabul etmektedirler. Canlar cemevinde yanan Hakk'ın nuru ve bu ilahi ışığın kendi gönüllerinde de yanması için ibadet ederler. Bu ibadet huşu içinde, dünya gâilesinden uzak, trans haline geçerek Hakk ile hak olmak üzere gerçekleşmelidir. Bu sayede cemde yakılan Hz. Muhammed'in (s.a.v.) nuru olan iman ışığı bir canın kalbinde de yanar, o can da Ehl-i beytin bendesi ve yolun erenlerinden olur.⁶⁸

5. Zâkir: Cem töreninde saz çalarak beyit ve mersiye söyleyen kişi olup dedenin yardımcılarında biridir.⁶⁹ Nitekim dede hizmetlilere dua vereceği vakit zâkir saz eşliğinde on iki hizmet beytini okuyarak bu hizmetlileri meydana davet eder.⁷⁰ Zâkirin cem töreninde okuduğu beyitlerin bir kısmının konusu Allah'ı anmak olup bu beyitlerde kelime-i tevhid yer verilmektedir.⁷¹ Ceme katılan canlar zâkirin okuduğu beyitler eşliğinde Allah'ı zikretmektedir. Örneğin zâkirin cemde okuduğu beyitlerden bir tanesi şu şekildedir:

Medet Allah'ım medet

Gel dertlere derman eyle

Yetiş ya Muhammed ya Ali

Gel derdime derman eyle

La ilahe illallah⁷²

Bu bağlamda zâkirlik hizmetinin “*Artık siz beni anın ki ben de sizi anayım.*”⁷³, “*Kendi kendine, yalvararak ve ürpererek, alçak sesle sabah akşam*

⁶⁶ en-Nûr 24/35-36.

⁶⁷ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 17/295-318.

⁶⁸ Tur, *Erkânname*, 557.

⁶⁹ Tur, 555.

⁷⁰ On iki hizmet beyti için bkz. Tur, 573.

⁷¹ Örnek için bkz. Tur, *Erkânname*, 607-609.

⁷² Tur, *Erkânname*, 608.

⁷³ el-Bakara 2/152.

rabbini zikret, gafillerden olma!”⁷⁴, “Bunlar, iman edenler ve Allah’ı zikrederek gönülleri huzura kavuşanlardır. Bilesiniz ki gönüller ancak Allah’ı zikrederek huzura kavuşur.”⁷⁵, “Ey iman edenler! Allah’ı çok çok anın.”⁷⁶ ve “De ki: “İster Allah diyerek ister Rahmân diyerek yakarın; hangisiyle yakarsanız olur, çünkü bütün güzel isimler O’na mahsustur.” Namazında niyazında sesini fazla yükseltme, fazla da kısıma, ikisinin arasında bir yol tut.”⁷⁷ âyetleri doğrultusunda tatbik edilmesi muhtemeldir.⁷⁸ Zira âyetlerde vurgulanan ortak mesaj kişinin kalbinin mutmain olabilmesi, huzur ve sekînet bulabilmesi için Allah’ı çokça zikretmesi ve O’na yakarması gerektiğidir.⁷⁹

6. Sakka ve İbriktar: Sakka ve ibriktar ayrı hizmetler olup sakka diğer bir adıyla dolucu cem törenlerinde canlara su dağıtan görevlidir. Sakka su dağıtırken “Ya Hüseyin” diyerek Kerbela’da Hz. Hüseyin’in susuz kalması ve şehit edilmesi meselesini cemaate hatırlatmaktadır. Ardından bu suyun bir miktarını cemaatin üzerine serpmektedir.⁸⁰ İbriktar ise lokmalar yenildikten sonra temizliği sağlamak adına ibrik, leğen, havlu getirme hizmetinin⁸¹ yanı sıra ceme katılanların abdest almasını sağlamakla görevlidir.

Sakka hizmetinin Kur’ân dayanağının Enbiyâ sûresinin 30. Âyeti olması muhtemeldir. Nitekim Enbiya sûresinin ilgili âyetinde “*Her canlıyı sudan yarattığımızı görmezler mi?*” buyrulmaktadır. Âyet her canlının özünün su olduğunu vurgularken sakka da ceme katılan canlara su ikram ederek canların (bâtınî anlamda) ruhsal kirlilikten arınarak özlerine dönmelerine veya özlerini hatırlamalarına yardımcı olmaktadır. Bu sebepten dolayı görevin söz konusu âyet ışığında gerçekleştirilmesi ihtimal dahilindedir.

İbriktar hizmetinin ise Mâide sûresinin 6. âyeti doğrultusunda tatbik edilmesi muhtemeldir. Nitekim âyette namaz kılmak için abdest almanın gerekliliğinden bahsedilmektedir.⁸² İbriktar da ibrik, leğen ve havlu hizmeti

⁷⁴ el-A’râf 7/205.

⁷⁵ er-Ra’d 13/28.

⁷⁶ el-Ahzâb 33/41.

⁷⁷ el-İsrâ 17/110.

⁷⁸ Nitekim Şanlıurfa Kısas Cem Kültürünü Yaşatma ve Alevi Bektaşî Derneği Babası Feyzullah Elveren’in aktardığı bilgi de bu yöndedir.

⁷⁹ Bkz. et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân fî tefsîri’l-Î-Kur’ân*, 2/695, 10/668, 13/518, 15/123-125,19/123.

⁸⁰ Bakır, *Tasavvufî Bir Kavram Olarak Cem’ ve Bektaşîlik’teki Yorumu*,129-135.

⁸¹ Yaman, *Alevilik Nedir?*, 108; Rençber, *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Birlikte Cem ve Cem Evleri*, 37.

⁸² *Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar (yıkayın). Eğer cünüp olursanız temizlenin.* (el-Mâide 5/6).

eşliğinde ceme katılan kişilerin abdest almalarını sağlamaktadır. Nitekim canlar, cemevinde ibadet etmek amacıyla Allah'ın huzuruna çıktığında abdestli olmalı hem zâhirî hem bâtinî temizliklerini yapmalıdır. Abdest almakla bu iki temizliği sağlamak mümkündür. Zira abdest fizikî kirleri bedenden giderdiği gibi manevî olarak zihni ve gönlü de günahlardan arındırmaktadır.⁸³ Böylece canların abdest almasını sağlayan ibrikhtarın, görevini Mâide sûresinin ilgili âyeti doğrultusunda gerçekleştirdiğini söylemek mümkündür.

7. Kurbancı (Sofracı): Kurbancı kurban kesim işleriyle meşgul olup yemek ve sofradan sorumlu olan hizmetlidir.⁸⁴ Sofracı cemevine gelen lokmaları karıştırıp zengin, fakir, küçük, büyük, kadın, erkek ayrımı yapmadan canlara eşit bir şekilde dağıtmaya özen göstermelidir.⁸⁵ Cem erenlerinden olup ceme katılamayan cana lokma götürmek de sofracının vazifelerinden biridir.⁸⁶

Musâhiplik erkânı, Abdal Mûsâ kurbanı, Muharrem erkânı gibi bazı cem çeşitlerinde kurban kesilmektedir.⁸⁷ Dede veya kurban kesmeyi bilen bir talip tarafından tekbirler⁸⁸ eşliğinde kesilen kurbanlar cemevi veya taliplerin evinde pişer ve canlara dağıtılır. Dede kurban kesimi ile alakalı Saffât sûresinin 103-108. âyetlerini okuyarak Hz. İsmâil'den ve kurban kesme geleneğinden bahseder, kurbanın sadece hayvanı boğazlamaktan ibaret olmadığını asıl amacın Allah'ın rızasını kazanmak olduğunu vurgular.⁸⁹

Bu bilgiler doğrultusunda kurbancı-sofracı hizmetinin Saffât sûresinin 102-109. âyetleri gereğince gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Nitekim âyetlerde şöyle buyrulmaktadır: “Çocuk, babasıyla beraber iş güç tutacak yaşa gelince babası ona, ‘Yavrucuğum’ dedi, ‘Rüyamda seni kurban ettiğimi gördüm; düşün bakalım sen bu işe ne diyeceksin?’. Dedi ki: ‘Babacığım! Sana buyurulanı yap; inşallah beni sabredenlerden biri olarak bulacaksın.’. Her ikisi de (ilâhî buyruğa) teslim olunca ve babası onu yüzüstü yatırınca, ‘Ey İbrâhim!’ diye ona seslendik; ‘Tamam, rüyayı gerçekleştirmiş oldun.’. İşte iyileri biz böyle ödüllendiririz. Bu, kesinlikle apaçık bir imtihandı. Biz, (oğlunun canına) bedel olarak ona iri bir kurbanlık verdik. Onun hakkında, ‘İbrâhim’e selâm olsun!’ ifadesini sonradan gelen nesiller arasında devam ettirdik.”.

⁸³ Tur, *Erkânname*, 556.

⁸⁴ Bakır, *Tasavvufî Bir Kavram Olarak Cem’ ve Bektaşîlik’teki Yorumu*, 129.

⁸⁵ Tur, *Erkânname*, 559.

⁸⁶ Aktaş, “Alevilerde Cem Ayini”, 564.

⁸⁷ Üzümlü, *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevîlik*, 195, 202, 205.

⁸⁸ Dedenin kurban etlerine verdiği tekbir duası için bkz. Tur, *Erkânname*, 582.

⁸⁹ Tur, *Erkânname*, 581-582.

Alevî çevreler bu âyetlerin yanı sıra sofracı hizmetinin İnsân sûresinin 8. âyeti doğrultusunda gerçekleştirildiğini de ifade etmektedir.⁹⁰ Nitekim âyette “*Onlar, kendileri (yemek) istedikleri halde yiyeceği yoksula, yetime ve esire ikram ederler.*” buyrulmaktadır. Âyetin tefsirinde takva sahibi müminlerin yemek yemek için iştahları olduğu halde yemeği yemeyip ihtiyaç sahiplerine, yoksullara, esirlere, yetimlere ve mahkumlara yedirdiklerine işaret edilmektedir.⁹¹ Sofracının vazifesi de yukarıda bahsedildiği üzere canların lokmalarını dağıtmaktır. Bu durumda yemeğin ikram edilmesi ile görevli olan sofracı hizmetinin söz konusu âyet doğrultusunda gerçekleştirildiği söylenebilmektedir.

Sofracı/kurbancı hizmetinin âyetlerin yanı sıra hadis rivayetlerine de dayandığını söylemek mümkündür. Nitekim Abdullah b. Amr’dan (ö. 65/684-685) rivayet edildiğine göre bir adam Hz. Peygamber’e “İslâm dininde hangi davranış daha hayırlıdır?” diye sormuş, Hz. Peygamber de “Başkalarına yemek yedirmen ve tanıdık tanımadık herkese selam vermendir.” şeklinde cevap vermiştir.⁹² Bu hadise göre insanları yemek yedirmek, onlara ikramda bulunmak Hz. Peygamber tarafından İslâm dininde hayırlı bir davranış olarak değerlendirilmiştir. On iki hizmet arasından yemek yedirme işleri ile ilgilenen görevli sofracıdır. Bu bağlamda İslam dinine göre hayırlı davranışlardan biri olarak kabul edilen yemek yedirme vazifesi, on iki hizmet içerisinde sofracının görevi olup söz konusu hizmetin Hz. Peygamber’in bu hadisine dayanması muhtemeldir.

8. Pervane (Semahçı): Bekçi hizmeti ile karıştırılan pervane hizmeti iç ve dış pervane olarak iki hizmeti sağlamaktadır. İç pervane cemevinin iç mekânının güvenliğinden dış pervane ise mahalle veya köyün güvenliğinden sorumludur. İç pervane aynı zamanda semah yapanların düzenini de kontrol altında tutmakla yükümlüdür.⁹³ Semah Alevî çevreler tarafından şu şekilde tarif edilmektedir: “Var olmanın temel şartı dönmektir. Varlıklar arasındaki benzerlik, en ufak zerreden en uzak yıldızlara kadar her birinin bünyesini oluşturan atomlardaki elektron ve protonların dönmesidir. Her şey döndüğü gibi insanın bünyesinde var olan atomlardaki dönmeler, vücuttaki kanın dolaşımı, topraktan gelip toprağa dönmek, insan hissetmese de dünya ile birlikte dönmesi bunlar insanın şursuz-istemsiz bir şekilde döndüğünün kanıtlarıdır. Semah, kulun hakikate yönelip akıl ve aşk ile yücelip nefisini terk ederek Hak’ta yok oluşu ve olgunluğa erişmiş, kâmil bir insan olarak tekrar kulluğa dönüşüdür. Bu dönüş kişinin yeni bir gönül ile bütün varlıklara sevgi

⁹⁰ Nitekim Şanlıurfa Kısas Cem Kültürünü Yaşatma ve Alevi Bektaşî Derneği Babası Feyzullah Elveren’in aktardığı bilgi de bu yöndedir.

⁹¹ et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân fî tefsîri’l-Kur’ân*, 23/543-545.

⁹² Buhârî, *İmân*, 6.

⁹³ Bakır, *Tasavvufî Bir Kavram Olarak Cem’ ve Bektaşîlik’teki Yorumu*, 129-130.

dolu bir hizmet sağlaması içindir. Yer, gök, Güneş, Ay ve Dünya'nın döndüğü bu evrende semahçılar da semah dönerek gerçek aşkı yakalamayı, dünyanın kirlerinden arınmayı ve Hakk'a yaklaşmayı arzulamaktadır.”⁹⁴

Semahın Kur'ân dayanağı olarak Saffât sûresinin 1-3. âyetlerini zikretmek mümkündür.⁹⁵ Nitekim âyetlerde şöyle buyrulmaktadır: “*Sıra sıra dizilmiş olanlara, (yanlışları) engellemeye çalışanlara ve anmak için okuyanlara andolsun ki...*”⁹⁶ Bu âyetlerde kastedilen varlık topluluğunun kim olduğu hususu ve bunlara yüklenen işlevler meselesinde çeşitli ihtilaflar vardır. Abdullah b. Mes'ud, Abdullah b. Abbas, Said b. Cübeyr ve Mücâhid'e göre “*sıra sıra dizilmiş olanlar*” ifadesiyle melekler kastedilmiştir. “*Yanlışları engellemeye çalışanlar*” ifadesi ise “Melekler gök cisimlerini, en küçük bir sapmaya dahi izin vermeksizin ilahî yasalara itaat ettirir, bu cisimlerin sevk ve idaresini sağlarlar.” şeklinde tefsir edilmektedir.⁹⁷ Bu bağlamda pervane hizmeti cemevinin iç ve dış düzenini sağlama, semahçıların ahenk içerisinde semah dönmeleri için gereken kontrolleri yapma görevlerini içermesi sebebiyle pervane hizmetinin Kur'ân dayanağı olarak Saffât sûresinin ilgili âyetlerine işaret edilebilir. Sünnet kaynağı olarak ise Kırklar Meclisi rivayeti zikredilmektedir. Nitekim bu mecliste semah dönülmüştür. Ancak Kırklar Meclisi rivayeti cem ibadetinin Sünnet kaynağı olarak yukarıda detaylı bir şekilde ele alındığı için rivayete burada tekrar yer verilmeyecektir.

9. Peyikçi (Davetçi): Cem töreninin yapılacağı mekânı ve tarihi insanlara haber veren görevlidir. Bu hizmet eskiden peyikçi tarafından tek tek evlerin gezilmesi sonucu gerçekleştirilirdi. Ancak günümüzde cem törenine ait bilgiler teknolojik iletişim araçları vasıtasıyla haber verilmektedir.⁹⁸ Bu hizmeti yerine getiren kişiye davetçi veya ayakçı da denilmektedir.⁹⁹

Peyikçi hizmetinin Sünnet'ten bir uygulama ile bağdaştırılmak istenmesi durumunda Hz. Peygamber'in Bilâl-i Habeşî'yi hicretin birinci yılı ezan okumak ile görevlendirmesi örneği verilebilir.¹⁰⁰ Nitekim İslâm'ın özü olan ve ameller arasında en faziletli olarak kabul edilen namazın¹⁰¹ vaktinin

⁹⁴ Tur, *Erkânname*, 615-616.

⁹⁵ Nitekim Şanlıurfa Kısas Cem Kültürünü Yaşatma ve Alevi Bektaşî Derneği Babası Feyzullah Elveren'in aktardığı bilgi de bu yöndedir.

⁹⁶ es-Saffât 37/1-3.

⁹⁷ Ebû Muhammed Abdülhak b. Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Muhammed eş-Şâfiî Sâdık vd., 2. bs (Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve'-ş-Şuûnî'l-İslâmiyye, 2007), 7/270-272.

⁹⁸ Tur, *Erkânname*, 560.

⁹⁹ Bakır, *Tasavvufî Bir Kavram Olarak Cem' ve Bektaşîlik'teki Yorumu*, 130.

¹⁰⁰ İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 2/149-151.

¹⁰¹ Buhârî, *Tevhîd*, 48.

geldiğini belirli sözlerle kendine mahsus bir şekilde müminlere duyurmaya vesile olan çağrı ezandır. Peyikçi de cem ibadetinin başlayacağı yeri ve zamanı canlara haber vermektedir. Bu bağlamda müezzin ezan ile namaza, peyikçi de çağrısı ile cem ibadetine davet etmektedir.

Peyikçi hizmetinin Kur'an dayanağı olarak ise “*Ey halkımız! Allah'ın davetçisine uyun*”¹⁰² âyeti zikredilebilir. Âyetin sibâkına göre cinlerden bir grup Hz. Peygamber'den Kur'ân-ı Kerîm dinlemiş ardından da kavimlerine uyarıcı olarak geri dönmüşlerdir. Âyetin tefsirinde cinler yurtlarına döndüklerinde orada bulunan diğer cin topluluklarına “Allah'ın davetçisi olan Muhammed'in çağrısını kabul edin.” şeklinde uyarıda bulunmuşlardır.¹⁰³ İlgili âyette Allah'ın davetçisi ile kastedilen Hz. Peygamber, muhatap ise cinler topluluğudur. Âyet zâhiri üzerinden değerlendirildiği vakit peyikçi cem ibadetinin davetçisi olması sebebiyle Ahkâf sûresinin 31. âyeti ile peyikçi arasında lafzî/yüzeysel bir ilişki kurulabilir.

10. İznikçi (Meydancı): Cemevinin temizliğinden sorumlu kişi olup¹⁰⁴ cemevine gelen canların ayakkabılarını düzenleme, muhafaza etme ve ibadet bittikten sonra ayakkabıları sahiplerine geri verme vazifesinin de sahibidir.¹⁰⁵

Alevî çevreler iznikçi hizmetinin Kur'ân dayanağı olarak Tâhâ sûresinin 12. âyetine işaret etmektedir. Nitekim âyette “*(Ey Mûsâ) İyi bil ki ben, evet yalnız ben senin rabbinim; artık pabuçlarını çıkar, çünkü şu anda kutsal vadiye, Tuvâ'dasın.*” buyrulmaktadır. İlgili âyette Hz. Mûsâ'ya mukaddes Tuvâ vadisinde Allah ile konuşurken ayakkabılarının çıkartılması emredilmektedir. Hasan-ı Basrî ve Mucâhid'e göre bu emrin sebebi Allah-u Teâlâ'nın Hz. Mûsâ'nın ayaklarının mukaddes bölgeye çıplak olacak şekilde temas etmesini istemesinden kaynaklanmaktadır. Diğer âlimler ise bunun sebebini Hz. Mûsâ'nın Allah'ın huzurunda olmasına dayandırmaktadır.¹⁰⁶ İslam geleneğinde ibadethanelere girerken ayakkabılar çıkarılmakta ve ibadet bu şekilde gerçekleştirilmektedir. Cemevlerinde de aynı prensip gözetilmekte, ayakkabılar cemevinin dışında bırakılmaktadır. Nitekim Hz. Mûsâ da Allah'ın huzurunda iken ayakkabılarını çıkarmıştır. Bu bağlamda canların ayakkabılarının düzenlenmesi ve muhafazası cem ibadetinin düzeninin aksamaması ve ibadetin huzur içerisinde gerçekleşmesi açısından önemlidir.

İznikçi hizmetinin Sünnet kaynağı olarak ise Hz. Âişe'den gelen “Allah Rasûlü mahallelerde mescitler inşa edilmesini, buraların temiz tutulmasını ve

¹⁰² el-Ahkâf 46/31.

¹⁰³ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 21/171-172.

¹⁰⁴ Bakır, *Tasavvufî Bir Kavram Olarak Cem' ve Bektaşîlik'teki Yorumu*, 130.

¹⁰⁵ Tur, *Erkânname*, 500.

¹⁰⁶ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 16/24-28.

güzel kokularla kokulandırılmasını emretmiştir”¹⁰⁷ rivayeti zikredilebilir. Rivayette Hz. Peygamber, mescitlerinin inşa edilmesinin yanı sıra buraların temizliğine özen gösterilmesini emretmektedir. İznikçinin görevi de cemevinin maddi temizliğini ve ayakkabıların düzenini sağlamak olduğu için bu hizmetin söz konusu rivayet doğrultusunda gerçekleştiğini söylemek mümkündür.

11. Ferraş: Cemevini süpürme görevinin sahibidir. Cem ibadetinin başlangıcından sonuna kadar duvazdeh imam¹⁰⁸ söylendiğinde ve her bölümün sonunda süpürge çalmak ve faraşçı duasını¹⁰⁹ okumakla görevlidir. Ferraş gerekli vakitlerde rehber de yardım edebilir.¹¹⁰ Cemevinin temizliğinden sorumlu olan asıl hizmetli iznikçidir. Ferraşın meydana süpürmesi sembolik bir süpürme olup buradaki asıl amaç manevî temizliği sağlamak için gerçekleştirilen bir çağrıdır.¹¹¹ Bu bağlamda kişi süpürgeyi önce kendi nefesine çalmalı, aklındaki ve gönlündeki kirleri temizlemeli ve şüpheden arındırmalıdır. Bu hizmetin diğer bir adı Selmân hizmetidir. Nitekim hizmetin makamı da Selmân-ı Fârisi’ye atfedilmektedir.¹¹²

Ferrâş hizmetinin makamının atfedildiği Selmân-ı Fârisî, Hendek Savaşı’nda Müslümanların galibiyet kazanmasına vesile olan hendek kazılması fikrinin sahibidir. Nitekim onun bu fikri ve hendek kazmada gösterdiği başarı sebebiyle Ensâr ve Muhâcir arasında Selmân’ı kendilerinden sayma konusunda ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Hz. Peygamber de “Selmân bizden, Ehl-i beyt’tendir.” diyerek iki grup arasındaki ihtilafa son vermiştir.¹¹³ Hz. Peygamber’in bu cevabı doğrultusunda Selmân Alevî çevreler tarafından Ehl-i beyt yolunun mürşitlerinden biri olarak kabul edilmiştir. Mürşit insanın içini temizleyen içindeki kötülüklerden arındıran ve kişiyi irşat edendir. Bu bilgiler doğrultusunda Selmân-ı Fârisi ve ferrâş hizmeti arasındaki bağın şu şekilde kurulması muhtemeldir: Nasıl ki Ehl-i beyt mürşitlerinden kabul edilen Selmân kişinin nefsinden arınmasına ve içinin temizlenmesine vesile oluyorsa ferrâş da zâhirî olarak cemevinin maddi temizliğini yapmakta bâtinî olarak ise kişinin kendi nefesine süpürge çalmasını sağlamakta ve kişiyi iç dünyasıyla yüzleştirmektedir.

¹⁰⁷ Ebû Dâvûd, Salât, 13.

¹⁰⁸ Buyruklarda On İki İmam övgüsünün anlatıldığı ve birçok erkândan sonra yapılan duadır.

Bkz. Kaplan, “Buyruklara Göre Kızılbaşlık”, 92.

¹⁰⁹ Tur, *Erkânname*, 571.

¹¹⁰ Aktaş, “Alevilerde Cem Ayını”, 564.

¹¹¹ Bakır, *Tasavvufî Bir Kavram Olarak Cem’ ve Bektaşîlik’teki Yorumu*, 129.

¹¹² Tur, *Erkânname*, 556.

¹¹³ Muhammed b. Sa’d b. Menî’ el-Basri, *Kitâbü’t-Tabakâti’l-Kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer, 1. bs. (Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 2001), 4/74-77.

Alevî çevreler ferraş hizmetinin Kur'an dayanağı olarak Tâhâ sûresinin 12. âyetine işaret etmektedir.¹¹⁴ İlgili âyetin yorumu iznikçi hizmetinde açıklandığı için burada tekrar yer verilmeyecektir. Ancak ferraş hizmetinin zâhirî olarak temizlikle ilgili olması, iznikçi hizmetiyle aynı âyete dayanması ihtimalini güçlendirmektedir.

12. Kapıcı (Bekçi): Kapıcı veya diğer adıyla bekçi cem evinin kapısında bekleme ve eve giren çıkana kontrol etme görevinin sahibidir.¹¹⁵ Kapıcı hizmetinin zâhirî görevi olduğu gibi bâtinî görevi de vardır. Bu görev kapıcının bir sırrın koruyucu olmasıdır. Bu sır ise Ehl-i beyt'in dostunu (tevellâ) ve düşmanını (teberrâ) tanımak, ona göre muamele etmek ve Ehl-i beyt sırrını yabancıya ifşa etmemektir. Bu sebeple kapıcı bu sırrın koruyucusu ve kilidi olarak nitelenmektedir.¹¹⁶

Alevî çevrelere göre bu hizmetin Kur'ân dayanağı Zümer sûresinin 73. âyetidir.¹¹⁷ Nitekim âyette şöyle buyrulmaktadır: “*Rablerine karşı gelmekten sakınanlar da gruplar halinde cennete sevkedilecek. Nihayet oraya vardıklarında cennetin kapıları açılmış olacak; bekçileri onlara, “Selâm size! Hoş geldiniz! Ebedî olarak kalmak üzere buyurun girin cennete!” diyecek.*”¹¹⁸ Âyet dünyada Allah'ın emirlerine uyan ve yasaklarından kaçınan, Allah'ın tek ilah olduğunu kabul eden ve sadece O'na kulluk eden kimselerin cennete gideceğinden haber vermektedir. Âyete göre bu kimseleri cennetin kapısında bekleyen bekçiler vardır. Bu bekçiler inanan kimseleri selamlayarak ebedî olarak içeriye alacaklardır.¹¹⁹ Âyette zikredilen ve cennetin kapısında bekleyen bekçilerin, cemevlerinin kapısında bekleyen kapıcılar/bekçiler ile bağdaştırılması muhtemeldir. Nitekim cennet bekçileri içeriye girecek olan kimseleri selamlayıp içeri alırken cemevi bekçileri de “Hû Eyvallah” diyerek canlardan niyaz alıp onları cemevine almaktadır.¹²⁰

Kapıcılık hizmetinin Sünnet kaynağının ise “Ben hikmet eviyim. Ali de onun kapısıdır.”¹²¹ hadisi olması muhtemeldir. Söz konusu hadis Ukaylî (ö.322/933), Taberânî (ö.360/971), İbn Adî (ö.365/975) ve Hâkim (ö.405/1014)'in rivayetlerinde ise “Ben ilim şehriyim. Ali de onun kapısıdır.

¹¹⁴ Nitekim Şanlıurfa Kısas Cem Kültürünü Yaşatma ve Alevi Bektaşî Derneği Babası Feyzullah Elveren'in aktardığı bilgi de bu yöndedir.

¹¹⁵ Bakır, *Tasavvufî Bir Kavram Olarak Cem' ve Bektaşîlik'teki Yorumu*, 130.

¹¹⁶ Tur, *Erkânname*, 558.

¹¹⁷ Nitekim Şanlıurfa Kısas Cem Kültürünü Yaşatma ve Alevi Bektaşî Derneği Babası Feyzullah Elveren'in aktardığı bilgi de bu yöndedir.

¹¹⁸ ez-Zümer 39/73.

¹¹⁹ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 20/265-268.

¹²⁰ Rençber, *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Birlikte Cem ve Cem Evleri*, 39.

¹²¹ Tirmizî, *Menâkıb*, 20. (أنا دار الحكمة و علي بابها)

İlim isteyen kapıya gelsin.” şeklinde nakledilmektedir.¹²² Hadisin sıhhat derecesi tartışmalı olmakla birlikte¹²³ hizmetin kaynağı olması bakımından anlam üzerinden değerlendirilince şu yorum yapılabilir: Nasıl ki ilmin dahi bir kapısı varsa ilmin ve ibadetin gerçekleştirildiği mekân olarak tarif edilen cemevlerinin de bir kapısı/kapıcısı olmalıdır. Hadise göre ilmin kapısının Hz. Ali olması kapıcılık hizmetinin önemini bir hayli arttırmaktadır. Bu sebeple bekçilik/kapıcılık hizmetinin bu hadis doğrultusunda gerçekleştirilmesi muhtemeldir.

SONUÇ

Aleviliğin temel ibadeti olarak telakki edilen cem ibadeti şekilsel anlamda on iki hizmeti gerçekleştirmekten meydana gelmekte olup bu hizmetler ocaklara veya bölgelere göre değişiklik gösterebilmektedir. Bu değişiklikler neticesinde çalışmada yer verilen hizmetler; dede, rehber, gözcü, çerağcı, zâkir, sakka-ibriktâr (farklı hizmetler olup iki hizmeti de ele almak adına aynı başlıkta yer verilmiştir), kurbancı, pervaneci, peyikçi, iznikçi, ferraş ve kapıcı şeklindedir. Alevî yazılı kaynaklarında cem ibadeti ve on iki hizmetin Kur’ân-ı Kerîm ve Sünnet dayanakları ile ilgili maalesef sınırlı bilgilere ulaşılabilmektedir. Var olan bilgiler arasında cem ibadetinin Kur’an kaynağı olarak Alevî çevrelerin ittifakla kabul ettiği ve Buyruklarda en çok yer alan âyet olan Fetih sûresinin 10. âyetine, Sünnet kaynağı olarak ise Hz. Peygamber’in mi‘rac dönüşü uğradığı “Kırklar Meclisi” rivayetine işaret edildiği tespit edilmiştir. Bu gerçekten hareketle yazılı kaynaklarda ulaşılan sınırlı bilgiler sebebiyle çalışmada sözlü kaynaklara da müracaat edilmiş, Şanlıurfa Kısas Cem Kültürünü Yaşatma ve Alevi Bektaşî Derneği Yönetim Kurulu Başkanı Ali Adnan Güleç ve derneğin “Baba” vazifesini yürüten Feyzullah Elveren’in konu hakkındaki bilgilerine çalışmada yer verilmiştir. Çalışma sürdürülürken on iki hizmetin her birinin Kur’ân ve Sünnet dayanağı hakkında Alevî kaynaklarında net bilgilere ulaşmanın mümkün olmadığı gözlemlenmiştir. Netice itibarıyla on iki hizmetten dede, rehber, çerağcı, zâkir, sakka-ibriktâr, kurbancı, pervane, iznikçi, ferraş ve kapıcı hizmetleri Alevîliğin gerek yazılı kaynaklarında gerek sözlü kültüründe Kur’ân-ı Kerîm’e veya Sünnet’e dayandırılmaktadır. Bu hizmetlerin yanı sıra gözcü ve peyikçi hizmetleri Alevî kaynaklar tarafından doğrudan Kur’ân-ı Kerîm’e veya Sünnet’e dayandırılmasa da bu hizmetlere dolaylı olarak bazı âyet veya

¹²² Muhammed Abdürreûf el-Münâvî, *Feyzu’l-Kadîr Kerhu’l-Câmiî’s-Sağîr*, thk. Ahmed Abdüsselâm (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2001), 3/60. (أنا مدينة العلم و علي بابها فمن أراد العلم)
(فليات الباب)

¹²³ el-Münâvî, 3/60. Ebû Hâtîm Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *Kitâbü Cerh ve Ta’dîl*, 1. bs (Beyrut: Dârü İhyâ’it-Türâsî’l-Arabî, 1952), 6/99.

hadis rivayetlerinin kaynaklık edebilmesi muhtemeldir. Hülasa çalışmada yer alan âyetler ve hadis rivayetleri literal bir düzeyde incelendiği vakit bu nasların on iki hizmete kaynaklık edebileceğini söylemek mümkündür.

KAYNAKÇA

- Aktaş, Ali. “Alevilerde Cem Ayini”. *Anadolu’da Aleviliğin Dünü ve Bugünü*, Editör Halil İbrahim Bulut, 1. bs. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Arpa, Abdulmuttalip. “Alevilerin Kur’an Tasavvuru: Adıyaman Alevileri Örneği”. *Geçmişten Günümüze Alevilik I. Uluslararası Sempozyumu*, 537-47. Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Atalay, Adil Ali. *Virânî Divanı ve Risalesi (Buyruğu)*. 1. bs. İstanbul: Can Yayınları, 1998.
- Bakır, Mahmut Riyat. *Tasavvufî Bir Kavram Olarak Cem’ ve Bektaşilik’teki Yorumu*. 1. bs. Ankara: Alternatif Yayınları, 2003.
- Basri, Muhammed b. Sa’d b. Menî’. *Kitâbü’t-Tabakâtî’l-Kübrâ*. Thk. Ali Muhammed Ömer. 1. bs. Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 2001.
- Bozkurt, Fuat. *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*. 4. bs. İstanbul: Kapı Yayınları, 2009.
- Bulut, Alican. “Alevilerin Gündelik Hayatlarını ve İnanç Dünyalarını Şekillendiren Ritüel: Cem”. *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, sy 27 (2023).
- Çiftçi, Şaban. “Günümüz Alevî-Bektâşî Kültüründe Hadis”. Doktora, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.
- Endelüsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Atıyye el-. *el-Muharrerü’l-vecîz fî tefsîri’l-kitâbi’l-‘azîz*. Thk. Muhammed eş-Şâfiî Sâdık, Seyyid Abdülâl Seyyid İbrâhîm, Abdullah İbrâhîm el-Ensârî, ve er-Rehâl el-Fârûk. 2. bs. Katar: Vizâretü’l-Evkâf ve’s-Suûni’l-İslâmiyye, 2007.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb. *es-Siretü’n-Nebeviyye*. Çeviren Ömer Abdüsselâm et-Tedmurî. 3. bs. Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, 1990.
- İbnü’l-Esîr, Ebü’l-Hasen İzzüddîn. *el-Kâmil fî’t-Tarih*. Editör Ebi’l-Fidâ Abdullah el-Kâdî. 1. bs. C. 3. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1987.

- İlhan, Hüseyin. *Alevîlik İnanç ve Kültürü*. İstanbul: Can Yayınları, 2005.
- Kaplan, Doğan. “Buyruklara Göre Kızılbaşlık”. Doktora, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- Keleş, Ali. “Ortak Kimlik ve Müzik / 1980 Sonrası Alevi-Bektaşî Uyanışı”. Yüksek Lisans, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- Komisyon. *Kur’ân Yolu Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020.
- Korkmaz, Esat. *Kırklar Cemi*. İstanbul: Anahtar Kitap, 2008.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 1. bs. Beyrut: Müessesetü’l-Risâle, 2006.
- Münâvî, Muhammed Abdürraûf. *Feyzu’l-Kadîr Kerhu’l-Câmîi’s-Sağîr*. Thk. Ahmed Abdüsselâm. Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2001.
- Noyan, Bedri. *Bektaşîlik Alevîlik nedir?* 2. bs. Ankara: Doğu Matbaacılık, 1987.
- Önkâl, Ahmet. “Akabe Biatları”. *DİA*. C. 2. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Râzî, Ebû Hâtîm Muhammed b. İdrîs er-. *Kitâbü Cerh ve Ta’dîl*. 1. bs. Beyrut: Dârü İhyâi’t-Türâsî’l-Arabî, 1952.
- Rençber, Fevzi. *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Birlikte Cem ve Cem Evleri*. 1. bs. Mardin: Mardin Sesi Gazetecilik Matbaacılık Yayınları, 2018.
- Rençber, Fevzi. Alevi Geleneğinde “Cem Evinin” Tarihsel Kökeni, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2012, cilt: XII, sayı: 3, s. 77-78.
- Rençber, Fevzi. 40 Soruda Adıyaman’da Geleneksel Alevilik, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 2010, sayı: 56, Alevilik özel sayısı, s. 402.
- Rençber, Fevzi. Anadolu Aleviliğinde Görgü Cemi: Adıyaman Örneği = “Görgü Cemi” in Anatolian Alevism: Adıyaman Example, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, sayı: 34, s. 198-199.

- Rençber, Fevzi. *Hakk Muhammed Ali Aşk, Adıyaman Alevileri*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2016 s.151-155.
- Serrac, Ebû Nasr Abdullah b. Ali el-Tûsî. *İslâm Tasavvufu: Tasavvufla İlgili Sorular- Cevaplar el-Lüma'*. Çeviren Hasan Kamil Yılmaz. 1. bs. İstanbul: Altınoluk, 1996.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi 'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 1. bs. Kahire: Dârü'l-Hicr, 2001.
- Tur, Seyit Derviş. *Erkânname*. 3. bs. İstanbul: Can Yayınları, 2012.
- Üçer, Cenksu. "Alevi Klasikleri Çalışmalarında Ocak Sisteminin Önemi Üzerine". *Uluslararası Alevî-Bektâşî Klasikleri Sempozyumu*, 1. bs. Ankara: TDV Yayınları, 2016.
- . "Geleneksel Alevilikte İbadet Hayatı ve Alevîlerin Temel İslâmî İbadetlere Yaklaşımları". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5, sy 3 (2005): 161- 89.
- Üzüm, İlyas. *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilik*. 9. bs. Ankara: İSAM, 2020.
- Yaman, Ali. *Alevilik Nedir?* İstanbul: Mehmet Ali Hilmi Dede Baba Araştırma Eğitim ve Kültür Vakfı Yayınları, t.y.
- . *Alevilik ve Kızılbaşlık Tarihi*. 1. bs. İstanbul: Nokta Kitap, 2007.
- Zelyut, Rıza. *Öz Kaynaklarına Göre Alevilik*. 8. bs. İstanbul: Yön Yayınları, 1992.

Bölm 15

İSLÂM EŞYA HUKUKU (Mal ve Mülkiyet Kavramları)

Suat Erdoğan¹

¹ Prof. Dr. Suat Erdoğan, Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı.
<https://orcid.org/0000-0002-0051-1244>.

Giriş

Eşya hukuku kişilerin eşya üzerindeki hakimiyetlerinden kaynaklanan konuları inceleyen bir hukuk dalıdır. Bu alanda eşya ile onun sahibi ya da herhangi bir aynî hak sebebiyle eşyayı elinde bulunduran kişinin sahip olduğu haklar söz konusu edilir. İslâm fikhı, genel itibarıyla konuları ibadât, muamelât ve ukûbât olmak üzere üçlü bir sınıflandırma çerçevesinde ele almaktadır. Bu sınıflandırmanın tabii bir sonucu olarak klasik fıkıh literatürü içerisinde “eşya hukuku” şeklinde müstakil bir başlığa yer verilmemektedir. Buna karşılık, eşya hukukuna ilişkin meseleler, genellikle alışveriş (bey‘), icâre (kira), rehin ve şuf’a gibi muamelât konuları içerisinde incelenmektedir. Son yıllarda, Kıta Avrupası hukuk sisteminin etkisiyle klasik “fıkıh” kavramının yerini büyük ölçüde “İslam hukuku” terimi almıştır.

Osmanlı’da Tanzimat Dönemi ile başlayan Batılı anlamdaki kanunlaştırma hareketlerinin öncülerinden olan Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye’de, eşya hukuku kapsamına giren konular, Kitâbü’l-Büyû‘ (satım akdi), Kitâbü’l-İcâre (kira sözleşmesi), Kitâbü’r-Rehn (rehin), Kitâbü’ş-Şuf’a (önalım hakkı), Kitâbü’l-Vekâle (vekalet), Kitâbü’l-Hibe (hibe), Kitâbü’l-Gasb (gasb) ve Kitâbü’t-Damân (tazmin) başlıkları altında ele alınmıştır. Çağdaş dönemde Kıta Avrupası hukukunun sistematiği esas alınarak kaleme alınan eserlerde, klasik fıkıh literatüründe farklı başlıklar altında ele alınan bu meselelere “eşya hukuku” başlığı altında yer verilmektedir.

Eşya ve Mal

Eşya Arapça kökenli bir kelime olup, “şey” kelimesinin çoğuludur. İslâm hukukunda eşya yerine mal teriminin kullanımı yaygındır. Sözlük anlamı itibarıyla sahip olunan şey anlamına gelen mal, hukukçular tarafından farklı şekillerde tarif edilmiştir. Mecelle’nin tarifi şu şekildedir:

“Mal, tab-ı insanı mâil olup da vakt-ı hâcet için iddihâr olunabilen şeydir ki menkule ve gayr-ı menkule şâmil olur.” (Bilmen ts.:4/357, 358; Mecelle 1978: m. 126)

Mecelle’nin tarifindeki “insan tabiatının meylettiği” ifadesi malın ekonomik bir değerinin olduğu, “ihtiyaç zamanı için biriktirilen şey” ifadesi ise malın fiziki bir varlık taşıdığı anlamına gelmektedir. (Aydın 2017:331)

Ancak bir kısım çağdaş İslâm hukukçusu tarafından bu tarif tenkit edilmiştir. İnsan tabiatının meyli üzerinden yapılan söz konusu tarifi doğru olmadığı, nitekim ilaç, zehir gibi çok da arzu edilmeyen şeylerin, aynı şekilde depolanması mümkün olmayan, kısa sürede bozulan meyve ve sebzelerin mal olarak kabul edildiği ifade edilmiştir. Aynı şekilde henüz ele geçirilmeyen/ihrâz edilmeyen sudaki balık, havadaki kuş ve avlanmamış vahşi

hayvan, ormandaki kesilmemiş ağaçlar ve henüz olgunlaşmamış meyve ve sebzeler da mal olarak kabul edilmiştir. Mal tarifi üzerine yapılan söz konusu tenkitler dikkate alınarak malın tarifinin şu şekilde yapılmasının doğru olacağı ifade edilmektedir:

“İnsanın dışında onun yararına olan elde edilmesi ve kendisinden istifade edilmesi mümkün olan her şeydir. (Zerkâ 1961:2/130-133; Zeydan 2001:216; Zuhaylî 1985:4/345)

Yukarıda verilen tariflere göre sadece fiziki varlığı olan şeyler mal kapsamında kabul edilirken, hak ve menfaatler mal olarak değerlendirilmemektedir. Hanefîlerin de benimsediği bu anlayışa göre hak ve menfaatler hukuki işlemlere konu olamaz ve bunlar haksız fiillere maruz kaldıklarında söz konusu haklar hukuk düzeni tarafından korunmazlar. Mesela bir malın gasp edilmesi durumunda Hanefîler, gasp edilen mal mevcut ise iadesi, telef olmuşsa tazminine hükmederken, geçen süre içerisinde söz konusu malın kullanımından dolayı herhangi bir bedelin ödenmesini gerekli görmezler. Ayrıca bu anlayışın bir sonucu olarak gayri menkullerin yol ve sulama hakkı gibi irtifak hakları, kendi başlarına satım akdine konu olamazlar. (Akgündüz 1995:2/264; Aydın 2017:332) Buna göre icâre (kiralama) sözleşmesi malın bizzat mülkiyetinin devri yerine, menfaatinden yararlanma üzerine olması sebebiyle caiz olmaması gerekir. Ancak Hanefîler kıyasa aykırı olduğunu kabul ettikleri icâre akdine, insanların ihtiyaçlarını gerekçe göstererek istihsânen cevaz vermektedirler. (Mergînânî t.y.:3/316; Mevsilî t.y.:6/160)

Hanefîler, kendisinden yararlanılan ve ihtiyaç için biriktirilen her şeyi mal olarak kabul ederken, mülkiyete geçirilmediği ve biriktirilmediği için, maldan elde edilen menfaati müstakil manada mal olarak kabul etmezler. Hanefîlerin dışında kalan diğer üç sünî mezhep ise menfaatleri de mal kapsamında değerlendirmektedir. Onlara göre gasp edilen malın iadesi ya da tazmininin yanında geçen süre içerisindeki kullanımından dolayı da ayrıca bedel ödemek gerekir. (Zeydan 2001:219, 220) İslâm hukukuna göre mal olarak kabul edilen şeyler, bir kısım farklı kriterler açısından, mahiyetleri itibarıyla birçok kısımlara ayrılırlar.

1.1. Mütakavvim Mal

Belli bir değere sahip olan dayanıklı anlamına gelen mütakavvim ifadesi, terim olarak hukuki değeri olan mal anlamındadır. Malın mütakavvim olabilmesi için ilk olarak ihrâz, yani elde edilmiş olması gerekir. Henüz tutulmayan balık ya da avlanmamış olan av hayvanı mütakavvim mal olarak değerlendirilemez. Mütakavvim malın ikinci şartı, yasak kapsamında bulunmaması ve dinen kendisinden yararlanmasına izin verilmiş (müntefe‘un bih) olmasıdır. Sarhoşluk veren maddeler ve yasak olan domuz eti

mütekavvim mal statüsünde değerlendirilmez. Bu sebeple yenmesi helal olan ve İslami şartlar (tezkiye) gözetilerek kesilen hayvanların etleri mütekavvim mal iken, boğazlanmaksızın ölen leş (meyte), domuz eti, sarhoşluk veren maddeler, mütekavvim mal olarak kabul edilmemektedir. Ancak burada şu ayrımı yapmak gerekir. Kendisinden dinen yararlanma yetkisi verilmeyen söz konusu mallar Müslümanlar için geçerlidir. Hristiyanlar açısından mesela şarap ya da domuz eti mütekavvim hükmünde olup mülkiyete mâni değildir. Dolayısıyla şarap ve domuz eti Müslümanlar açısından hukuki bir işleme konu olmazken, Hristiyanlar söz konusu mallar üzerinde hukuki işlemde bulunabilirler. Aynı şekilde Hristiyanlara ait adı geçen mallara yönelik haksız fiillerden dolayı tazmin gerekir. (Aydın 2017:333, 334; Zerkâ 1961:2/144, 145)

1.2. Misli Mal - Kıyemî Mal

Birbiri arasında önemli bir fark bulunmayan, biri diğerinin yerini alabilen, çarşıda pazarda benzeri bulunan mallara misli mal denilmektedir. Mesela markette satılan çay, şeker, un, yağ gibi belli bir markanın standart ürünleri misli mal olarak kabul edilir. Aynı şekilde herhangi bir kitabın kitapçının rafında bulunan her bir nüshası veya herhangi bir beyaz eşyanın aynı marka model ürünü de misli mal olarak değerlendirilir. Bu bağlamda günümüzdeki belli standartlarda üretilen tüm seri üretim mamullerini bu kategoride değerlendirmek yanlış olmayacaktır. Bununla birlikte bazı malların başlangıçta misli iken, zaman içerisinde benzerleri kalmadığı için kıyemî mal haline gelmesi de mümkündür. Benzeri kalmayan, antika haline gelen her türden eşya, tedavülden kalkan paralar ve pulları bu kapsamda değerlendirmek mümkündür.

Biri diğerinin yerini alamayacak durumda, çarşıda pazarda aynısıyla bulunmayan veya bulunmakla birlikte farklı fiyatta olan mallara kıyemî mal denilmektedir. Kıyemî mallara gayr-i misli mal da denilir. El yazması kitaplar, özel el yapımı ürünler kıyemî mallar olarak kabul edilir.

Bir malın misli ya da kıyemî olması hukuki işlemler açısından farklı sonuçlar doğurmaktadır. Misli mallar borç olarak alındığında zimmette borç olarak yansır, ödenmesi durumunda aynısı değil, misli ile ödenmesi gerekir. Mesela borç olarak alınan on cumhuriyet altını, bozdurulup ihtiyaçlara sarf edildikten sonra başka on cumhuriyet altını, alınan borcun karşılığı olarak ödenir. Ödünç olarak alınan altın bozdurulmadan bir süre kullanıldıktan sonra geri verilirse bu durumda işlem, karz (borç) akdi değil, âriye/iâre akdi olur. Misli mallar zayi ya da telef edildiğinde aynı cinsten misli mal ile tazmin edilir. Ancak misli ile tazmin edilememesi durumunda değeri ile tazmin yoluna gidilir. Kıyemî mallarda ise tazmin misli ile mümkün olamayacağı için değeri üzerinden yapılır.

Borç işlemleri mislî mallar üzerinden yapılır, kıyemî mallar üzerinden yapılamaz. Çünkü kıyemî malların misli bulunmadığı için geri ödemesi tam anlamıyla mümkün olmaz. (Bilmen ts.:6/94; İbn Rüşd t.y.:2/236; Zuhaylî 1985:4/723) Mislî ve kıyemî mallar veznî (ağırlık ölçüsü), keylî (litre vb. hacim ölçüsü), zirâî (uzunluk ölçüsü) ve adedî (adet, tane) olarak alınıp satılır ve diğer hukuki işlemlere konu olurlar. Tane ile satılan büyük ve küçük baş hayvanlar ve adetleri arasında küçüklük büyüklük farkı olan tüm mallar “adediyyât-ı mütefavite” olarak isimlendirilir. Bu tür mallar kıyemî mal kabul edilir. Taneleri arasında genel olarak fark bulunmayan ceviz, yumurta gibi mallar ise “adediyyât-ı mütekâribe” olarak isimlendirilirler. Bu tür mallar mislî mal kabul edilir.

Malların ölçü biriminin tespiti konusunda hukukçular arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Ebû Hanife (öl. 150/767), İmam Muhammed (öl. 189/805) ve Malik’e (öl. 179/795) göre, malların ölçü birimi nasslar tarafından belirlenir. Nasslarda belirtilmemiş olanlarda ise örf'e bakılır. Şâfiîler’e göre bu konudaki kriter hicaz ehlinin örfüdür. Hanbelîler tartı (veznî) konusunda asr-ı saadetteki Mekke örfünü, ölçek (keylî) mallarda ise Medine örfünü esas alırlar. Ebû Yusuf (ö. 182/798)’a göre ise tüm mallarda örf esas kabul edilir. (Çeker 2013:119) Günümüzde mesela canlı hayvan, limon gibi mallar hem tane hem kilo ile satılabildiği düşünüldüğünde, bu konuda Ebû Yusuf’un görüşünün maslahat açısından daha uygun olması olduğu nitekim uygulamanın da bu şekilde anlaşılmaktadır.

1.3. Menkul – Gayr-ı Menkul Mal

Bir yerden bir başka yere taşınabilen mallar menkul, taşınamayan malalar ise gayr-ı menkul olarak isimlendirilmektedir. Menkul ve gayr-ı menkul malların belirlenmesinde Hanefî ve Mâlikî hukukçular arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Hanefîlere göre ev ya da ağaç gibi şekil değiştirerek ya da bozularak da olsa taşınabilen mallar menkul olarak kabul edilmektedir. Buna göre sadece araziler gayr-ı menkul kabul edilmektedir. Malikîler bir malın menkul olabilmesi için bozulmadan ya da şekil değiştirmeden taşınmasını şart koşmaktadırlar. Onlara göre bina ve ağaçlar gayr-ı menkul olarak kabul edilmektedir. (Akgündüz 1995:2/266; Aydın 2017:335) Mecelle gayr-ı menkulün tarifini şu şekilde yapmaktadır:

“Gayr-ı menkul, akar denilen hane ve arazi misillu mahall-i ahara nakli mümkün olmayan şeydir.” (Mecelle 1978:m. 129)

Günümüzde modern araç ve gereçler ile ağaçların bir yerden bir yere nakledilmesi ve prefabrik yapıların yaygınlaştığı hesaba katıldığında, Hanefîlerin görüşlerinin daha makul olduğunu söylemek mümkündür.

Menkul gayr-ı menkul ayrımının önemli hukuki sonuçları bulunmaktadır. Bu sonuçların başlıcaları şunlardır:

- 1- İrtifak ve şuf'a hakkı sadece gayr-ı menkuller için geçerlidir.
- 2- Menkul mallarda teslimden önce tasarrufta bulunulamaz ancak gayr-ı menkullerde teslimden önce alıcı için tasarruf hakkı bulunmaktadır. Zira menkul mallar her an yok olma tehlikesi ile karşı karşıya iken, gayr-ı menkullerin yok olma ihtimali oldukça düşüktür. (Mevsılî t.y.:2/8)
- 3- Cebri icra satışına menkullerden başlanır.
- 4- Eksik ehliyetli ve ehliyetsizlerin menkul mallarının kanuni temsilcileri tarafından satımı daha esnek iken, gayr-ı menkullerinin satımı hâkimin iznine bağlıdır. (Akgündüz 1995:2/266; Aydın 2017:335)
- 5- Mâlikîler gayr-ı menkuller için şart muhayyerliği süresini, menkullerden farklı olarak bir aya kadar uzatırlar. (İbn Rüşd t.y.:2/209)

1.4. Kullanılan Mal – Tüketilen Mal

Kullanılan mal, elbise, otomobil, ev eşyası gibi kendinden yararlanılması tüketilmesine bağlı olmayan mal demektir. Tüketilen mal ise yiyecek ve içecekler gibi kullanılması tüketilmesine bağlı olan mallardır. Genel olarak kullanılan mallar gayr-ı misli, tüketilen mallar misli olmakla birlikte, her halükârda bu şekilde olması da gerekmez. Nitekim basılı kitaplar kullanılan mal olmasına rağmen misli maldır.

Bu ayrımın hukuki bir sonucu olarak bazı sözleşmeler malın sadece kullanımı üzerine yapılırken, diğer bir kısım sözleşmeler malın tüketilmesine yönelik olmaktadır. Mesela kira ve âriye sözleşmesinde malın kullanım hakkı devredilirken, karz sözleşmesinde borç alınan malın tüketilmesi ve tüketilen malın misli ile geri ödenmesi söz konusu olmaktadır.

2. Mülkiyet

Mülkiyet, hukuki bir engel bulunmadığı sürece, herhangi bir eşya hakkında sahibine tasarruf yetkisi tanıyan ve başkalarının söz konusu eşya üzerindeki tasarrufuna mâni olan hukuku ilişki demektir. Mal üzerinde tasarrufa mâni haller kişinin ehliyetsiz olması ya da söz konusu malın rehin bırakılmış olması gibi sebeplerden kaynaklanabilir. Ehliyetsiz kişi maliki olduğu mal üzerinde veli ya da vasisi marifetiyle tasarruf hakkına sahip iken, rehin olarak bırakılan malın rehin süresinin dolması ile mal sahibi yeniden tasarruf yetkisine sahip olur. Herhangi bir mal üzerindeki tasarruf yetkisi,

eşyayı kullanma olabileceği gibi, satma, kiraya verme ya da hibe şeklinde de olabilir.

İslâm hukukunda mülkiyet herhangi bir malın fiziki varlığı üzerinde veya menfaatinden yararlanma şeklinde de olabilir. Dolayısıyla bir taşınmazı kiralayan kimse ondan istifade etme, menfaatinden yararlanma mülkiyetine sahip olur. Alacak (deyn), irtifak ve şuf'a hakları da aynı şekilde mülkiyet kapsamı içerisinde değerlendirilir.

2.1. Mülkiyetin Çeşitleri

2.1.1. Ayn Mülkiyeti

Ayn mülkiyeti taşınır ya da taşınmaz fark etmeksizin bir malın bizzat kendisine sahip olmak demektir. Ayn mülkiyeti kişiye malın aslını kullanma, hukuki semerelerinden yararlanma ve mal üzerinde tasarruf hakkı sağlar.

2.1.2. Menfaat Mülkiyeti

Menfaat mülkiyeti herhangi bir malın kullanma hakkına sahip olmak demektir. Bu hak mal sahibi tarafından belli bir ücret karşılığında ya da bedelsiz olarak bir başkasına devredilebilir. Malın menfaatinden yararlanma hakkının ücret karşılığı devredilmesi icâre, ücretsiz devredilmesi ise iâre olarak adlandırılır. (Mergînânî t.y.:3/299; Mevsîlî t.y.:3/55)

Ayn mülkiyetine sahip olmak aynı zamanda menfaat mülkiyetine de sahip olmayı gerektirir. Ancak bir malın menfaat mülkiyetine sahip olmak her halükârda o malın ayn mülkiyetine, diğer ifadeyle rakabesine sahip olmayı gerektirmez. Dolayısıyla menfaat mülkiyetine sahip olan kişi malın sadece menfaatinden yararlanma hakkına sahip olup, söz konusu malın aynında tasarrufta bulunamaz. Bedelsiz veya bedelli olarak kullanma hakkı elde ettiği malı satamaz ya da bir başkasına hibe edemez.

Hanefiler iâre akdinde menfaatin devrini temlik olarak değerlendirirken, Şâfiîler söz konusu devrin ibâha yoluyla gerçekleştiği kanaatindedirler. Bu görüş ayrılığının bir sonucu olarak Hanefilere göre herhangi bir malı ödünç olarak alan kişi bu hakkı bir başkasına devredebilir, yani ödünç aldığı malı bir başkasına kullanması için verebilir. Şâfiîler, kullanmak amacıyla ödünç alınan malın bir başkasının kullanması için iâreten verilemeyeceği kanaatindedirler. Zira bu kendisine bu hak ibâha yoluyla tanınmıştır. Ancak her iki görüş sahipleri de âriye yoluyla kullanım hakkı elde edilen malın kiraya verilemeyeceği konusunda hemfikirdirler. (Kâsânî 1424:3/375; Şîrbînî 1418:2/341)

2.1.3. Deyn Mülkiyeti

Deyn mülkiyeti alacak hakkına sahip olmak demektir. Borçlar zimmette sabit olan para veya mislî bir mal olması sebebiyle, başkasından alacağı olan kişi deyn mülkiyetine sahip olur.

2.1.4. Müstakil Mülkiyet

Malın sahibinin tek bir kişinin olması durumunda müstakil mülkiyetten söz edilir. Bu durumda mal üzerindeki bütün tasarruf hakları tek kişiye ait olur.

2.1.5. Hisseli Mülkiyet

Mal ve alacak hakkının birden fazla kişiye ait olması durumunda hisseli mülkiyetten söz edilir. Bu tür mülkiyette kişiler hisseleri oranında söz konusu mal üzerinde tasarruf hakkına sahip olurlar. Hisseli mal üzerinde hak sahipleri ittifak ettiklerinde diledikleri gibi tasarrufta bulunabilirler. Hisse sahiplerinden biri diğer hisse sahiplerinin izni olmadıkça tek başına dilediği gibi tasarruf hakkına sahip değildir. Hissedarlar arasında ortaya çıkacak ihtilafların giderilememesi durumunda izâle-i şuy‘u davası ile hisseli mülkiyet sonlandırılır. (Akgündüz 1995:2/270)

2.2. Mülkiyeti Kazanma Yolları

Mülkiyeti kazanma aslen ve devren iktisap olmak üzere iki farklı şekilde gerçekleşmektedir. İhrâz, karıştırma-birleştirme, hukuki tağyir, lukata ve define bulma şeklindeki iktisap türleri aslen iktisap, hukuki işlem ve halefiyet ise devren iktisap olarak kabul edilmektedir.

2.2.1. İhrâz

Sahipsiz veya daha önce mülkiyete konu olmayan herhangi bir malın bir kişi tarafından mülk edinmek amacıyla sahiplenilmesine ihrâz adı verilmektedir. İhrâz, istilâ, işgal ve sahipsiz ölü arazilerin ihyâ edilmesi (ihyâü’l-mevât) gibi yollardan biriyle gerçekleşir.

2.2.2. Karıştırma Birleştirme

İki malın birbirinden ayrılması mümkün olmayacak veya ayrılması zor ve masraflı olacak şekilde karıştırılması durumunda karıştırma veya birleştirmeden söz edilir. Karıştırma ve birleştirme ortakların kendi fiilleri ya da izinleri ile olabileceği gibi, malların kendiliğinden karışması şeklinde de olabilir. Eski hukukumuzda ilkinde halt-ı emvâl ikincisine ise ihtilât-ı emvâl denilmektedir. Mesela bir arazinin toprak kayması sonucu diğerinin üzerine

kayıp gelmesi durumunda müşterek mülkiyetten söz edilmez. Değeri daha çok olan arazinin sahibi az olanın bedelini ödeyerek malın sahibi olur. (Mecelle 1978:902) Menkul mallarda ise müşterek mülkiyet imkânı varsa karışan mala birlikte sahip olurlar. Mesela iki farklı kişiye ait olan ayrıştırılması mümkün olmayacak miktardaki buğday, un veya zeytin yağının karışması durumunda hisseleri oranında söz konusu mala ortak olurlar. Aynı mal üzerinde müşterek mülkiyet imkânı yoksa, kıymeti daha fazla olan malın sahibi az olana sahip olur. Mesela bir tavuğun değerli bir inciye yutması durumunda incinin sahibi tavuğun bedelini ödeyerek ona sahip olur. (Akgündüz 1995:2/273; Aydın 2017:546)

2.2.3. Hukuki Tağyir

Bir kişinin malı üzerinde izinsiz olarak, başka bir isimle adlandırılacak ve farklı bir mal haline gelecek derecede yapılan değişiklik hukuki tağyir olarak adlandırılmaktadır. Buğdayın un veya ekmek, ipliğin kumaş, kumaşın elbise yapılması gibi. Bu tür hukuki tağyir durumunda mal ilk sahibinin mülkiyetinden çıkar, değişikliği yapan kişinin mülkiyetine girer. Ancak söz konusu değişikliği yapan kişi malın sahibine malın mislini veya değerini ödemekle yükümlü olur. (Akgündüz 1995:2/273; Aydın 2017:347)

2.2.4. Kayıp Eşyayı Bulma (Lukata)

İktisap yollarından birisi de lukatadır. Lukata kayıp olan bir malın bulunması anlamında hukuki bir terimdir. Bu yolla herhangi bir mala sahip olma aslında bir nevi ihrâz anlamındadır. Kaybolmuş malı bulan kişi doğrudan onu mülkiyetine geçiremez. Belli bir süre içerisinde malın sahibini araması gerekir. Ancak belli bir süre sonunda sahibi bulunamazsa, bir kısım hukukçuya göre fakir olmak şartıyla bulan kişi o mala sahip olur. (Köse 2003:225; Kudûrî 1997:136)

2.2.5. Define Bulma

Define yer altından çıkarılan altın, gümüş gibi kıymetli eşyalardır. Bu türden bulunan defineler “*kenz-i İslâmî*” ve “*kenz-i câhilî*” olmak üzere ikiye ayrılır. Bulunan definenin üzerindeki sembol ve işaretlerden Müslümanlara ait olduğu anlaşılanlar, “*lukata*” hükmündedir. Bir üst başlıkta da açıklandığı üzere belli şartlar dahilinde bu kapsamdaki defineler bulan kişinin mülkiyetine girer. Bulunan definenin üzerindeki işaret ve sembollerden Müslümanlara ait olmadığı anlaşılırsa, kenz-i câhilî hükmünde olan bu türden malların beşte biri devlete ait olmak üzere kalan kısmı bulan kişinin mülkiyetine dahil olur. (Akgündüz 1995:2/272; Bilmen 1975:354)

2.2.6. Hukuki İşlem

Mülkiyet hakkı kazanma yollarından en önemlisi satım, hibe ve benzeri mülkiyeti bir kişiden diğerine devreden akitlerdir. İslâm hukukunda akit, karşılıklı rızaya dayalı sözleşmelerin yanında tek taraflı hukuki işlemleri de kapsamaktadır. Hibe dışındaki akitlerde mülkiyet akitle birlikte geçerken, hibe akdinde teslim ile gerçekleşmektedir. Tüm unsurların bulunması ile satım akdi tamamlandığında akde konu olan malın mülkiyeti müşteriye geçer. Bu tür akitlerde karşılıklı rıza esastır. Ancak bazı durumlarda mülkiyetin devri için taraflardan birinin rızası bulunmamaktadır. Cebrî akitler olarak adlandırılan bu tür akitler şunlardır:

- Cebrî İcra: Hâkimin kararı ile borçlunun rızası olmaksızın malların mülkiyetinin alacaklıya devredilmesidir. Mesela ihtikâr (karaborsa) yapan kişinin malları hâkim kararı ile mal sahibinin rızasına bakılmaksızın satılabilir.

- Şuf'a: Herhangi bir malda ortak olan kişilere belli şartlar dahilinde önalım hakkı tanınmasıdır. Şuf'a hakkı olan kişi, ortağı olduğu malın satılması durumunda alıcının rızasına bakılmaksızın önalım hakkına sahip olmaktadır.

- İstimlâk: Yol, hastane, okul gibi kamu yararına dair işlerin gerçekleştirilebilmesi için özel mülkiyetin mal sahibin rızası olmaksızın râiç bedelle cebren satın alınmasıdır.

2.2.7. Halefîyet

Mülkiyetin bir şahıstan bir başkasına geçmesinin yollarından birisi de halefîyettir. Halefîyette iki durum söz konusu olmaktadır. İlki miras yoluyla bir kişinin bir başkasına halef olmasıdır. Diğerisi ise birisinin canına veya malına yönelik haksız fiil sebebiyle tazminle yükümlü olmasıdır. Tazminat bedeli yok olan mal, menfaat veya organın yerini almakta ve bu halefîtet yoluyla haksız fiil mağdurunun mülkiyetine intikal etmektedir.

2.3. Mülkiyet Hakkının Sınırlandırılması

Kişi sahip olduğu mal üzerinde dilediği gibi tasarruf hakkına sahip olmakla birlikte, bu hakkını bir başkasına zarar verecek şekilde kullanamaz. Bu sebeple kişinin malını kullanırken bir başkasına fahiş derecede zararı zaman, hakkın kötüye kullanılmasından söz edilir. Hakkın kötüye kullanılmasının engellenmesi ve bu esnada oluşabilecek zararın tazmini hukukun bir gereğidir. Mülkiyet hakkının sınırlandırılması iki ana grupta ele alınmaktadır.

2.3.1. Kamu Hukuku Açısında Sınırlandırma

İslâm hukukuna göre normal koşullar içerisinde arz-talep dengesi içerisinde oluşan piyasaya müdahale edilmez. Ancak kamuya zarar vermesi durumunda, malikin hakkını kullanması belli ölçüler içerisinde sınırlandırılabilir. Olağan dışı fiyat hareketleri, karaborsacılık gibi kamu zararının söz konusu olduğu durumlarda fiyatlara müdahalede edilebilir. Nitekim, İslâm'ın ilk yıllarında arz-talep dengesi içerisinde oluşan piyasaya müdahale edilmez iken, daha sonraki dönemlerde ticari ahlakın bozulması üzerine fiyatlara müdahale edildiği bir vakıdır. Osmanlı Devleti'nde de piyasa İhtisap Nezâreti ve Şehremâneti gibi kurumlar vasıtasıyla denetim altında tutulmuştur. (Erdoğan 2023:204-11; Sahillioğlu 1967:36) Doktrinde tes'îr veya narh olarak ifade edilen bu durum, kamu yararını gözetmenin tabii bir sonucudur. Özellikle ilaç ve gıda gibi insanların ihtiyaç duyduğu temel tüketim mallarında karaborsacılık yapılması durumunda sahibinin iradesine bakılmaksızın söz konusu mallar hâkim kararıyla raîç bedel üzerinden satılır. Aynı şekilde fiyatları yükseltmek amacıyla malların itlafına da izin verilmez. Yine kamuya zarar verecek derecede, gayr-ı menkuller üzerine yapılacak bir kısım ilavelere de müsaade edilmez. (Akgündüz 1995:2/276)

Kamu hukuku kapsamındaki sınırlandırmalardan bir diğeri istimlâkdir. İstimlâk, mal sahibinin rızasına bakılmaksızın mülkiyet hakkını sona erdiren bir sınırlandırmadır. Yol yapım ya da genişletme çalışmaları veya okul, hastane yapmak amacıyla gayr-ı menkullerin râîç bedeli üzerinden kamulaştırılması en önemli istimlâk örneklerindendir. Hz. Peygamber (a.s.) ve Hulefâ-ı Râşidîn döneminde bu tür istimlâk örneklerinin varlığına tanık olmaktadır. Mecelle de yol genişletme ile ilgili olarak şu şekilde düzenleme getirmiştir:

“Lede'l-hâce emr-i sultânî ile bir kimesnenin mülkü kıymeti ile alınıp tarika ilhâk olunabilir...” (Mecelle 1978:m. 1216)

2.3.2. Özel Hukuk Açısından Sınırlandırma

İslâm hukukunda özel mülkiyet hakkı korunmuş olmakla birlikte, kişinin malı üzerindeki tasarrufları bir kısım sebeplerden dolayı sınırlandırılabilir. Bunun en önemlisi komşuluk haklarından kaynaklanan sınırlandırmalardır. Kişinin kendi mülkiyet hakkını kullanırken komşuya fâhiş oranda zarar verebilecek şekilde davranması bu kapsamda değerlendirilir. Komşunun evinin manzarası veya güneş ışığına mâni olacak şekilde bina yapma, kişinin mülkünde komşunun evinin temeline zarar verecek şekilde tasarrufta bulunması bu tür sınırlandırmaya örnekler olarak verilebilir. Aynı şekilde meskûn mahalde ses ve çevre kirliliğine sebebiyet veren işletmelerin açılmasına engel olmak, fâhiş zarar kapsamında sınırlandırma örneği olarak değerlendirilebilir. Mecelle, kişinin malı üzerindeki tasarruf hakkı ve bu

hakkın sınırlandırılmasını çeşitli örnekler üzerinden açıklamıştır. (Bk. Mecelle 1978: m. 1197-1201)

Özel mülkiyet üzerindeki sınırlandırmalardan bir diğeri de şuf'a/önalım hakkıdır. Şuf'a, belli şartlar çerçevesinde satılan bir gayr-i menkulü, satılan bedeli üzerinden alma konusundaki öncelik hakkıdır. Hanefiler, şuf'a hakkını satılan gayr-i menkulün kendisinde ortaklık, sınır komşuluğu, yol ve sulama hakkı, kat mülkiyeti gibi irtifak hakları gibi geniş bir çerçevede ele alırlar. Diğer mezhepler bu hakkı sadece satılan gayr'i menkulün kendisinde ortak olmakla sınırlandırır.

Şuf'a hakkı sadece gayr-i menkuller ile sınırlı olup, menkul mallar için bu hak söz konusu değildir. Ayrıca şuf'a hakkını elde edebilmenin diğer bir kısım şartları da bulunmaktadır. Bunlar:

- 1- Hak sahibi satışı öğrendiği anda itiraz etmelidir. (taleb-i muvâsebe)
- 2- Şahit tutma. (takrir ve işhâd)
- 3- Belli bir süre içerisinde mahkemeye konu hakkında dava açma. (husûmet ve temellük)

Bunlar yapılmadığında şuf'a hakkı düşer. (Akgündüz 1995:2/277; Aydın 2017:349; Çeker 2013:139-52)

Kaynakça

- Akgündüz, Ahmet. 1995. *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları.
- Aydın, M. Akif. 2017. *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: Beta.
- Bilmen, Ömer Nasûhî. 1975. *Büyük İslâm İlmihali*. İstanbul: Bilmen Yayınevi.
- Bilmen, Ömer Nasûhî. ts. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*. Bilmen Yayınevi. İstanbul.
- Çeker, Orhan. 2013. *Fıkıh Dersleri I*. 6. bs. İstanbul: Ensar Yayıncılık.
- Erdoğan, Suat. 2023. *Konya Üç Nolu Şeriyye Sicil Defteri Üzerinde Değerlendirmeleri*. Ankara: İksad.
- İbn Rüşd, el-Hâfid. t.y. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. b.y.: Dâru'l-Mârife.
- Kâsânî. 1424. *Bedâ'i 'u 's-sanâ 'i ' fî tertîbi 'ş-şerâ 'i '.* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye,.
- Köse, Saffet. 2003. "Lukata". 27:223-25.
- Kudûrî, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Mehmed. 1997. *Muhtasaru'l-Kudûrî fî-Fıkhi'l-Hanefî*. Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye.
- Mecelle, Berki, Ali Himmet. 1978. *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye)*. İstanbul: Hikmet Yayınları.
- Mergînânî, Burhâneddîn. t.y. *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî. thk. Ahmed Câd*. Kahire: Dâru'l-Hadîs.
- Mevsîlî, Abdullah b. Mahmûd. t.y. *el-İhtiyâr li-ta 'lîli'l-Muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Sahillioğlu, Halil. 1967. "Osmanlılarda Narh Müessesesi". *Belgeleriyle Türk Tarihi Dergisi* (1):36-40.
- Şirbînî, Hatîb. 1418. *Muğni'l-muhtâc ilâ mağrifeti meâni'l-elfâzi'l-Minhâc*. Dâru'l-Marife.

Zerkâ, Mustafa Ahmed. 1961. *el-Fıkhu'l-İslâmî fî-Sevbihi'l-Cedîd*. 4. bs. Dımeşk: Matbatü Câmiati Dımaşk.

Zeydan, Abdulkerim. 2001. *el-Medhal lidirâseti's-şerriyyeti'l-İslâmiyye*. İskenderiye: Dâru Ömer b. el-Hattâb.

Zuhaylî, Vehbe. 1985. *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletühû*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr.

Bölüm 16

1914-1915 (R. 1330) Mezunu Harbiyeli Şehitler

Habibe KAZANCIOĞLU

• Doç. Dr. Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi, Edirne / Türkiye /
e-posta: habibekazanci@gmail.com / ORCID ID: 0000-0003-4145-3607

Giriş

Kelime olarak şahitlik etmek, tanıklıkta bulunmak ve bir ortamda hazır bulunmak manalarına gelen şehâdet (şühûd) mastarından türetilen şehit; İslâm inancında, Allah'ın rızasını gözeterek canını feda eden Müslümanları tanımlamak için kullanılan dinî bir sıfattır. (Atar, 2010: 428) İslâm âlimleri Allah yolunda öldürülen kişiye şehit denmesinin sebeplerini şöyle açıklamaktadır: Rahmet meleklerinin şehidin, yıkanmasına ve ruhunun cennete gitmesine şahit oldukları; cennete gireceğine dair hem Allah'ın hem de meleklerin kendisi hakkında şahitlik yapacağı; kıyamet gününde Hz. Peygamberle (s.a.v) birlikte, geçmiş ümmetler hakkında şahitlik etmesi isteneceği; şehit olarak düştüğü toprağın kendisi lehine şahitlik yapacağı; ölmeyip Allah'ın huzurunda bir şahit gibi diri ve yaşıyor olduğu; ölünceye kadar Allah'ın emrine göre doğruluk üzerinde yaşadığına dair şahitlik edildiği; Allah'ın, öldürülmesine karşılık kendisine hazırlamış olduğu ikramları görüp şahit olduğu için şehit denilmiştir. Esas itibarıyla Allah yolunda öldürülen kişiye şehit denilirken daha sonra Hz. Peygamber'in (s.a.v) bazı hadis-i şerifleri delil gösterilerek şehitliğin anlamı genişletilmiştir. Buna göre karın ağrısı, boğulma, yanma gibi afet ve hastalıklar sebebiyle ölen müminler de şehit kabul edilmiştir. (Kurt, 2012: 193-194)

İslâm dininde şehitlik, ulvî bir makam ve faziletli bir davranış olarak kabul edilmektedir. Şehitliğin önemi, şehitlerin değeri ve onlara verilecek mükâfatlar hakkında İslâm literatüründe çok sayıda âyet-i kerîme ve hadîs-i şerif yer almaktadır. İnsan haysiyet ve şerefine değer veren İslâm, Müslümanlara varlığını idâme ettirdiği vatanına saldıran düşmana karşı koymayı, onunla savaşmayı yani cihadı emretmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de şehitlerin mükâfatıyla ilgili âyet-i kerîmelerden bazıları şunlardır: “Andolsun ki Allah yolunda öldürülür veya ölürseniz biliniz ki Allah'tan gelecek bir bağışlama ve bir rahmet, onların biriktirdiklerinden daha hayırlıdır.”¹ “O halde, dünya hayatını verip ahireti almak isteyenler Allah yolunda savaşsınlar. Kim Allah yolunda savaşır da öldürülür veya galip gelirse biz ona yakında büyük bir mükâfat vereceğiz.”² “Allah, kendi yolunda çarpışırken öldüren ve öldürülen müminlerin canlarını ve mallarını, karşılığında cennet vermek üzere satın almıştır. Bu, Allah'ın Tevrat'ta, İncil'de ve Kur'ân'da yer almış gerçek bir vaadidir. Kim Allah'tan daha fazla sözüne bağlı olabilir! O halde yaptığınız bu alışverişten ötürü sevinin. İşte büyük bahtiyarlık da budur.”³

İslâm'da, Allah yolunda canlarını ortaya koyanların yaptığı en önemli davranışlardan biri de Allah yolunda cihad etmektir. Cihad genel anlamıyla dini öğrenip başkalarına tebliğ etmek, nefsine ve dış düşmanlara karşı

¹ Âl-i İmrân, 3/157

² Nisa, 4/74

³ Tevbe, 9/111

savaşmak anlamıyla kullanılırken tasavvufta ise nefs-i emmareyi mağlup etme anlamında kullanılmaktadır. (Özel, 2010: 527) Cihad'ın sözlük anlamı; çalışmak, uğraşmak, çabalamak, gayret sarfetmek demektir. Terim anlamı ise İslâm'ın yükselmesi, korunması ve yayılması için her türlü çalışmada bulunmak, uğraşmak, gayret etmek ve bu yolda sıcak ve soğuk savaşa girmektir. Daha açık bir ifade ile Allah (c.c.) tarafından kullarına verilmiş olan bedenî, malî ve zihnî kuvvetleri Allah yolunda kullanmak, o yolda feda etmektir. İnsanın maddî manevî bütün varlığını Allah yolunda ortaya koyarak Allah'ın düşmanlarını ortadan kaldırmak için savaşması “cihad”dır. (Büyükyıldız, 2010: 6) İslâm, Müslümanların cihad etmesini isteyen bir dindir. Allah yolunda cihad, dinin temel kaynaklarına göre farzdır. Allah Teâlâ Kur'ân-ı Kerîm'de “Hoşunuza gitmese de düşmanla savaşmak üzerinize farz kılındı”⁴ “Sizinle savaşanlarla; Allah yolunda siz de savaşın. Fakat haksız yere saldırmayın.”⁵ buyurmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'in yanı sıra cihadla ilgili birçok hadis-i şerîf de bulunmaktadır. Hz. Peygamber (s.a.v)'in şehitlikle ilgili hadis-i şerîfleri, hadis mecmualarında daha çok cihad bölümünün “fazlû's-şehîd” vb. başlıkları altında bir araya getirilmiştir. Bu hadislerde dünyevi amaçla olmayıp yalnız Allah'ın dininin yüceltilmesi için canını feda edenlerin şehit sayıldığı,⁶ şehit olan kişinin acı çekmeden öldüğü, kanının ilk damlası yere düştüğü anda kul hakları dışında bütün günahlarının affedildiği, şehidin kabir azabı çekmeyeceği, cennetteki makamını göreceği⁷, akrabalarından yetmiş kişiye şefaate edebileceği⁸ ve cennete ilk girenlerden olacağı⁹ Allah katında iyi bir mertebeye erişerek ölen kullar içinden sadece şehitlerin dünyaya dönüp tekrar şehit oluncaya kadar Allah'ın dinini yüceltmek isteyeceği¹⁰ ifade edilmiştir. (Atar, 2010: 429)

1. 17-19. Yüzyıl Osmanlı Ordusundaki Islahat Çalışmaları

17. yüzyıldan itibaren Avrupa devletlerinin ordularında siyasi ve ekonomik gelişmelere bağlı olarak eğitim, teçhizat ve teşkilatlanma bakımından modern bir yapılanmaya geçilmiştir. Osmanlı Devleti'nde de ıslahatlar değişen siyasi, idari ve sosyal şartlara göre yapılmıştır. Ancak Osmanlı ordusu Avrupa'daki bu gelişmelere ayak uydurmak bir yana mevcut durumundan daha da kötüye gitmiştir. Bu olumsuz gidişatı durdurmak amacıyla dönemin padişahlarından Sultan I. Ahmed (1603-1617) döneminden itibaren orduda ıslah (reform) hareketleri yapılmıştır. Sultan Genç Osman (1618-1622) ve Sultan IV. Murad (1623-1640) dönemlerindeki ıslah

⁴ Bakara, 2/216

⁵ Bakara, 2/190

⁶ Buhârî, “Cihâd”, 15; Müslim, “İmâre”, 149-152; Nesâî, “Cihâd”, 21; İbn Mâce, “Cihâd”, 13.

⁷ Tirmizî, “Fezâ'ilü'l-cihâd”, 25, 26.

⁸ Tirmizî, “Fezâ'ilü'l-cihâd”, 25.

⁹ Müslim, “İmâre”, 143; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 27.

¹⁰ Buhârî, “Cihâd”, 6, 21; Müslim, “İmâre”, 108, 109.

çalışmaları belirli ölçülerde sonuç verirken süreklilik arz eden bir boyuta ulaşmamıştır. Bundan yaklaşık bir asır sonra Sultan I. Mahmud (1730-1754) zamanında askeri donanım ve stratejiler bakımından Avrupa ordularının çok gerisinde kalmış olan ordunun çok önemli ıslahatlar yapılmadıkça savaş kazanma şansının olmadığına farkına varılmıştır. (Efe ve Aydın, 2023: 230) Sultan I. Mahmud savaşlardaki mağlubiyetin sebepleri ve alınacak tedbirler konusunda İbrahim Müteferrika'nın görüşlerine başvurmuş; onun tavsiyeleri doğrultusunda Humbaracı Ahmed Paşa, maaşlı bir Humbaracı Ocağı kurmuş ve 1734'te Üsküdar'da Hendesehâne'yi açarak mühendishânelerin ilk örneğini meydana getirmiştir. Bu dönemde Topçu Ocağı da düzene konulmuş ve yeni toplar döktürülmüştür. (Özcan, 2003: 351)

Sultan I. Abdülhamid (1774-1789) ordudaki ıslahat faaliyetine devam ederken aynı zamanda teknik askeri okulların gelişimine de önem vermiştir. 1773'te Haliç'te kurulan Riyâziye Mektebi'nde Baron de Tott başta olmak üzere bazı yabancı hocalar tarafından dersler verilmeye başlanmıştır. Tophane Nâzırı Emin Ağa zamanında Aubert adlı Fransız subayı da Sûrat Topçuları Ocağı'nı geliştirmiştir. Daha sonra Fransız mühendisler tarafından 1776'da Tersane Mühendishânesi açılmıştır. (Aktepe, 1988: 216)

Sultan III. Selim (1789-1807) zamanında, artık disiplin ve düzenin kalmadığı bir isyan yuvası haline gelen Yeniçeri Ocağı'nın kademeli olarak kaldırması düşünülmüştür. 1793 yılında Bostancı Ocağı'na bağlı Bostancı Tüfenkçisi Ocağı adıyla bir orta (bölük) kurulmuştur. 17 Eylül 1794 tarihinde ocağa ait Levend Çiftliği Kânûnnâmesi hazırlanmış böylece daha sonra Nizâm-ı Cedîd olarak adlandırılacak olan ordunun temeli atılmıştır. Avrupa tarzında eğitilmiş bir ordu olan Nizâm-ı Cedîd Ordusu ve kurulan yeni donanmanın masraflarını karşılamak üzere müstakil bir defterdarlık ve fon oluşturulmuştur. Mevcut Mühendishâne-i Bahrî'nin geliştirilmesi, 1795'te Hasköy'de Humbaracı ve Lağımçı ocaklarının kurularak bunların efradına Kara Harp Okulu benzeri eğitim veren askeri bir mühendishânenin açılması, burada 1797'de bir matbaanın kurulması Levent ve Üsküdar'da büyük kışlaların inşası ve benzerlerinin Anadolu'da da yapılması, yenileşme hareketinin askeri ağırlıklı olduğunu göstermektedir. (Beydilli, 2009: 422)

Sultan II. Mahmud (1808-1839) döneminin gerek devlet teşkilatı ve kurumlarında gerekse ordudaki ıslahat çalışmalarının en önemli dönüm noktası yeniliklere direnişin simgesi hâline gelen yeniçerilik zihniyeti ve bunun kurumsal karşılığı olan Yeniçeri Ocağı'nın ortadan kaldırılması olmuştur. Tahta çıktığı andan itibaren düşündüğü bu konuyu Sultan II. Mahmud, ince hesapların yapılmasını ve dengelerin gözetilmesini gerektiren hassas bir mesele olarak ele almıştır. Ocağın kaldırılmasında engel olabilecek unsurlar ortadan kaldırılmaya çalışılmış, başta şeyhülislamlık makamı olmak üzere ulema bu ıslahatın gereğine inandırılmıştır. (Beydilli, 2003: 354)

1826'da Ağa Hüseyin Paşa'nın da desteğiyle, tarihe "Vaka-i Hayriye" olarak geçmiş olan olayla yüzyıllardır devletin merkezi kuvvetlerinin en önemlisi olan Yeniçeri Ocağı lağvedilmiş, yerine Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye adı verilen bir ordu kurulmuştur. (Özcan, 1991:457)

2. Mekteb-i Harbiye

2.1. Kuruluşu

Yeniçeri Ocağı'nı kaldırıp yeni bir ordu kurarak askeri alanında yeni bir yapılanma sürecini başlatan Sultan II. Mahmud, askerlerin batılı tarzda bir eğitim alması için 1827 yılında Mekteb-i Harbiye'nin kurulmasına dair bir rapor yayınlamış (Zorlu, 2021: 190) ve bu konuda çalışmalara başlamıştır. Nitekim Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye'nin kurulması ve bu ordunun subay ihtiyacını karşılamak üzere Şehzadebaşı'ndaki Acemi Ocağı Kışlası'nda yaşları 15'in altındaki gençler için bir talimghâhın açılmasını Mekteb-i Harbiye'nin başlangıcı olarak kabul etmek mümkündür. Ancak Osmanlı-Rus savaşı yüzünden bu ilk teşebbüs sonuçsuz kalmıştır. Harbiye'nin kuruluşu konusunda en önemli teşebbüs 1831 yılında gerçekleşmiştir. Hassa Ordusu Müşiri Ahmed Fevzi Paşa Selimiye'deki Mansûre askerleri arasından birkaç yüz kişiyi seçerek bunları bölükler halinde teşkilatlandırmıştır. Yaşları 19-21 arasında değişen bu erlere "Sıbyan Bölükleri" adı verilmiştir. Bunlara diğer erlerden farklı olarak okuma yazma da öğretilmiştir. Başarılı olanlar onbaşı, çavuş ve mülâzım rütbelerini alarak kıtalara sevk edilmiştir. Sıbyan Bölükleri, Harbiye'nin temelini oluşturduğu gibi bölük erleri de ilk Harbiyeliler sayılmaktadır. (Özcan 1997: 115) Sınırlı askeri bilgilerin verildiği Sıbyan Bölüklerindeki eğitimden hedeflenen ve istenilen sonucun alınmayacağını anlayan Sultan II. Mahmud, Batı ülkelerinde açılmış olan ve modern eğitim veren askeri okullar ayarında bir okul açmanın şart olduğunu görerek vakit kaybetmeksizin harekete geçilmesini istemiştir. Ahmet Fevzi Paşa'yı Harbiye Mektebi'nin inşaatıyla, Namık Paşa'yı da eğitim-öğretim programlarının düzenlenmesi, ders aletleri, sınıfların şekli, öğretmen ve subay atamalarının düzenlenmesi konusunda görevlendirmiştir. Paşalar Maçka kışlasına bir kütüphane, cami, hastane, eczane, hamam, mutfak, matbaa, dört yüz öğrenciyi barındırabilecek dershaneler ilave ederek tadilatını gerçekleştirmişlerdir. Maçka Kışlası'ndaki onarım faaliyetleri 1834 yılında bitirilerek Selimiye Kışlası'nda eğitim gören Sıbyan Bölükleri buraya nakledilmiştir. (Türkmen,2015: 141-143)

Sultan II. Mahmud, Mekteb-i Harbiye'nin 1 Temmuz 1835 tarihindeki resmî açılış merasimine katılmıştır. Padişah, merasim sonrasında dershanelerdeki öğrencileri denetlemiş, onlara derslerle ilgili sorular sormuştur. Ayrıca, okul revirinde yatan öğrencileri de ziyaret ederek sağlık ve afiyet temennisinde bulunmuştur. Öğrencilere hitap ederek gözlerinin daima Harbiye Mektebi'nin üzerinde olduğunu ifade etmiştir. Öncelikle, okuma

yazma öğrenen “Birinci Mektep” öğrencilerinin çalışmalarını yerinde gören padişah, ardından “İkinci Mektep” bölgesine geçerek buradaki öğrencilerin dersini izlemiş; kendilerine hesap, cebir ve hendese (geometri) ile ilgili sorular yönelmiştir. Aldığı cevaplardan son derece memnun kalan padişah, öğretmen kürsüsüne çıkarak idareci, öğretmen ve öğrencilere hitaben bir konuşma yapmıştır. Konuşmanın ardından, imam efendinin yaptığı dua ile okul resmen açılmıştır. (Gürses, 2021: 41)

Mekteb-i Harbiye; “Ecole Militaire”, “Mekteb-i Harbiye-i Mansûre”, “Mekteb-i Hassa”, “Mekteb-i Ulûm-ı Harbiye” ve “Mekteb-i Fünûn-ı Harbiye” gibi çeşitli adlar verilmişse de orada okuyan öğrencilere “Mekteb-i Harbiye Talebesi” ya da hep söylene geldiği şekliyle “Harbiyeli” denilmiştir. (Türkmen, 2015: 144)

2.2. Eğitim Öğretim

Mekteb-i Harbiye’nin en büyük amiri mektep nâzırı olup ardından ders nâzırı gelmekteydi. Harbiye’nin ilk nâzırı 1834 1836 yılları arasında görev yapan Mustafa Mazhar Bey’dır. Mektep kuruluş aşamasında modern bir eğitim kurumu özelliklerine sahip değildi. Öğrenciler daha öncesinde bir eğitimden geçemedikleri için Harbiye’de ilk, orta ve lise birinci sınıf seviyesinde eğitim-öğretim yapıyordu. Dokuz yıl süreli olan eğitimin ilk sekiz yılına “Birinci Mektep”, dokuzuncu yılına da “İkinci Mektep” deniliyordu. Daha ziyade okuma yazma ve ilmi hal derslerinin okutulduğu Birinci Mektebi başarıyla bitirenler ikinci mektepte okumaya hak kazanıyorlardı. Burada hendese (geometri), fizik, astronomi gibi fen dersleriyle askerliğe dair uygulamalı bilgiler veriliyordu. Mektepten mezun olmanın şartları belirlenmediğinden sınıf geçme yerine yıl ve bitirilmesi gereken kitaplar esas alınıyordu. Böylece bir kitabı bitiren ikinci kitaba geçiyor, liyakatini ispat edenler subay olarak okuldan mezun ediliyordu. (Özcan, 1997: 116)

Azmi Bey’in (1836-1837) ardından Harbiye Mektebi nâzirliğine atanan Selim Satı Paşa (1837-1841) döneminde mektebin eğitim öğretim kadrosu yeniden düzenlendi. Bu süreçte Arapça ve Farsça derslerine ilave olarak, yazı ve resim derslerine büyük önem verildi; ayrıca askerlikle ilgili olarak piyade talimi dersleri konuldu. Başarılı talebeler, öğretmenlere yardımcı olmak üzere onbaşı/sınıfbaşı rütbesiyle ders müzakerecisi olarak görevlendirildi. Bunun yanında eski askeri unvanlardan çavuş ve başçavuş rütbeleri de verilerek Harbiye Mektebi’ndeki hiyerarşik yapı güçlendirilmeye çalışıldı. Selim Satı Paşa’nın nâzirliği döneminde mektepteki tabur teşkilatı kaldırıldı ve öğrencilere “er” yerine “talebe” denilmeye başlandı. Ordudan getirilen bir bölük kadar hizmet eri; yemek yapma, taşıma, süpürme gibi ayak işleriyle ilgilenmek üzere görevlendirildi. Bu dönemde Harbiye’nin öğretmen kadrosu güçlendirildi ve öğrenciler dört bölüme ayrılıp her bölüm bir mektep sayıldı.

Muharip subay yetiştirilmesi gayretleri artırılarak, askeri bilgileri artırma kapsamında piyadecilik ve istihkâm derslerine büyük önem verilmeye başlandı. (Türkmen, 2015: 145-146)

Selim Satı Paşa'dan sonra mektep nâzırlığına getirilen Emin Paşa (1841-1846) zamanında fen ve meslek derslerine ağırlık verilmiştir. Harbiye'ye hazırlık olmak üzere orta öğretim seviyesinde eğitim yapan askeri idâdiler açılmıştır. Eylül 1845 tarihinde Harbiye'deki öğrenciler imtihana tabi tutularak en başarılıları Harbiye, orta derecedekiler idâdî ve başarısız olanlar da ihtiyat sınıfı öğrencisi kabul edilmiştir. 20 Mayıs 1845 tarihli padişah iradesiyle Harbiye'nin, Pangaltı'nda Tophane Hastahanesi olarak inşa edilen binaya taşınması, idâdînin de Maçka Kışlası'nda -Harbiye'nin yerinde- öğretime başlaması kararlaştırılmıştır. Fakat her iki okul, binalardaki tamir ve tadilat bitinceye kadar Beşiktaş Sahilsarayındaki Çinili Köşk'e taşınmıştır. Böylece Harbiye, orta eğitim üzerinde eğitim veren müstakil bir kurum haline gelmiştir. (Özcan, 1997: 116).

Sultan Abdülmecid (1839-1861), kışladan dönüştürülmüş ve Mekteb-i Harbiye-i Şahane olarak anılan eğitim binasının yeni bir yapıda işlevine devam etmesini istemiştir. Bu amaçla, James William Smith'ten, hastane olarak inşasına başladığı Tophane-i Amire Hastanesi yapısını okula çevirmesini talep etmiştir. Böylelikle hastane olarak yapımına başlanan Mekteb-i Harbiye binası yeni işlevine uygun olarak sınıflar, kütüphane ve okuma salonları eklettirilerek 1846 yılında resmî olarak açılmıştır. Ancak 1855 yılında çıkan bir yangından sonra kullanılamayacak hale gelen bu yapı, 1864'te Sultan Abdülaziz döneminde yeniden inşa edilmiştir. 1887 senesinde ise Sultan II. Abdülhamid, yemekhane ve jimnastik yapıları eklettirmiştir. Bu eklemelerle okul, kuzey-güney yönünde geniş bir alana yayılan bir kompleks halini almıştır. (Zorlu, 2021: 191)

Mekteb-i Harbiye, ilk mezunlarını 1847-1848 öğretim yılı sonunda vermiştir. Süleyman Hüsni Paşa'nın kumandanlığı sırasında (1874-1875) ilk defa askeri rüşdiyeler açılmıştır (1875). Harbiye'de okumak için üç yıl rüşdiye ve dört yıl idadî eğitimi alma zorunluluğu getirilmiştir. 1881 yılında yapılan bir düzenlemeyle rüşdiyeler dört yıla çıkarılıp idadîler üç yıla düşürülmüştür. II. Abdülhamid zamanında askeri okullar müfettişliğine getirilen Goltz Paşa Harbiye'nin eğitim sistemini değiştirmiş bu dönemde teorik derslerin yerini uygulamalı eğitim almış, ders kitapları yeniden hazırlatılmıştır. Fransız etkisindeki Osmanlı askeri eğitim sistemi Goltz Paşa'nın çabasıyla Alman etkisine girmiştir. Alman etkisiyle her ordu merkezinde birer Harbiye mektebi açılmasına karar verildi. 1904 yılından itibaren Edirne, Manastır, Erzincan, Şam ve Bağdat'ta Harbiye mektepleri açılmıştır. 1908'de II. Meşrutiyet'in ilanından sonra İstanbul dışındaki Harbiye mektepleri kapatılmış, Mekteb-i Harbiye'nin eğitim süresi de iki yıla indirilmiştir. (Özcan 1997:116-117)

Mekteb-i Harbiye talebelerinin üniformaları kır renkli misko çuhadan setre ve pantolon oluşmaktaydı. Ayrıca meç¹¹ kuşanıyorlardı. Kol veya yakalarında rütbe, kıdem veya sınıflarını gösteren bir işaretleri yoktu. Hafta başında demirbaş eşyaları kontrol edilir, eksikleri varsa tamamlanırdı. Cuma günleri resmi selamlığa resmi kıyafetleriyle katılırlardı. Öğrencilerin temiz ve tertipli giyinmelerine önem veriliyordu ayrıca istihkak olarak senede altışar kat çamaşır verilmekteydi. Namazların beş vakit camide kılınması mecburi idi. Disipline büyük önem veriliyor, adaba aykırı hareket edenler tedib ediliyordu. Derslere devam zorunluluğu vardı. (Kolağası Mehmed Esad, 1310: 15-18)

Balkan Savaşı (1912-1914) sırasında bazı öğretmenlerle öğrencilerin cepheye gönderilmesi Mekteb-i Harbiye’de derslerin aksamasına yol açmıştır. 1912 yılında imtihan yapılamadığı için ikinci sınıf talebeleri subay olamamışlardır. Ayrıca mektep, yeni eğitim yılına iki birinci sınıfla başlamak zorunda kalmıştır. Bu durum kıdemli birinci sınıflar arasında huzursuzluk meydana getirmiştir. Harbiye birinci sınıf öğrencilerinin şikâyetlerini gidermek üzere bazı tedbirler alınmıştır. Buna göre birinci sınıfa yeni gelenler normal eğitimlerini sürdürecekler, kıdemli birinci sınıflar ise hızlandırılmış eğitime tabi tutulup zâbit vekili (asteğmen) olarak orduya katılacaklardı. Ayrıca bundan böyle idâdî mezunları Harbiye’ye gelmeden önce altı ay süreyle birliklerde er eğitimi görecektlerdi. Ancak bu kararlar uygulanmaya konulduğu sırada seferberlik ilan edildiği için subay ihtiyacını karşılamak üzere yeni bir nizamnâme yayınlandı. (Gürses, 2021: 221) “Mekâtib-i Harbiyye’den Yetiştirilecek Zâbitân Hakkında Nizamnâme” adını taşıyan bu nizamnâmeye göre Mekteb-i Harbiye’nin son sınıf öğrencileri, Temmuz 1914’te subay olarak kıtalara gönderilecekti. Birinci sınıfın 16 aylık öğrencileri, son sınıf derslerini de kapsayan eğitimi aldıktan sonra Ağustos 1914’te imtihana tabi tutulup aynı yılın eylül ayında; birinci sınıfın 5 aylık öğrencileri ise 1915 Mart ayında yine zâbit vekili olarak orduya katılacaklardı. Ancak bu uygulamaya geçildiği esnada Birinci Dünya Savaşı patlak verdiği için birinci sınıfın kıdemsiz öğrencileri de kıdemsiz asteğmen olarak mezun edildi ve ardından 4 Ağustos 1914 tarihinde Harbiye Mektebi kapatıldı. (Gürses, 2021: 221; Özcan, 1997: 117-118)

4. 1330 Yılı Harbiye Mektebi Mezun Şehitleri

Almanya’nın müttefiki olarak Birinci Dünya Savaşı’na katılan Osmanlı hükûmeti Kasım 1914 yılında Müslümanların lideri sıfatıyla padişahın Harp Beyannamesi’ni yayınlamıştır. Bu beyannâme ile başta kendi tebaası olmak üzere tüm dünya Müslümanları Cihâd-ı Ekber’e davet edilmiştir. Her ne kadar vatani korumak onun uğruna savaşmak tüm Müslümanlar için zorunlu ise de

¹¹ Meç: Söğüt gibi batırmak sùretiyle kullanılan ensiz ve düz kılıç.

hiç şüphesiz öncelikle bunu kendisine meslek olarak seçen kimselerin yani askerlerin vazifesidir. Osmanlı Devleti 1877-1878 Osmanlı Rus Savaşı, Balkan Savaşları ve Birinci Dünya Savaşı'nda çok sayıda asker şehit vermiştir. Şehitlerin önemli bir kısmını komuta görevinde bulunan subaylar oluşturmaktadır.

İSAM (İslâm Araştırma Merkezi)'da 966.0811 OÇ. N 1340 koduyla kayıtlı, Müttekâid (emekli) Yüzbaşı Cevad tarafından kaleme alınan “331 Nasblılardan Harb-i Umûmi ve İstiklâli Millî Şehidler” adlı risalede, R.1330 (M.1914) yılında Mekteb-i Harbiye'nin son sınıfındayken seferberlik ilanı ile kıtalarda zabıt vekili (asteğmen) olarak istihdam edilen, 1331 Mayıs'ında (Mayıs-Haziran 1915) Mülâzım-ı Sânilîğe (teğmen) nasb olunan (atanan) subaylardan şehit olan 160'ının adları ve memleketleri yer almaktadır. Yüzbaşı Cevad'ın bu eseri kaleme almadaki amacı Birinci Dünya ve İstiklâl Harbi'nin her safhasında cesaretle savaşan kahraman subaylarımızın şefâatine nâil olmaktır. (Cevâd, 1340: 1)

Yüzbaşı Cevad'ın kaleme aldığı risalede kayıtlı 160 şehidin isimleri şunlardır:

Sıra Nr.	Adı	Memleketi
1	İbrahim Efendi	Mısır
2	İhsan Efendi	Sultan Selim
3	İhsan Efendi	Üsküdar
4	İhsan Efendi	Trablusgarp
5	İhsan Efendi	Cihangir
6	Ahmed Efendi	Trabzon
7	Adem Kemal Efendi	Süleymaniye
8	Edhem Şevki Efendi	Erzincan
9	İsmail Hakkı Efendi	Erzincan
10	İsmail Hakkı Efendi	Sivas
11	İsmail Efendi	Konya
12	Ekrem Efendi	Hobyar
13	Emin Efendi	Altunizâde
14	Emin Efendi	Erzincan
15	Emin Feyzi	Süleymaniye
16	Emin Efendi	Nevşehir
17	Emin Efendi	Topkapı
18	Enver Efendi	Girid
19	Oğuz Hilmi Efendi	Gönen
20	Burhaneddin Efendi	Kudüs
21	Burhaneddin Efendi	Deraliyye [İstanbul]
22	Bekir Efendi	Kasım Paşa

23	Bekir Efendi	Nevbahar
24	Bekir Efendi	Bitlis
25	Bilid Efendi	Trablusgarp
26	Takiyüddin Efendi	Selanik
27	Tevfik Efendi	Şam
28	Tevfik Efendi	Beykoz
29	Tevfik Efendi	Süleymaniye
30	Tevfik Efendi	Urfa
31	Tevfik Efendi	Selanik
32	Süreyya Efendi	Âsitâne
33	Cemal Efendi	Kasım Paşa
34	Cemal Efendi	Dökmeciler
35	Cemil Efendi	Erzurum
36	Cevad Efendi	Çenberlitaş
37	Cevdet Efendi	Hamidiye
38	Hâmi Efendi	Kütahya
39	Hüsameddin Efendi	Trabzon
40	Hüseyin Efendi	Erzincan
41	Hüseyin Cemil Efendi	Sivas
42	Hasan Efendi	Florina
43	Hasan Efendi	Konya
44	Hüsni Efendi	Rize
45	Hüsni Efendi	Trabzon
46	Hüsni Efendi	Sekud(?)
47	Hüseyin Efendi	Bağdad
48	Hakkı Efendi	Florina
49	Hakkı Efendi	Sivas
50	Hilmi Efendi	Nasliç
51	Hamid Efendi	Trablusgarp
52	Haydar Efendi	Cumâ-yı Bâlâ
53	Halid Efendi	Koçhisar
54	Haldun Efendi	Teşvikiye
55	Halis Efendi	Erzincan
56	Halis Efendi	Diyarbakir
57	Hulusi Efendi	Karahisar
58	Hulusi Efendi	Siroz
59	Halil Efendi	Soma
60	Hayrüddin Efendi	Fatih
61	Hayri Efendi	Tophane
62	Hayri Efendi	Edirne
63	Zâkir Efendi	Adana
64	Zeki Efendi	Eski Ali Paşa
65	Râci Efendi	İslimye

66	Rasim Efendi	Erzurum
67	Recep Efendi	Maçka
68	Resâi Efendi	Kavak
69	Rıfat Efendi	Erzincan
70	Rıfat Efendi	Bursa
71	Rıfkı Efendi	Tepebaşı
72	Remzi Efendi	Dersaâdet
73	Remzi Efendi	Kastamonu
74	Ramazan Kamil	Manastır
75	Rauf Efendi	Bulgarlı Mescid
76	Züfer Efendi	Eski Ali Paşa
77	Salim Efendi	Nevrekob
78	Sami Efendi	Cumâ-yı Bâlâ
79	Sami Efendi	Sivas
80	Suad Efendi	Ohri
81	Said Efendi	Bağdad
82	Süleyman Efendi	Girid
83	Seyid Mehdi	Süleymaniye
84	Şakir Efendi	Kerkük
85	Şamil Efendi	Bitlis
86	Şerefüddin Efendi	Kasım Paşa
87	Şefik Efendi	Üsküdar
88	Şefik Efendi	Bağdad
89	Şükrü Efendi	Üsküb
90	Şükrü Efendi	San'a
91	Şemsüddin Efendi	Aksaray
92	Sadık Efendi	Musul
93	Sadık Efendi	Edirne
94	Sadık Efendi	Küçük Ayasofya
95	Salih Efendi	Diyarbakir
96	Salih Efendi	Salma Tomruk
97	Salih Şükrü Efendi	Edirne
98	Sabri Efendi	Haleb
99	Asım Efendi	Elbistan
100	Akif Efendi	Kasım Paşa
101	Abdülaziz Efendi	Haleb
102	Abdülkadir Feyzi	Bağdad
103	Abdürrahim Efendi	Edirne
104	Abdüssettar Efendi	Bağdad
105	Osman Efendi	Zağferanbolu
106	Osman Nuri Efendi	Sivas
107	İzzeddin Efendi	Edirne
108	Atâ Efendi	Diyarbakir

109	Atâ Efendi	Bağdad
110	Ali Efendi	Debbağlar
111	Ali Efendi	Trablusgarb
112	Ali Haydar Efendi	Harput
113	Ali Rıza Efendi	Gelibolu
114	Ali Kamil	Harput
115	Avni Efendi	Kütahya
116	Galib Efendi	Çanakkale
117	Galib Efendi	Akbıyık
118	Faik Efendi	Manastır
119	Faik Efendi	Florina
120	Faik Efendi	Sarayköy
121	Fahri Efendi	Çeharşenbe
122	Fuad Efendi	Eski Yeni
123	Fuad Efendi	San'a
124	Fuad Efendi	Şam
125	Kazım Efendi	Kayseri
126	Kamil Efendi	Şişli
127	Kamil Efendi	Toygar
128	Kemal Efendi	Kadıköy
129	Kemal Efendi	Cerrahpaşa
130	Kenan Efendi	Taşköprü
131	Lütfi Efendi	Bâb-ı âlî
132	Lütfi Efendi	Edirne
133	Muharrem Efendi	Kırkağaç
134	Mehmed Efendi	Kalkış
135	Mehmed Efendi	Süleymaniye
136	Mehmed Ali Efendi	Hacı Kadın
137	Mahmud Efendi	Haleb
138	Mahmud Efendi	Muş
139	Mahmud Sami Efendi	Bağdad
140	Mahmud Nedim Efendi	Selanik
141	Mustafa Efendi	Hasköy
142	Mustafa Efendi	Tophane
143	Mustafa Efendi	Girid
144	Mustafa Efendi	Bursa
145	Mustafa Efendi	Harput
146	Muammer Efendi	İzmir
147	Münir Efendi	Divitçiler
148	Nazım Efendi	Sivas
149	Necib Efendi	Âsitâne
150	Nesib Efendi	Ergiri
151	Neşet Efendi	Cihangir

152	Naim Efendi	Fatih
153	Nureddin Efendi	Küçük Langa
154	Nuri Efendi	Küçük Langa
155	Nuri Efendi	Kapıağası
156	Nihad Efendi	Kesriye
157	Vahid Efendi	Bursa
158	Hidayet Efendi	Lüleburgaz
159	Yaşar Efendi	Üsküb
160	Yusuf Ziya Efendi	Erzurum

Sonuç

Sultan II. Mahmud tarafından 1834 yılında açılan Mekteb-i Harbiye, Osmanlı subaylarının yetiştirildiği mekteptir. 1915'e kadar eğitim öğretime devam eden Mekteb-i Harbiye ordunun subay ihtiyacını karşılamaktan başka birçok önemli kişinin yetiştirilmesinde de birinci derecede rol oynamış bir kurumdur. Nitekim şehzadeler için de çoğu zaman eğitim merkezi olmuştur. Örneğin Sultan Abdülaziz'in şehzadeleri, Nurettin ve Yusuf İzzettin bu okuldan mezun olarak askeri görevlerde bulunmuşlardır.

İslâm dininde şehitlik, ulvî bir makam ve faziletli bir davranış olarak kabul edilmektedir. Şehitliğin önemi, şehitlerin değeri ve onlara verilecek mükafatlar hakkında İslâm literatüründe çok sayıda âyet-i kerîme ve hadîs-i şerifler yer almaktadır. İnsan haysiyet ve şerefine değer veren İslâm, Müslümanlara varlığını idâme ettirdiği vatanına saldıran düşmana karşı koymayı, onunla savaşmayı emretmektedir.

Birinci Dünya Savaşı başlayıp seferberlik ilan edilmesiyle R.1330 (M.1914) yılında Mekteb-i Harbiye'nin son sınıfı öğrencileri kıtalara zâbit vekili (asteğmen) olarak tayin edilmişlerdir. R. 1331 Mayıs'ında (Mayıs-Haziran 1915) Mülâzım-ı Sânilîğe (teğmen) terfi eden ve cephelede cesurca savaşan bu kahraman subaylardan 160'ı şehit olmuştur. Bu subaylar Mekteb-i Harbiye'nin son mezunlarıdır. Zira bu tarihten sonra Mekteb-i Harbiye kapatılmıştır. Mütেকaid Yüzbaşı Cevad bu şehit subayların adlarının ve memleketlerinin yer aldığı bir risale kaleme almıştır.

Bu risalede şehit subayların 47'si İstanbul'un çeşitli semtlerinden (Âsitâne, Bâb-ı âlî, Beykoz, Cerrahpaşa, Fatih, Hasköy, Kasımpaşa, Küçük Langa, Şişli, Tepebaşı, Tophane, Üsküdar vd.); 17'si günümüzdeki Ortadoğu coğrafyasından (Bağdat, Şam, Halep, Kerkük, Kudüs, Mısır, San'a); 4'ü Trablusgarp'tan; 22'si günümüz Balkan coğrafyasından (Cumâ-yı Bâlâ, İslimye, Ergiri, Florina, Girid, Kesriye, Manastır, Nasliç, Nevrapok, Ohri,

Selanik, Siroz, Üsküp); geriye kalan 70 şehit subaylar ise günümüz Anadolu coğrafyasının (Adana, Bursa, Bitlis, Diyarbakır, Edirne, Erzincan, Erzurum, Gelibolu, Kastamonu, Kayseri, Muş, Sivas, Trabzon, Urfa vd.) farklı şehirlerindendir.

Kaynakça

- Aktepe, M.M. (1988). Abdülhamid I. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 31. s. 213-216. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Atar, F. (2010). Şehid. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 38. s. 431-433. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Beydilli, K. (2003). Mahmud II. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 27. s. 352-357. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Beydilli, K. (2009). Selim III. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 36. s. 420-425. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Beydilli, K. (2020). Mustafa III. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 31. s. 280-283. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Büyükyıldız, F. (2010). *Hadislerde Şehitlik Kavramı*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Cevad (R.1340/1924) *331 Nasblılardan Harb-i Umûmi ve İstikbâli Millî Şehidler*. Matbaa-i Bahriye.
- Efe, İ ve Aydın, Aydın, M.K. (2023). Osmanlı Ordusu'nun Islah ve Modernleşme Serüveni. (D. İlic ve İ. Aydoğdu Karaaslan, Ed.) *Sosyal & Beşerî Bilimlerde Araştırma ve Değerlendirmeler -2* (s. 229-249) içinde. Gece Kitaplığı.
- Gürses, F. (2021). *Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Döneminde Harbiye'de Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü.
- Kolağası Mehmed Esad (1310). *Mirat-ı Mekteb-i Harbiye*. Artin Asaduryan Şirket-i Mürettibiye Matbaası.
- Kur'an'ı Kerim Meali* (2023). Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kurt, H. (2012). İslam İnancına Göre Şehitlik. *C.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (1), 189-220.
- Özcan, A. (1991). Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 3. s. 457-458. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
- Özcan, A. (1997). Harbiye. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 16. s. 115-119. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları

- Özcan, A. (2003). Mahmud I. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 27. s. 348-352. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Özel, A. (2010). Cihad. *Diyanet Vakfı Yayınları İslam Ansiklopedisi*. C. 7. s. 527. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Türkmen, Z. (2015). XIX. Yüzyıl Askerî Yenileşme Devri Eğitim-Öğretim Kurumlarından Mekteb-i Harbiye-i Şahane (Sultan II. Mahmut ve Sultan Abdülmecit Dönemleri). (F. M. Emecen, A.Akyıldız E.S. Gürkan, Ed.) 25-26 Mayıs 2015, III. Uluslararası Osmanlı İstanbul'u Sempozyumu Bildirileri Kitabı (s.133-162) içinde. Gök Matbaacılık.
- Ünal,U. (2009). 20.Yüzyıl Başlarında Osmanlı Askerî Mektepleri. *Belleten*, 73 (267), 581-604.
- Zorlu, N. (2021). Batılılaşma Ekseninde Mekteb-i Harbiye ve Mimari Dönüşümdeki Yeri. *bâb Mimarlık ve Tasarım Dergisi*, 2 (2), 185-199.