



# SOSYAL BİLİMLER IŞIĞINDA

Edebiyat, İletişim,  
Sanat, Eğitim,  
İslami İlimler ve  
Felsefe Yazıları

Editör

**Prof. Dr. Halil ALDEMİR**  
**Dr. Öğr. Üyesi Mustafa AYYILDIZ**

**SOSYAL BİLİMLER IŞIĞINDA**  
**EDEBİYAT, İLETİŞİM, SANAT, EĞİTİM, İSLAMI İLİMLER**  
**VE FELSEFE YAZILARI**

**Editör**

Prof. Dr. Halil ALDEMİR  
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa AYYILDIZ

**2022**

**Sosyal Bilimler Işığında Edebiyat, İletişim, Sanat, Eğitim, İslami İlimler ve Felsefe Yazıları**

**Editör**

Prof. Dr. Halil ALDEMİR  
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa AYYILDIZ

**Redaksiyon**

Arş. Gör. Muhammet Yasin ÇAKIR  
Arş. Gör. Yeliz SAYGILI SAVAŞ

**Sayfa Düzeni ve Kapak**

Kadir POLAT

**Ağustos/2022**

**ISBN: 978-605-73756-6-7**

**İletişim Adresi**

Mehmet Sanlı Mah. Doğan Güreş Paşa Bul. No: 134 KİLİS

Bu kitabın yayın hakları Kilis 7 Aralık Üniversitesine aittir.

**SOSYAL BİLİMLER IŞIĞINDA  
EDEBİYAT, İLETİŞİM, SANAT, EĞİTİM, İSLAMİ İLİMLER  
VE FELSEFE YAZILARI**

## İÇİNDEKİLER

SİSTEMATİK ALANYAZIN TARAMASI VE PROJE TABANLI ÖĞRENME ETKİNLİKLERİNİN SOSYAL BİLGİLER ÖĞRETMEN ADAYLARININ ÇEVRE EĞİTİMİ ÖZ-YETERLİK DÜZEYİNE ETKİSİ.....6

*Mehmet ŞENTÜRK*

TURGUT CANSEVER: MEKÂNDA DENGE VE ADALET  
..... 22

*Ayşe Gül ÇIVGIN*

SEZAİ KARAKOÇ'UN MEDENİYET TELAKKİSİ..... 37

*Fatih YALÇIN*

MERSİN-SILIFKE HALK KÜLTÜRÜNDE SU KÜLTÜYLE İLGİLİ TESPİTLER.....58

*Mehmet ALPTEKİN*

8 VE 9. YY İSLAM TARİHİ KAYNAKLARINDA HAC ..83

*Abdurrahman Gülmez*

KİLİS ULU CAMİ SÜSLEMELERİ .....98

*Akın Tercanlı*

HIZDAN ARINDIRILMIŞ ANLATININ ESTETİĞİ: YAVAŞ GAZETECİLİK..... 132

*Esra DUDU KARAMAN*

ÖĞRETMEN DENEYİMLERİNE GÖRE İLKOKULLARDA UZAKTAN EĞİTİM..... 148

*Figen YILDIRIM*

KIERKEGAARD'DA HAKİKAT ve VAROLUŞUN ÖZNELİĞİ..... 185

*M. Ahmet Tüzen*

KÂDÎ BEYDÂVÎ VE İMÂMET KONUSU .....206

*Muhammet Aydın*

İLETİŞİM BİLİMİNE ZİHİNSEL VE DİLSEL BİR BAKIŞ

..... 226

*Neva DOĞAN*

KUR'AN-I KERİM'DE AKIL İLE İLGİLİ BAZI  
AYETLERİN FELSEFİ BAKIŞ AÇISIYLA DEĞERLENDİRİLMESİ

..... 242

*Özkan KERİMOĞLU*

İMAM MÂTÜRÎDÎ'NİN TE'VİLÂTÜ'L-KUR'ÂN ADLI  
ESERİNE MU'TEZİLÎ KATKI - Ebu Bekir el-Esamm Örneği-.....260

*Yusuf AĞKUŞ*

TEFSİR LİTERATÜRÜNDE HZ. NÛH'UN  
PEYGAMBERLİĞİ ÜZERİNDEN OĞLU İLE İLGİLİ  
GÖRÜŞLERİN TAHLİLİ..... 277

*Ömer Mehmet ULUSOY*

SANAL BİR CEMAAT OLARAK DİJİTAL OYUN  
KLANLARININ ANLIK MESAJLAŞMA UYGULAMALARI  
KULLANIMI ÜZERİNE BİR İNCELEME: WHATSAPP  
UYGULAMASI ÖRNEĞİ..... 297

*Serkan ERYILMAZ*

ERKEN DÖNEM TASAVVUFTA ZÜHD VE İTTİBA  
İLİŞKİSİ..... 322

*Durdane Zeynep Tekmen*

# SİSTEMATİK ALANYAZIN TARAMASI VE PROJE TABANLI ÖĞRENME ETKİNLİKLERİNİN SOSYAL BİLGİLER ÖĞRETMEN ADAYLARININ ÇEVRE EĞİTİMİ ÖZ-YETERLİK DÜZEYİNE ETKİSİ<sup>1</sup>

Mehmet ŞENTÜRK\*

## Özet

Bu araştırmanın amacı proje tabanlı öğrenme ve sistematik alanyazın taraması etkinliklerinin sosyal bilgiler öğretmen adaylarının çevre eğitimi öz-yeterlik düzeylerine etkilerini tespit etmektir. Bu amaç doğrultusunda çalışmada nicel araştırma desenlerinden öntest-sontest kontrol grupsuz desen kullanılmıştır. Çalışmada 55 sosyal bilgiler öğretmen adayı (25 ikinci sınıf, 30 dördüncü sınıf) ile yer almıştır. Çalışma grubu belirlenirken ölçüt örnekleme yöntemi kullanılmıştır. İki farklı sınıftan seçilen öğretmen adayları bir eğitim-öğretim yarıyılı boyunca çevre eğitimi dersi görmüşlerdir. Her iki sınıfta da aynı konular, aynı yöntemle ve aynı sürelerde işlenmiştir. Her iki sınıf cinsiyet, akademik ortalama ve çevre eğitimi öz yeterlik ön test sonuçları gözetilerek benzer özellikler taşıyacak şekilde iki gruba ayrılmıştır. Bu grupların birinden çevre eğitimine yönelik proje hazırlamaları istenirken diğerinden çevre eğitimi üzerine yazılmış olan akademik çalışmaları incelemeleri istenmiştir. Sosyal bilgiler öğretmen adaylarının çevre eğitimi öz-yeterlik düzeylerinin belirlenmesi için Çevre Eğitimi Öz-Yeterlik

---

<sup>1</sup> Bu çalışmanın bir kısmı 3. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi'nde sözlü bildiri olarak sunulmuştur.

\* Prof. Dr., Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Muallim Rifat Eğitim Fakültesi, Uluslararası Ticaret ve Lojistik Bölümü.

Ölçeği veri toplama aracı olarak kullanılmıştır. Öğretmen adaylarından toplanan veriler Bağımlı Örneklem t Testi ve Wilcoxon İşaretli Sıralar Testi kullanılarak analiz edilmiştir. Analizler sonucunda sistematik alanyazın taraması etkinliklerinin proje tabanlı öğrenme etkinliklerine göre sosyal bilgiler öğretmen adaylarının çevre eğitimi öz-yeterlik düzeyleri üzerinde istatistiksel olarak anlamlı düzeyde daha olumlu etkilere sahip olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu sonuç doğrultusunda öğretmen adayları için verilen çevre eğitimi derslerinde farklı uygulama örneklerinin yer aldığı akademik çalışmalardan yararlanılması önerilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** *Sosyal bilgiler, öğretmen adayı, çevre eğitimi*

## **THE EFFECT OF SYSTEMATIC LITERATURE REVIEW AND PROJECT-BASED LEARNING ACTIVITIES ON ENVIRONMENTAL EDUCATION SELF-EFFICACY LEVEL OF SOCIAL STUDIES TEACHER CANDIDATES.**

### **Abstract**

The aim of this research is to determine the effects of project-based learning and systematic literature review activities on environmental education self-efficacy level of social studies teacher candidates. For this purpose, a quasi-experimental pretest-posttest design without control group, which is one of the quantitative research designs, was used in the study. 55 social studies teacher



candidates (25 second grade, 30 fourth grade) took part in the study. While determining the study group, a criterion sampling method was used. Teacher candidates selected from two different classes took an environmental education course during one academic season. In both classes, the same topics were covered with the same method and at the same time. Both classes were divided into two groups with similar characteristics based on gender, academic average and environmental education self-efficacy pre-test results. While one of these groups was asked to prepare a project on environmental education, the other was asked to examine academic studies on environmental education. The Environmental Education Self-Efficacy Scale was used as a data collection tool to determine the environmental education self-efficacy levels of social studies teacher candidates. Data collected from pre-service teachers were analyzed using Paired Sample t-Test and Wilcoxon Signed Rank Test. As a result of the analyzes, it was concluded that the systematic literature review activities had statistically significantly more positive effects on the environmental education self-efficacy levels of the social studies teacher candidates compared to the project-based learning activities. In line with this result, it is suggested to benefit from academic studies that include different application examples in environmental education courses given for teacher candidates.

**Keywords:** *Social studies, teacher candidates, environmental education.*

## Giriş

İnsanoğlu dünyaya geldiği andan itibaren evreyi kendi amaçları doğrultusunda değiştirmeye alışmış yani çevreye hkmetmeye başlamıştır. İnsanoğlunun bu hkm, zamanla g kazanmış ve gnmzdeki halini almıştır. İnsanoğlunun evreye hkmetme çabası beraberinde çevresel problemleri getirmiştir. Doğa kendini yenileyerek sürekli insanoğlunun verdiği zararları gidermeye çalışmıştır. Ancak özellikle sanayi devriminden sonra insanoğlunun çevreye hükmetme gücündeki artış doğanın kendini yenileme yeteneğinin önüne geçmiştir diyebiliriz. Böylece insanoğlu çevreye verdiği zararların etkisini her geçen gün daha çok hissetmeye başlamış ve bu durumunun srdrlemezliğini görüp çareyi eğitimde aramıştır.

evre sorunlarının zmne yönelik politik, ekonomik ve teknolojik çabaların başarılı olabilmesi ve insanın doğa ile olan uyumunu yineleyebilmesi etkili bir evre eğitimi almış bireylerden geçmektedir (Sever ve Yalçınkaya, 2018). Yüksek evre bilincine ve çevreye yönelik olumlu tutumlara sahip bireylerin, çevreyi korumaya yönelik davranışlar sergilemesi ve sürdürülebilir bir evre bilincine ve çevreye yönelik sorumluluk hissine sahip olmaları beklenmektedir. Buradan hareketle bireylerin çevreyle ilişkili bilişsel yeterlilik düzeylerinin arttırılması, olumlu tutum ve davranışlarının geliştirilmesi gerektiği ifade edilebilir. Bunun da ancak etkili bir evre eğitimi ile mümkün olabileceği düşünülmektedir (Doğan, iek ve Saraç, 2018).

İnsanların çevreye yönelik davranışlarında onların çevreye ilişkin bilgi ve tutumları belirleyici olabilmektedir (Uzun ve Sağlam, 2006). Bu anlamda çevre eğitimi kapsamında gerçek yaşamdan örneklerin sunulduğu öğretim faaliyetlerinde öğrencilerin çevreye yönelik olumlu tutum geliştirmeleri sağlanabilir ve bilinç düzeyleri arttırılabilir (Doğan, Çiçek ve Saraç, 2018), öğrencilerde çevre duyarlılığı oluşturulabilir (Doğan, Saraç ve Çiçek, 2017).

Dünyada sürdürülebilir bir yaşamın sağlanması için her bir bireyin çevreye karşı sorumluluklarının farkında olması ve bunları yerine getirmesi bir zorunluluktur (Şentürk, 2021). Bu nedenle insanların çevreye verdiği zararların azaltılması için her bir bireyin çevre konusunda eğitilmesi gerekmektedir. Çevreye yönelik olumlu tutumlara ve yeterli bilgi düzeyine sahip olan kişilerin çevreye karşı olumlu davranışlar sergilemesi beklenebilir. Bireylerin etkili bir çevre eğitimi ile çevre için istedik davranışlar sergilemesi mümkün olacaktır. Bu açıdan bakıldığında da çevreye yönelik eğitimi verecek olan öğretmenlerin bu konudaki öz-yeterliklerinin arttırılması önem kazanmaktadır.

Sosyal bilgiler dersi, öğrencilerin çevreye yönelik bilgi edindikleri ve tutum geliştirdikleri önemli derslerden biridir. Bu çalışmada da sosyal bilgiler öğretmen adaylarının çevre eğitimi öz-yeterlik düzeyleri üzerinde farklı yöntemlerin etkisini belirlemek amaçlanmıştır. Bu temel amaç doğrultusunda oluşturulan alt amaçlar şu şekildedir:

- Sistematik alanyazın taraması ve proje tabanlı öğrenme etkinlikleri Sosyal bilgiler öğretmen adaylarının çevre eğitimi öz-yeterlik düzeylerini anlamlı bir şekilde etkilemekte midir?
- Sosyal bilgiler öğretmen adaylarının çevre eğitimi öz-yeterlik düzeyleri sınıf değişkenine göre farklılaşmakta mıdır?

## **YÖNTEM**

### **Araştırmanın Modeli**

Sosyal bilgiler öğretmen adaylarının çevre eğitimi öz yeterlik düzeyleri üzerinde proje tabanlı öğrenme ve sistematik alanyazın taramasının etkilerinin inceleneceği bu çalışmada nicel araştırma yöntemlerinden öntest-sontest kontrol grupsuz desen kullanılmıştır. Bu desende gruplara öntest uygulaması yapılır ve ardından deneysel işlem yapılır. Deneysel işlemlerden sonra sontest uygulamaları yapılır (Sönmez ve Alacapınar, 2018).

### **Çalışma Grubu**

Bu çalışmanın çalışma grubunu Sosyal Bilgiler Öğretimi ABD'nda 2020-2021 eğitim öğretim yılında Çevre Eğitimi ve Çevre Eğitiminde Güncel araştırmalar dersini alan öğrenciler oluşturmaktadır. Çalışma 55 sosyal bilgiler öğretmen adayı (25 ikinci sınıf, 30 dördüncü sınıf) ile yürütülmüştür.

### **Veri Toplama Aracı**

Çalışmada veri toplama aracı olarak Çevre Eğitimi Öz-Yeterlik Ölçeği (Özlü, Özer Keskin ve Gül, 2013) kullanılmıştır. 24 maddeden

oluşan ölçekte her maddeye 0-100 arasında (10'ar puanlık artışlarla) bir değere denk gelecek şekilde cevap verilebilmektedir. Bu da ölçekten alınabilecek en yüksek puanın 2400 olduğunu göstermektedir. Ölçeğin Cronbach Alfa iç tutarlık katsayısı .97'dir. Ölçek 2 alt boyuttan oluşmaktadır. Ölçeği yanıtlayanların ölçeğin alt boyutlarından elde ettikleri toplam puanları çevre eğitimi öz-yeterlik düzeylerine işaret ettiği için verilerin analizinde öğretmen adaylarının testten aldıkları toplam puanlar kullanılmıştır.

### **Süreç**

Öğretmen adayları bir eğitim-öğretim yarıyılı boyunca çevre eğitimi dersi görmüşlerdir. Her iki sınıfta da aynı konular, aynı yöntemle ve aynı sürelerde, aynı eğitmenle işlenmiştir. Her iki sınıf cinsiyet, akademik ortalama ve çevre eğitimi öz yeterlik ön test sonuçları gözetilerek benzer özellikler taşıyacak şekilde iki gruba ayrılmıştır. Eğitim süreci içerisinde bu grupların birinden çevre eğitimine yönelik proje hazırlamaları istenirken diğerinden çevre eğitimi üzerine yazılmış olan ulusal düzeydeki akademik çalışmaları incelemeleri istenmiştir.

### **Verilerin Analizi**

Öğretmen adaylarından toplanan veriler parametrik ve nonparametrik analiz yöntemleri kullanılarak analiz edilmiştir. Verilerin analizinde Bağımsız Örneklem t Testi ve Wilcoxon İşaretli Sıralar Testi kullanılmıştır.

### **BULGULAR**

Bu bölümde sosyal bilgiler öğretmen adaylarının çevre eğitimi öz-yeterlik ölçeğinden aldıkları puanların analizine ilişkin bulgular sunulmuştur.

Proje tabanlı öğrenme etkinlikleri uygulanan deney grubunun (Deney-1 Grubu) öntest-sontest puan ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı fark olup olmadığını tespit etmek için toplanan verilere Wilcoxon İşaretli Sıralar Testi uygulanmıştır. Analiz sonucunda ulaşılan bulgular Tablo 1’de gösterilmektedir.

**Tablo 1.** Deney-1 Grubu’nun öntest-sontest puan ortalamalarına Wilcoxon İşaretli Sıralar Testi sonuçları

| Test    | N  | $\bar{x}$ | ss      | Z     | p    |
|---------|----|-----------|---------|-------|------|
| Öntest  | 27 | 1611,111  | 351,637 | -     | ,000 |
|         |    |           |         | 3,520 |      |
| Sontest | 27 | 1851,481  | 296,708 |       |      |

Tablo incelendiğinde proje tabanlı öğrenme etkinlikleri yapılmadan önce Deney-1 Grubu’ndaki sosyal bilgiler öğretmen adaylarının çevre eğitimi öz-yeterlik ölçeği öntest puanların ortalaması 1611,111, son test puanların ortalaması ise 1851,481’dir. Yapılan Wilcoxon İşaretli Sıralar Testi sonuçlarına göre, öğretmen adaylarının çevre eğitimi öz-yeterlik ölçeği puan ortalamaları anlamlı düzeyde artmıştır ( $p < .05$ ).

Sistemik alanyazın taraması uygulamaları yaptırılan deney grubunun (Deney-2 Grubu) öntest-sontest puan ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı fark olup olmadığını tespit etmek

için toplanan verilere Wilcoxon İşaretli Sıralar Testi uygulanmıştır. Analiz sonucunda ulaşılan bulgular Tablo 2’de gösterilmektedir.

**Tablo 2.** Deney-2 Grubu’nun öntest-sontest puan ortalamalarına Wilcoxon İşaretli Sıralar Testi sonuçları

| Test    | N  | $\bar{x}$ | ss      | Z     | p    |
|---------|----|-----------|---------|-------|------|
| Öntest  | 28 | 1663,214  | 334,719 | -     | ,000 |
|         |    |           |         | 4,169 |      |
| Sontest | 28 | 1987,857  | 190,328 |       |      |

Tablo incelendiğinde sistematik alanyazın uygulamaları yapılmadan önce Deney-2 Grubu’ndaki sosyal bilgiler öğretmen adaylarının çevre eğitimi öz-yeterlik ölçeği öntest puanların ortalaması 1663,214, son test puanların ortalaması ise 1987,857’dir. Yapılan Wilcoxon İşaretli Sıralar Testi sonuçlarına göre, öğretmen adaylarının çevre eğitimi öz-yeterlik ölçeği puan ortalamaları anlamlı düzeyde artmıştır ( $p < .05$ ).

Uygulamalar öncesinde deney gruplarının çevre eğitimi öz-yeterlik düzeyleri arasında anlamlı fark olup olmadığının belirlenmesi için veri toplama aracından elde edilen öntest verilerine Bağımsız Örneklem t Testi uygulanmıştır. Analiz sonucunda ulaşılan bulgular Tablo 3’te gösterilmektedir.

**Tablo 3.** Çevre eğitimi öz-yeterlik öntest puan ortalamalarına ilişkin bağımsız örneklem t testi analiz sonuçları

| Test          | N  | $\bar{x}$ | ss      | df | t    | p    |
|---------------|----|-----------|---------|----|------|------|
| Deney-1 Grubu | 28 | 1611,111  | 351,637 | 53 | -    | ,576 |
| Deney-2 Grubu | 27 | 1663,214  | 334,719 |    | ,563 |      |

Tablo 3 incelendiğinde yapılan uygulamalar öncesinde Deney-1 Grubu'nda yer alan öğretmen adaylarının çevre eğitimi öz-yeterlik ölçeği puan ortalaması 1611,111, Deney-2 Grubu'nda yer alan öğretmen adaylarının aldıkları puan ortalaması ise 1663,214'tür.

Yapılan bağımsız örneklem t testinin sonuçları, öğretmen adaylarının uygulamalar öncesinde çevre eğitimi öz-yeterlik ölçeği puan ortalamaları arasında anlamlı bir farklılık olmadığını göstermektedir. Bu durum deney gruplarının çevre eğitimi öz-yeterlik düzeyi bakımından benzer özelliklere sahip oldukları göstermektedir.

Uygulamalar sonrasında deney gruplarının çevre eğitimi öz-yeterlik düzeyleri arasında anlamlı fark olup olmadığının belirlenmesi için veri toplama aracından elde edilen sontest verilerine bağımsız örneklem t testi uygulanmıştır. Analiz sonucunda ulaşılan bulgular Tablo 4'te gösterilmektedir.

**Tablo 4.** Çevre eğitimi öz-yeterlik ölçeği sontest puan ortalamalarına ilişkin bağımsız örneklem t testi analiz sonuçları



| Test          | N  | $\bar{x}$ | ss      | df | t     | P    |
|---------------|----|-----------|---------|----|-------|------|
| Deney-1 Grubu | 27 | 1851,481  | 296,708 | 53 | -     | ,047 |
| Deney-2 Grubu | 28 | 1987,857  | 190,328 |    | 2,036 |      |

Tablo 4 incelendiğinde uygulamalar öncesinde Deney-1 Grubu'nda yer alan öğretmen adaylarının çevre eğitimi öz-yeterlik ölçeği puan ortalaması 1851,481, Deney-2 Grubu'nda yer alan öğretmen adaylarının aldıkları puan ortalaması ise 1987,857'dir.

Yapılan bağımsız örneklem t testinin sonuçları, öğretmen adaylarının uygulamalar öncesinde çevre eğitimi öz-yeterlik ölçeği puanları arasında anlamlı bir farklılık oluştuğunu göstermektedir. Bu farklılığın sistematik alan yazın taraması yaptırılan Deney-2 Grubu lehine olduğu görülmektedir.

Sosyal bilgiler öğretmen adaylarının çevre eğitimi öz-yeterlik düzeyleri arasında sınıf düzeyine göre anlamlı fark olup olmadığının belirlenmesi için veri toplama aracından elde edilen öntest verilerine Wilcoxon İşaretli Sıralar testi uygulanmıştır. Analiz sonucunda ulaşılan bulgular Tablo 5'te gösterilmektedir.

**Tablo 5.** Sınıf düzeyine göre öntest puan ortalamalarına ilişkin Wilcoxon Testi sonuçları

| Test     | N  | $\bar{x}$ | ss      | Z    | P    |
|----------|----|-----------|---------|------|------|
| 2. sınıf | 27 | 1606,000  | 304,055 | -    | ,904 |
| 4. sınıf | 27 | 1664,000  | 371,971 | ,121 |      |

Tablo 5 incelendiğinde uygulamalar öncesinde 2. sınıf sosyal bilgiler öğretmen adaylarının çevre eğitimi öz-yeterlik ölçeğinden aldıkları puan ortalaması 1606,000, 4. sınıf sosyal bilgiler öğretmen adaylarının aldıkları puan ortalaması ise 1664,000'tür. Yapılan Wilcoxon Testi sonuçları, sınıf değişkenine göre öğretmen adaylarının çevre eğitimi öz-yeterlik ölçeği puan ortalamaları arasında anlamlı bir farklılık olmadığını göstermektedir. Bu durum sınıfların çevre eğitimi öz-yeterlik düzeyi bakımından benzer özelliklere sahip oldukları göstermektedir.

## **SONUÇLAR**

Araştırmada sistematik alanyazın taraması ve proje tabanlı öğrenme etkinlikleri ile desteklenmiş çevre eğitimi derslerinin sosyal bilgiler öğretmen adaylarının çevre eğitimi öz-yeterlik düzeylerine etkisi incelenmiştir.

Yapılan analizler sonucunda Deney-1 ve Deney-2 gruplarının son test puan ortalamaları arasında anlamlı bir farklılık olduğu tespit edilmiştir. Bu sonuç, sistematik alanyazın taraması uygulamalarının proje tabanlı öğrenme uygulamalarına göre sosyal bilgiler öğretmen adaylarının çevre eğitimi öz-yeterlik düzeyleri üzerinde daha olumlu etkileri olduğunu göstermektedir.

Bu sonucun alanyazın incelemesi yapan öğretmen adaylarının çevre eğitimde kullanılabilir yöntem ve teknikleri

tarama sürecinde tanınması ve bunlara ilişkin bilgiler edinmesi ile açıklanabileceği düşünülmektedir.

Ayrıca sınıf değişkeni açısından sosyal bilgiler öğretmen adaylarının çevre eğitimi öz-yeterlik düzeyleri incelendiğinde sınıflar arasında anlamlı bir farklılık oluşmadığı gözlenmiştir.

4. sınıf öğrencilerinin 2. sınıf öğrencilerine göre daha çok eğitim dersi almış olmalarına rağmen bu derslerde öğrendiklerini çevre eğitiminde nasıl kullanabilecekleri noktasında eğitilmemiş olmalarının bu durumu açıklayabileceği düşünülmektedir. Bu veriler ışığında farklı uygulama örneklerini içeren literatürle desteklenen çevre eğitime yönelik derslerin öğretmen adaylarının çevre eğitimi öz-yeterlik düzeylerini arttırdığı ifade edilebilir.

Proje tabanlı öğrenme yaklaşımının çevre ve çevre eğitimi üzerindeki etkililiğini araştıran bazı çalışmalar proje tabanlı öğrenme yönteminin etkisini ortaya koymaktadır (Benzer, 2010; Oflaz, 2012; Acaray, 2014; Yucasu, 2015; Aydın ve Çimer, 2021).

Bununla birlikte sistematik alanyazın incelemesi uygulamaların çevre eğitimi üzerindeki etkilerini ortaya koyan bir çalışmaya rastlanmamıştır. Ancak Şentürk, Tıkman ve Yıldırım (2021) yaptıkları araştırmada sistematik alanyazın incelemesi uygulamaların sınıf ve sosyal bilgiler öğretmen adaylarının araştırma yapmaya yönelik tutumlarını olumlu şekilde etkilediğini ortaya koymuşlardır.

Daha etkili bir çevre eğitimi için farklı yöntem ve teknikleri içeren uygulama örneklerinin yer aldığı literatürün öğretmen adaylarına uygulamalı olarak tanıtılması önerilmektedir.

Yapılacak farklı araştırmalarda etkisi araştırılmak istenen değişkenlerin etkisinin tam olarak ortaya konulabilmesi için kontrol grubunun kullanılması önerilmektedir.

## **KAYNAKÇA**

Acaray, C. (2014). *Fen ve teknoloji öğretiminde proje tabanlı öğrenme yönteminin çevre bilgisine ve enerji farkındalığına etkisi* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Gaziosmanpaşa Üniversitesi.

Aydın, Ö., & Çimer, A. (2021). Aktif öğrenme destekli PTÖ yönteminin öğrencilerin sürdürülebilir kalkınma tutumlarına etkisi. *Cumhuriyet International Journal of Education*, 10(4), 1369-1391.

Benzer, E. (2010). *Proje tabanlı öğrenme yaklaşımıyla hazırlanan çevre eğitimi dersinin fen bilgisi öğretmen adaylarının çevre okuryazarlığına etkisi* [Yayımlanmamış Doktora Tezi] Marmara Üniversitesi.

Doğan, Y., Saraç, E., & Çiçek, Ö. (2017). Ortaokul öğrencilerinin çevre sorunları, nedenleri ve çözümlerine yönelik algıları. *International Journal of Eurasia Social Sciences*, 8(29), 787-804.

- Doğan, Y., iek, ., & Saraç, E. (2018). Fen bilgisi ğretmen adaylarının evre bilimi dersi kapsamında gerçekleştirilen alan gezisi deneyimleri. *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 20(1), 104-120.
- Oflaz, V. (2012). *Proje tabanlı evre eğitiminin ğretmen adaylarının evre bilincine ve epistemolojik inançlarına etkisi* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Pamukkale niversitesi.
- Özlü, G., zer Keskin, M., & Gül, A. (2013). evre eğitimi öz-yeterlik leği geliştirilmesi: geçerlik ve güvenirlik alışması. *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 33(2), 393-410.
- Senturk, M., Tıkman, F., & Yıldırım, E. (2021). The effects of academic reading and writing activities on social studies and primary school education teacher candidates' attitudes to graduate education and research. *International Conference on Social and Education Sciences (IConSES)*. October 21-24, 2021, Chicago, USA.
- Sever, R. & Yalnkaya, E. (2018). evre eğitimine genel bir bakış ve genel kavramlar. R. Sever ve E. Yalnkaya (Ed.) *evre eğitimi içinde* (ss.1-18). Pegem Akademi.
- Sönmez, V. & Alacapınar, F. G. (2018). *rneklendirilmiş bilimsel araştırma yöntemleri*. Anı.
- şentürk, M. (2021). The effect of literature review and project-based learning activities on the ecological intelligence levels of

social studies teacher candidates. International Scientific Conference «Global Scope of Innovative Science». October 21, 2021, Budapest, Hungary.

Uzun, N. & Sağlam, N. (2006). Ortaöđretim öğrencileri için çevresel tutum ölçeği geliştirme ve geçerliliği. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakóltesi Dergisi*, 30, 240-250.

Yucasu, Ő. (2015). *Proje tabanlı öğrenme yönteminin fen bilgisi öğretmen adaylarının çevre okuryazarlığına etkisi* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Fırat Üniversitesi.

## TURGUT CANSEVER: MEKÂNDA DENGE VE ADALET

Ayşe Gül ÇIVGIN\*

### Özet

İnsan, içinde bulunduğu sahneyi canlandırarak güzelleştirme yönünde temel bir eğilime sahip bir varlıktır. Bu sayede sahneyi dünyası haline getirmek ister. Bunu ise dünyayı ve dünyadakileri konumlandırıp, şekillendirerek gerçekleştirmeye çalışır. Dünyanın bu şekilde tesis edilmesini mümkün kılan asli insan faaliyetlerinden biri ise mimaridir. Mimari, insan, diğer canlılar ve esasen tüm var olanlarla ilişkili olmak bakımından, ontik, etik, estetik, dini veçheleri olan çok yönlü ve kuşatıcı bir insan etkinliğidir. Turgut Cansever de mimariyi, tüm var olanlara ilişkin problemleri kuşatan, bu problemleri var olanların haklarını gözeterek çözmeye çalışan, böylece bir denge ve uyum üzerine dünyayı güzelleştirmeye çalışan bir sanat olarak tanımlar. Bu çalışmada, dünyada adalet, güzel ve denge ilişkisinin yeri ve önemi, Turgut Cansever'in mimari anlayışı üzerinden değerlendirilmeye çalışılacaktır. Bunun için öncelikle mimaride adaleti gözetmenin ne anlama geldiği tartışılacak, daha sonra mimarinin dünyayı güzelleştirmede nasıl bir işlevi bulunduğu sorgulanacak, son olarak da mekânda dengenin nasıl tesis edildiği şehre dair tespitler üzerinden değerlendirilecektir. Böylece bir sanat olarak mimarinin belli ölçülere ve kurallara göre yapılar-binalar inşa etmekten ibaret bir etkinlik olmadığı, insanın bulunduğu dünyayı güzelleştirmeyi, biçimlendirmeyi sağlayan temel bir işlevinin daha olduğu açığa çıkartılacaktır. Tüm bunların ise ancak adaleti temel alan bir varlık ve insan anlayışı ekseninde gelişen mimariyle mümkün olduğu göstermeye çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Sahne, Adalet, Denge, Mekân, Mimari.

---

\* Doç. Dr., Bartın Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, acivgin@bartin.edu.tr.

## TURGUT CANSEVER: BALANCE AND JUSTICE IN WORLD

### **Abstract**

Human is a being with a fundamental tendency to beautify the scene where he/she lives in by reviving it. In this way, he/she wants to make the scene his/her world and tries to achieve this by positioning and shaping the world and those in the world. Architecture is one of the essential human activities that makes it possible to establish the world in this way. Architecture is a multifaceted and encompassing human activity with ontic, ethical, aesthetic, and religious aspects concerning humans, other living things, and essentially all beings. Turgut Cansever also defines architecture as an art that encompasses all existing problems, tries to solve these problems by observing the rights of existing ones, and thus tries to beautify the world based on balance and harmony. In this essay, the place, and importance of the relationship between justice, beauty, and balance in the world will be evaluated through Turgut Cansever's architectural understanding. For this, first of all, what it means to observe justice in architecture will be discussed, then it will be questioned what kind of function the architecture has in beautifying the world, and finally, how the balance in space is established will be evaluated through the determinations about the city. Thus, it will be revealed that architecture is not an activity consisting of constructing structures-buildings according to specific measures and rules but, that it has another primary function that enables to beautify and shape the world in which people live. It will be tried to show that all of these are possible only with the art of architecture that develops on the axis of an entity and human understanding based on justice.

**Keywords:** Scene, Justice, Balance, World, Architecture.

### **1) GİRİŞ**

Her birimiz, bir yandan içinde kendimizi bulduğumuz diğer yandan inşa etmeye, güzelleştirmeye ve şekillendirmeye çalıştığımız bir sahnede konaklarız. Sahnede sadece kendimiz ile değil,



başkalarıyla veya başka olanlarla karşılaşır, iletişimde ve etkileşimde bulunuruz. Sahnemiz, bu bakımdan, adeta bir çeşitlilik ve çokluk içerir: insanlar, hayvanlar, bitkiler, evler, sayılar, işaretlet vb. Düşünülebilecek, bilinilebilecek, hayal edilebilecek, inanılabilecek her ne varsa bizim de kendimizi bulduğumuz sahnenin bir parçasıdır; zira sahne, olmuş, olan ve olabilecek her türde şeyin olma-bulunma mekânını teşkil etmesi bakımından asli zeminidir. Ancak sahne, kimi cihetlerden bize açık kimi cihetlerden kapalı da olsa, farklı yapıda başka sahnelere açılma imkânı da sunsa, sahne içinde sahneler de barındırsa esası yönünden hep bir muamma olmak ve muamma olarak da kalmak zorundadır. Çünkü insan, ilginç bir biçimde, içinde bulunduğu sahneyi bütünüyle kuşatamadığı gibi sahnedeysen sahne öncesi ve sonrasını tümüyle idrak edememeye yazgılıdır. Bu nedenle insanın, sahneyi, sahne önce ve sonrasını, sahne içre sahneleri ve de bu sahnelerde bulunanları yeter düzeyde kavrayamaması olağandır. Ancak söz konusu muammaya ve tüm imkânsızlıklara rağmen insan, bulunduğu sahneyi güzelleştirip şekillendirmeye, kendini ve sahnedekileri yerli yerince konumlandırmaya, sahneyi meskûn kılmaya, kısaca onu kendi sahnesi yapmaya ev, yurt edinmeye çalışan bir varlıktır.

İnsanın bulunduğu sahneyi dünya(sı) haline getirmek için sahneyi ve sahnedekileri güzelleştirme, şekillendirme, konumlandırma gayretlerinden biri mimaridir. Mimari, sahnenin tüm unsurlarıyla sahnedekilerin her biriyle ilişkili olmak bakımından ontik, etik, estetik, dini veçhelere sahip bir faaliyettir. Nasıl ki insan çok karmaşık ve girift bir varlık ise insanın sahnesini, yani insanın içinde

bulunduğu mekânı canlandırmasını, Őeneltmesini mümkün kılan mimari de çok ve farklı boyutlara sahip bir etkinliktir.

Bununla birlikte insanın sahne ve sahnedekilerle ilişkisi, nasıl bir insan ve varlık anlayışının zemin alındığına bağlı olarak belirlenir. Mimari de aynı belirlemeye uygun olarak sahneyi güzelleştirip biçimlendirilir. Yani, mimari, doğrudan belli bir insan ve varlık anlayışına dayanarak ve bu anlayışa uygun olarak sahneyi imar ve bayındır eder. İŞin ilginç yanı, nasıl bir dünya tasavvuru, inanç sistemi, varlık ve değer telakkisi benimsediğimiz mimari anlayışımızı belirlerken bu zeminde belirlediğimiz mimari yapılar, binalar, Şehirler ise dünya, varlık ve değer anlayışımızı etkileyip biçimlendirir. Oyleyse, insanın kendisi, başkaları için bir dünya yaratabilmesinin yollarından bir olan mimari, insanın kendisi ve başkalarıyla ilişkisini yalnızca fiziksel ve maddi unsurlar cihetinden değil, aynı zamanda biyolojik, sosyal, kültürel, dinî, ahlaki vb. unsurları da gözeterek tüm veçheleriyle dikkate alıp belirlemek durumundadır. Bu bağlamda mimariyle inşa edilenler sadece yapılar, evler, binalar, Şehirler değildir; bunlar esasında gerek insanlar arası gerekse insanların başka varlıklarla olan ilişkileri, duyarlılıkları, bütün bir dünya tasavvurlarıdır.

İŞte, bu dünya ve insan tasavvurlarından biri, ‘selameti, barıŐı ve adaleti’ esas alan İslâmiyet’tir. Genel olarak ve kısaca ifade etmek gerekirse ‘selamet, barış ve adalet’, Şeylerin hem kendilerine ait doğru yerde bulunmasını hem de başka Şeyler ya da varlıklarla doğru münasebetler kurabilmesini mümkün kılan bir düzene karşılık gelir. Böyle bir dünya ve insan anlayışını esas alan mimari de bir yandan her

bir unsur ya da ögenin tam da kendisine ait, kendisinin yerini, kendi varlık özelliğini ve statüsünü koruduğu bağımsızlık halini gözetme faaliyeti diğer yandan da her bir unsurun birbiriyle belirli bir denge ve uyum içinde, adeta organik bütünün bir parçası gibi yerini bulmasını sağlama etkinliği olarak karşımıza çıkar. Adalet ile mimari arasındaki bu bağ sayesinde, adalet gibi tümüyle soyut ve kavramsal bir düşünce, ürünü tümüyle somut ve cismani olan mimaride zuhur etme imkânına kavuşur, adeta ete kemiğe bürünür. Bu manada da mimari, adaletin işlendiği bir mahal olarak ifade edilebilir. Bu mahallin imarı olan mimar da sadece bir yapı ustası değil, aynı zamanda etkinliği üzerinden aslen adaleti gözeterek tesis eden bir düşünür, adaletli bir kişi olarak değerlendirilebilir.

Kendi mimari anlayışını İslâmî esasta belirleyen mimar-düşünürlerden biri ise Turgut Cansever'dir. Mimariyi “beşerî çevrenin, varlığın bütünüyle alakalı problemlerini çözen bir sanat” olarak tanımlayan Cansever, mimaride nesnelere doğru yerde ve komşu nesnelere doğru ilişkilerde olabildiğini mümkün kılan adaletin, “her şeyi, sadece maddî varlık tabakasının unsurlarına göre değil, aynı zamanda bio-sosyal, psikişik ve manevî varlık tabakalarının kanunlarına göre de doğru yere koymakla” sağlanabileceğini düşünür (Cansever, 2005: 107). Nitekim Michon'un vurguladığı gibi “adalet kavramı İslâm'da esastır. İslâm âlemi (Dârü'l-İslam), aynı zamanda ‘Adalet âlemi’ olarak (Dârü'l-Adl) adlandırılır, çünkü burada “Adil” (el-Adl) olan Allah'ın Yasası hüküm sürer” (Michon, 1997: 38).

Üstelik Cansever'e göre mimarinin aslı öğelerinden malzeme ve teknolojinin kullanımı söz konusu olduğunda adalet, özellikle

İslâm mimarisi örneklerinde mezkûr kullanımların “niteliklerini inkâr etmeden ve önemine aşırı vurgu yapmadan”, ‘ne ise o’ olarak kullanılmasında çarpıcı bir biçimde karşımıza çıkar (Cansever, 2013: 29). Örneğin, duvar inşaatında kullanılan temel malzemelerden biri olan taş, İslâm mimarisinde kendiliğinden sahip olduğu doğal özellikler neyse ona uygun olarak kullanılmaya özen gösterilir. Buna karşılık taş, Rönesans’ta herhangi bir teknik zorunluluk olmamasına rağmen, aşırı bir biçimde işlenerek ön plana çıkartılır; oysa Gotik mimaride Katolik kilisesinin tutumunu temsil eden ve maddî varlığı günah olarak kabul eden anlayışa uygun olarak tabî ve maddî özellikleri tümüyle ortadan kaldırılması, saklanması gereken bir şey olarak işlenir (Cansever, 2005: 32).

Cansever’in ifadelerinden de anlaşılacağı üzere mimari, belli ölçü ve kurallara göre yapılar-binalar inşa etmekten ibaret bir etkinlik olmayıp, insanın bulunduğu sahneyi adil bir biçimde tesis etme, güzelleştirme, biçimlendirme olarak ifade edilebilecek temel bir işleve sahiptir. Bu işlevini ise adaleti, dengeyi temel alan belli bir varlık ve insan telakkisine borçludur.

## **2) MİMARİ ve ADALET**

Bilindiği gibi adalet, insanlık tarihinin en eski, eski olduğu kadar da can yakıcı problemlerinden biridir. Sadece günümüzde değil, tarihin her döneminde, her toplumda adalet talep edilmiş, bir umut, beklenti ve özlem olarak sıklıkla dile getirilmiştir. Bu dile getirişlerin çıkış noktasında, adalete hâlihazırda sahip olunmadığı olgusu bulunur. Kuçuradi’nin vurguladığı gibi insanlar adalete duydukları özlem ve talepleri ile bizzat sahip olmadıkları, “yoksun

birakıldıkları, kendilerinden ‘alınmış’ ve onlara geri verilmesi gereken bir şeyi”, “kendilerine borçlu olunan bir şeyi” kastederler (Kuçuradi, 2001: 41). Bir başka deyişle insanlar bizzat adaletsiz durumlar ve olgulardan hareketle adalete ulaşma istemlerini ve özlemlerini dile getirirler. İlginç bir biçimde bu durum adaleti, bizzat sahip olunmayan dolayısıyla da sonradan tesis edilmesi gereken bir şey olarak düşünmeyi de beraberinde getirir. Bu yüzden de insanların, genel olarak bir istem, özlem, talep olarak dile getirdikleri adalet, ancak bir ideal olarak belirlenmek ve belli bir inşa neticesinde ortaya çıkacağı umulan adalet olmak durumunda kalır.

Buna karşın, asli sahne bağlamında düşünüldüğünde adalet, her tek şeyin bizzat sahnede bulunmak bakımından zaten tabii olarak sahip olduğu kendiliğindenliğin, kendisi olma(k)lığın bir sonucudur. Kısaca adalet, sahneye gelmek, sahnede bulunmak itibarıyla zaten sahip olunandır. Her ne kadar sahne, esas bakımından bir muamma da barındırsa, sahnede olmak ontik cihetten, her bir şeyin ne olduğunu belirleyen şartlara, onu başka şeylerden ayıran vasıflara sahip olarak bulunmasını / olmasını gerektirir. Bir şeyin, ne ise o olarak, kendisi olmak bakımından bizzat sahip olduğu şartları, vasıfları sürdürebilmesi ve koruyabilmesini temin etmek, kendisine ait olanı bulmasını, yerli yerinde olmasını sağlamak ise adaletin ta kendisidir.

Şu hâlde, bu sahnenin faillerinden biri olan mimar da bulunduğu sahneyi, çevreyi adaleti gözeterek düzenlemek, şekillendirmek ve güzelleştirmek sorumluluğuna sahiptir. Mimar bu sorumluluğu, sahneyi geliştirip güzelleştirme, yaşam şartlarına

uygun duruma getirme, denge ve ahengi sağlama, ihya ve imar etme göreviyle yerine getirir. Nitekim mimar da sahnede olan ve bulunandır. Cansever'in vurgusuyla şeylerin bizzat sahnede olmak(lığı) bakımından sahip oldukları adalet, "varlığın tüm alanlarına ilişkin sorunları kapsayan, onları çözmeyi amaç edinen" mimaride de aslen gözetilmesi gereken temel ilkelerden biridir (Cansever, 2010, s. 33).

### **3) DÜNYAYI GÜZELLEŞTİRMENİN BİR ARACI OLARAK MİMARİ**

Mimarlık üzerine geliştirdiği fikriyatın saç ayaklarından birini, dünyayı güzelleştirmek olarak belirleyen Cansever, bu yükümlülüğün büyük bir kısmının mimariye ve mimara düştüğünü beyan eder. Ona göre mimari, "dünyayı güzelleştirmenin bir aracı"dır (Cansever, 2013: 38). Varlığın bütün alanlarını kapsayan ve hayatın getirdiği sorunlarla sürekli girift ilişkiler içinde olan mimari, bir yandan her tek şeyin kendisine ait, doğası gereği sahip olduğu güzelliği sergileyebilmesini sağlamayı diğer yandan da farklı şeylerin bir araya gelerek bir ahenk ve denge içinde bir bütün / yapı oluşturmasını mümkün kılmayı amaçlaması bakımından güzel ile doğrudan bağlantılıdır. Kuşkusuz sahnenin güzelleştirilmesi, yine adaletin gözetilmesiyle mümkündür. Zira her şeyin kendi doğasına, tabiatına uygun yerde bulunması, kendi sahip olduğu imkânları gerçekleştirmesini sağlamak demek olan adalet, aynı zamanda her şeyin kendi güzelliğini sergilemesini, ne ise o olma(k)lığını koruyabilmesini temin etmekle yükümlüdür.

Nitekim, bu anlayışın art alanında, sahnenin yaratıcının güzel olduğu, bu nedenle de tezahürü olan sahnesinin de güzel olacağı düşüncesi bulunur. Yaratan çirkin, kötü, adaletsiz olamayacağına göre, yarattıkları da çirkin, kötü ve adaletsiz değildir. Sahnenin asli sahibi belli bir nizam, belli bir dengeye ve ölçüye sahip olacak şekilde sahneyi ve sahnedekileri var etmiştir; sahnede bulunanların da bu nizam, dengeye, ölçüye göre sahneyi ve sahnedekileri koruması ve gözetmesi gerekir. Bu görüşün izlerini ise Platon'un ünlü *Timaios* diyalogunda bulmak mümkündür:

“Evreni oluşturan iyiye ve evren güzelse değişmeyen bir örnekten yola çıkmıştır. Diğer türlü ise doğmuş olandan yola çıkmış demektir. Ancak evreni oluşturanın değişmeyenden yola çıktığı malumdur. Çünkü evren ortaya çıkanların en güzeldir ve onu oluşturan da en becerikli olandır. Eğer evren bu şekilde ortaya çıkarıldıysa, değişmeyen örneğe göre ve akılla kavranabilecek ve hissedilebilecek şekilde yapılmış demektir” (Platon, 2015: 29a)

Bütün bunlarla birlikte, insanın dünyasını güzelleştirme çabası, dünyevi güzelliğin geçiciliğinin idraki ile her zaman daha yüksek ve kalıcı olan bir güzelliğe ulaşmayı, onu aramayı perçinleyen bir hüznü duygusunu da beraberinde getirir. Ancak Cansever'in tespitiyle “daha yüksek bir manevi makama ulaşmak” özlemini yansıtan hüznü, umutsuzluk, karamsarlık değildir (Cansever, 2013: 37). Aslında hüznü, beşerî ebedilik yanılışına karşı fanilik bilincinin bir ifadesi olarak düşünülebilir. Cansever, bütün İslâm sanatlarının ortak özelliğinin mutlu, ümitvar ve neşeli olma gibi bir tavra dayandığını vurgularken duyguların renkli ve aydınlık dünyasının eserlere yansıdığını düşünür. İslâm sanatlarında bu örnekler “biçim berraklığında ve kullanılan renklerde ortaya” çıkar

ve “bu biçim ifadeleri’ni İslam minyatürlerinde, çini yüzeylerinde, giysilerde ve kilimlerde, hasılı İslâm sanatlarının bütün alanlarında kolayca gözlemek mümkündür”. Oysa, İslâm dışı kültürlerde özellikle de Hıristiyan Batı kültüründe “insanı ümitsizliğe sevk eden, karanlık, kasvetli, dramatik boşluğu” yansıtan yapıları görmek mümkündür (Cansever, 2013: 36). Cansever’in vurgusuyla “daha yüksek bir manevî makama ulaşmak için mücadele eden Müslüman’ın özlemini yansıtan hüznün, Hristiyan kültürünün cehennemî karanlık ve umutsuzluğuna benzer bir tarafı yoktur” (a.g.e., 37).

#### **4) MEKÂNIN SÜREKLİLİĞİ: DENGE ve ŞEHİR**

Yaşam ve düşünce anlayışını mimari pratiğinde de devam ettiren Cansever, mimaride adalet ve güzel kadar uyum ve denge meselesini de ele alır. Bağımsız birimlerin bir bütüne eklenerek çoğalmasıyla elde edilen her mimari yapı, birim olma özelliğini korurken yine de bütünün bir parçasıdır ve bir başkasına müdahalede bulunmaz. Böylelikle her bir yapının hem tek olarak var olabilmesine hem de bütün içinde kendi özgü(n)lüğünü koruyup yansıtabilmesine olanak verilir. Mimari bunu, zıtlıklar arasında ustaca dinamik bir denge kurarak gerçekleştirir, bu sayede parça ile bütün, birlik ile çokluk, teori ile pratik, soyut ile somut arasındaki ikilik giderilerek birlik ve denge sağlanır. Haider’in de işaret ettiği üzere, “dıştaki, görünür, topluma ait ve ulaşılır olana karşılık içteki, saklı, şahsi ve mutlak olarak sınırlı olanın durumu günlük hayatta da yürürlükte ve mimari bu karşıtlıkların berberliğini mümkün kılar” (Haider, 2008: 72). Kısaca mimari, insan hayatının maddi ve manevi



yönlerini birbirinden ayrı varlık katmanları cinsinden ikilikler olarak değil, kesintisiz ve içiçe geçmiş bütünlükler halinde ele almak suretiyle adalet ve denge ilişkisini kurar, bunu da yapı ve eserlere yansıtır.

Her bir yapının birbiriyle uyum ve denge içinde olup olmadıklarını, birbirlerine karşı vaziyet alışlarını, konumlarını, şehirlerde açıkça görmek mümkündür. Genel olarak coğrafya, ekonomi, demografi, sosyoloji ve şehir planlama gibi birçok disiplinin konusu olan şehir, Cansever’de özellikle medeniyetle birlikte değerlendirilerek toplumsal ve tarihsel değer yüklenen büyük yerleşim yerine karşılık gelecek şekilde kullanılır. Nitekim Cansever şehri, içinde yaşanan bir mekân olmanın ötesinde, somut yapısal gerçekliğin yanında “ahlâkın, sanatın, felsefenin, dinî düşüncenin geliştiği, insanın bu dünyadaki vazifesini, en üst düzeyde varlığının anlamını tanımladığı ortam” olarak tanımlar (Cansever, 2013: 105). Görüleceği üzere bu tanımdan yola çıkıldığında şehir, binalardan, caddelerden, dükkânlardan müteşekkil yapılar bütünü olmanın çok daha ötesinde, doğrudan insanın insan olmak bakımından sahip olduğu bilim, sanat, felsefe gibi olanaklarını gerçekleştirebileceği mekânı imler.

Dahası şehir söz konusu olduğunda, dikkat çeken bir diğer husus da insanların önceliklerinin, yaptıkları tercihlerin, özellikle de ‘varlık anlayışlarının’ kurdukları şehirleri farklılaştırması gerçeğinde karşımıza çıkar. “Bu tercihlerin kökenini, insanın kendisi ve çevresi hakkındaki telakkisi, toplum içinde, şehirde, dünyada ve kâinat içinde kendisi için tasarladığı çevre; evi, mahallesi, şehri, ülkesi ve

dünya için geliştirdiği tasarım teşkil eder” (Cansever, 2013a: 18). Buna göre şehirlerin oluşumunu şekillendiren ana tasarım, şehri yönlendirme gücü ve iradesine sahip olanların ‘varlık görüşünde’ bulunur. Cansever, söz konusu varlık görüşlerindeki farklılıkları, Firavunların varlığa yönelik mutlaklık ve kalıcılık isteği ile piramitleri oluştururken Cengiz Han ve Hülagü’nun varlığın dinamik bir süreç olduğuna dair inançları doğrultusunda, bütün kalıcı yapıları yok etmeyi adeta bir vazife olarak görmeleriyle örneklendirir (Cansever, 2013: 105). Ayrıca, İslâm ile Hıristiyanlığın varlık anlayışı ve insan telakkilerindeki farklılık da açıktır:

“İnsanın günahkâr ve dünyanın bir günah âlemi olduğu şeklindeki Hıristiyan inancına karşılık İslam inancında insan, çevresinin sorunluluğunu idrak eden ve bu sorumluluğu yüklenmiş, dünyayı güzelleştirmekle görevli, bu nedenle dünyada Allah’ın halifesi makamına yükselmiş, ayartılmışların en mükemmelidir. Hıristiyan inancına göre ise dünya, maddî varlıklar ve insan, hakir günah âleminin yaratıkları; mimaride maddi alemi reddeden, örneğin Gotik mimaride taşın taş olma vasfını yok etmek iradesinin bir ifadesi olarak şekillenir. İslâm’da ise Allah’ın yarattığı her şeyin güzel olduğu inancı, insanın İlahi iradeye kayıtsız şartsız uyumu ile oluşan dünyayı tezyin edecek güzelliği gerçekleştirmek esastır” (Cansever, 2012: 167).

Benzer bir biçimde Osmanlı şehirlerinin, yapıların bir kısmının “sürekli değişen aile yapısına uyum sağlamak üzere geçici”, “idari, dini ve içtimai hizmet gören han, hamam, çarşı gibi yapıların kalıcı malzemeyle” inşa edilmelerine karşılık; Paris ve Pekin’in ise “sabit, değişmez ve bir üst iradenin bir seferde tayin ettiği şehir mekânlarının yol şebekesinin belirlendiği” şehirler olmaları, şehirleri oluşturan iradeyi teşkil eden varlık görüşlerindeki tezatlığı çarpıcı bir

biçimde göz önüne serer (Cansever, 2013: 105-106). Cansever'e göre "insanın içinde yaşadığı ortamın vücuda getirilmesi sanatı olan mimaride insanın varlık ile ilişkisine dair tasavvur ve kabullerinin tayin edici rolü, mimariyi varlık ve insan için biçimlenen bir düşünce ve inanç sisteminin üzerinde temellendirmeyi zarurî kılmaktadır. Bu sebeple mimarlık sanatı, en büyük eserler yardımıyla küllî inanç olaylarının ürünü olmuştur" (Cansever, 2013a: 33-34).

## 5) DEĞERLENDİRME

Genel olarak farklı inanç, düşünce ve anlayışının ürününü olan yapıların, bu inanç, düşünce ve anlayışa sahip insanın tezahürü olduğu söylenebilir. Nitekim şehirler, mahalleler, evler, kısaca mimari yapılar insanın ferdiyetinin ve kimliğinin bir yansıması olarak ortaya çıkar. Her ne kadar ferdiyet ve kimlik insana özgü de olsa, onları iradi bir faaliyetin ürünü olan mimari yapılarda, mimarı üzerinden seyretmek mümkündür. Çünkü eser, eser sahibinin aynasıdır, onun izini taşır. Nitekim fail, faaliyetinden ayır ve bağımsız değildir. Bu hususu, Batıdaki uygulamalardan farklı olarak özellikle İslâm mimarisinde görmek mümkündür. İslâm mimarisinde eser, ustasının izini, kimliğini taşıması bağlamında gezilen değil, fakat ziyaret edilen yerlerdir. Örneğin, Selimiye Camii gezilen bir yer değil, ziyaret edilen bir yerdir. Elbette ziyaret edilen de aslen eserindeki izi üzerinden ustasının bizatihi kendisi, Mimar Sinan'dır. Kuşkusuz, bunu gerçekleştirebilen ustalar da buldukları sahnenin sadece bir seyircisi olmayıp bir aktörü haline gelebilenler, fert olabilen ve kendi kimliklerini inşa edebilenlerdir.

Bununla birlikte, insan, yaşamın dinamik bir süreç olmasının beraberinde getirdiği değişime ve dönüşüme açık bir varlık olarak sürekli dönüşen ve değişen sahnede kendisi için bir mekân tutar. İlk bakışta mekân, yer, coğrafya, doğa, çevre gibi doğrudan uzamsal ve cismani olana işaret eder gibi görünse de daha yakından bakıldığında bireysel ve toplumsal eylem ve faaliyetlerin gerçekleştiği, insanın yaşamını sürdürüldüğü evine ve yurduna karşılık gelir. Bu bağlamda mekân, aslen dinamik, canlı, sürdürülebilir, eklenilebilir, katılımcı bir yaşam sahnesini, bu sahne içindeki insanın ferdiyetinin ve kimliğinin yansımaları imler. Adeta, insan ile yaşayan ve canlılık kazanan yapılar, insanın hem kendisine özgü ferdiyetini geliştirmesine imkân verir hem de ortak bir geçmişe, geleceğe, kültüre, tarihe sahip bir toplumun bir parçası olabilmesine katkıda bulunarak aidiyetinin kuvvetlenmesine yardım sağlar. Ferdiyeti ve aidiyeti bir arada bünyesine barındıran mekânlar, geçmişten geleceğe uzanan bir süreç içinde meydana geldikleri için geçmiş şimdiki, şimdiki de geleceğe taşırlar. Geçmiş ve bugünü anlayarak geleceği tasarlamak ve bu yolla şimdi ne yapmak gerektiğini belirlemek için mekânlar, yani şehirler, mahalleler, evler örnek teşkil eder. Zira söz konusu mekânlar adeta hafıza işlevi görerek ferdiyetin ve kimliğin muhafazasını temin ederler. Böylelikle kültürel, tarihsel ve toplumsal birikimin ve mirasın taşıyıcısı olurlar. Şu hâlde, mimari sadece yapı-inşa problemlerini dikkate almanın çok daha ötesinde, geçmişin izlerini muhafaza ederken şimdiki belirleme ve geleceğe yön verme misyonuna sahip bir etkinlik olarak değerlendirilebilir. Kısaca, mimarının dünyayı güzelleştirmek ve biçimlendirmenin yanı sıra bir toplumun maddi ve manevi varlıklarını, medeniyet

tasavvurunu muhafaza etme, geliştirme ve geleceğe taşıma gayesi de bulunur. Tüm bunlara mimari anlayışıyla işaret ederek dikkat çeken mimar-düşünür Turgut Cansever'dir.

## KAYNAKÇA

Cansever, Turgut. (2005). *Mimar Sinan*, Albaraka Türk Yayınları: İstanbul.

Cansever, Turgut. (2012). *Kubbeyi Yere Koymamak* Turgut Cansever, haz. Mustafa Armağan, Timaş yayınları: İstanbul.

Cansever, Turgut. (2013). *İslâm'da Şehir ve Mimari*, Timaş Yayınları: İstanbul.

Cansever, Turgut. (2013a). *Osmanlı Şehri*, Timaş Yayınları: İstanbul.

Haider, S. Gulzar. (2008). "İslâm Mimarisi ve Şehirciliği", *İslam Kültürü (Çeşitli Konuları İle) İslam'da Kültür ve Bilgi*, Ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, 5. Cilt, T. C. Kültür ve turizm Bakanlığı Yayınları: Ankara, s. 721-789.

Kuçuradi, Ioannna. (2001). "Adalet Kavramı", *Adalet Kavramı*, Türkiye Felsefe Kurumu: Ankara, ss. 39-48.

Michon, Jean Lois. (1997), "Dini Kurumlar", *İslam Şehri*, haz. R. B. Serjeant, çev. Elif Topçugil, İz Yayıncılık: İstanbul, ss. 13-47.

Platon. (2015). *Timaios*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları: İstanbul.

## SEZAI KARAKOÇ'UN MEDENİYET TELAKKİSİ

Fatih YALÇIN\*

### Özet

Medeniyet kavramı, modernleşme süreci ile birlikte hayatımıza girmiş temel kavramlardan biridir. Bu kavram etrafında yapılan tartışmalar incelendiğinde görülecektir ki, Batı'dan gelen her kavram gibi bu medeniyet kavramının da üzerinde mutabık kalınacak bir tanımına bir türlü ulaşamamıştır. Ancak üzerinde ittifak edilecek bir anlama ulaşılmasa da neredeyse son üç yüz yıllık tarihimiz boyunca bazen istediğimiz bazen maruz kaldığımız modernleşme ya da Batılılaşma sürecinin mihver kavramı medeniyet kavramı olmuştur. Bu sebeple olsa gerek bu kavram üzerine düşünmemiş, fikirlerini yazmamış şair, yazar, düşünürümüz yok gibidir. Sezai Karakoç da medeniyet meselesi üzerine çok düşünmüş ve yazmış şair/düşünürlerimizden biridir. Hatta hem düşünce dünyasını hem de sanatını bu kavram etrafında şekillendirdiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Şiiri medeniyetin rüyası ya da rüyanın medeniyeti olarak tanımlayan şair, kronikleşmiş problemlerimizin kaynağında da medeniyet çatışmasını görür. Batı medeniyetinin meydan okumasına cevap verememiş İslam medeniyetinin ölmediğini yalnızca durgun bir döneme geçtiğini iddia eden Karakoç, “Diriliş” kavramı etrafında kurmuş olduğu ve kurumsallaştırdığı düşünce hareketine, İslam medeniyetinin yeniden harekete geçirilmesini temel amaç olarak belirlemiştir. Medeniyet kavramını, millet kavramıyla birlikte dini bir çerçeve içinde düşünür. Bu bağlamda ulusal sınırları aşan ve etnik kimlikleri de kuşatan bir medeniyet ve millet tasavvuruna sahiptir. Medeniyet ve şehir ilişkisi bağlamında İslam şehirlerini İslam medeniyetinin kurucu unsurları olarak kabul eder. Bu sebeple İstanbul, Bağdat, Semerkant, Kudüs, Kahire, Şam gibi kadim İslam şehirlerini bu medeniyetin ayrılmaz parçaları olarak kabul eder. Bu

---

\* Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, fyalcin@gumushane.edu.tr.

çalışmada Sezai Karakoç'un medeniyet telakkisinin düşünce ve sanat eserlerindeki yansıması tespit edilmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Medeniyet, İslam Medeniyeti, Batı Medeniyeti, Sezai Karakoç.

## THE CONCEPT OF CIVILIZATION FOR SEZAI KARAKOÇ

### Abstract

The concept of civilization is a key concept that has entered our lives with the modernization process. Having studied the discussions regarding this concept, it will be clearly seen that a conclusive definition is yet to be reached, just as all the other concepts that have been imported from the West. Despite the lack of a definition that is agreed upon, throughout our history for the last 300 years, civilization has been the axis of modernization or Westernization process, for which we sometimes have been willing and at times have been forced. For this reason, there is almost no Turkish poet, author, or philosopher who have not pondered or written about this concept. Sezai Karakoç is one of those poet/philosophers who pondered and wrote on the issue of civilization at length. As a matter of fact, one can readily argue that both his thought-world and art are shaped around this concept. Defining poem as civilization's dream or dream's civilization, Karakoç posits the clash of civilizations at the heart of our chronic problems. Karakoç maintains that Islam civilization which could not respond to the challenge of Western civilization is not dead, it is going through a stagnancy, and he specifies the rise of Islam civilization as the main goal of his school-of-thought, founded and institutionalized around the concept of "revival." He considers the concepts of civilization and religion within a framework of religion. Within this context, he embodies a theory of civilization and nation that goes beyond national borders and encompasses ethnic identities. Regarding the relationship of civilization and city, he asserts that the cities of Islam are the building blocks of Islam

civilization. Therefore, he considers historic cities of Islam such as İstanbul, Baghdad, Jerusalem, Cairo, and Damascus as inseparable parts of this civilization. This study aims to analyze the expressions of the concept of civilization for Sezai Karakoç in his philosophical works as well as his works of art.

**Keywords:** Civilization, Western Civilization, Islamic Civilization, Sezai Karakoç.

## Giriş

Medeniyet (civilisation) kavramı ilk kez Fransızca Mirabeau tarafından 1766'da kullanıldı. Aynı kavramın İngilizce de "civilization" olarak ilk kullanımı ise 1767'de gerçekleşir. Lucien Febvre'ye göre Fransızca civilisation kavramı 1751'de başlayıp kesintilerle devam ederek 1777'de tamamlanan Ansiklopedi projesinin içinde doğmuştur ve doğal olarak genelde aydınlanmanın özünde ise Fransız aydınlanmasının bir sonucudur ve Fransız devrimi, modern cumhuriyet gibi tarihselliklerden bağımsız olarak ele alınamaz. (Dellaloğlu, 2020: 33) Bu çerçevede Batı medeniyetini modernitenin üretmiş olduğu anlam-değer dünyasının bir sonucu olarak değerlendirmek gerekir.

Latince kökenli olan bu kavram on altıncı yüzyılda terbiyeli ve eğitilmiş anlamlarında kullanılırdı. Bugün ülkemizde günlük dildeki kullanımı da benzeri bir anlamı ifade eder. Şehir ve medeniyet ya da city ve civility kavramları etimolojik olarak aynı kökten gelir. Dellaloğlu'nun isabetli tesbitiyle medeniyet başkalarına yabancıymış gibi davranmak ve bu toplumsal uzaklığa uygun bir toplumsal huy geliştirmektir. (Dellaloğlu, 2020: 34) Yabancılarla karşılaşmanın en mümkün olduğu yer şehir olduğu için medeniyet şehirdir diyebiliriz. Yabancılaşmak, yabancılarla ilişki kurmak deyince elbette akla sosyolojik olarak cemiyet ve cemaat kavramları gelir. Cemiyet şehirdeki uzak insani ilişkileri cemaat ise kırsaldaki yakın insan ilişkilerini açıklamak için sosyolojinin ürettiği ve kullandığı önemli kavramlardır. Bu bağlamda medeniyet duygusal ve yakın



insani ilişkilerden ziyade daha önceden belirlenmiş ve üzerinde mutabık kalınmış kurallar/değerler sistemi içerisinde yaşamayı da içeren kentli yaşamla ilgilidir. Bu bakımdan Fransızca civilisation kavramı civilite kavramının da devamıdır ve “insanlar arasında nasıl davranacağını bilmek” anlamına gelir. Bu kullanım da Türkçedeki günlük kullanıma uygundur.

Medeniyet kavramı ile kent arasındaki ilişkinin dayandığı temel nokta medeniyetin yaşam formunun kentlerde ortaya çıkması ya da bu formun yeni ketlerinin kültürel mantığını oluşturmasıdır. Medeniyeti kültürün kentlerde bulunan çeşidi olarak tanımlayan Bagby, buna vurgu yapar. Bu bağlamda Bagby kenti de çoğunda, ya da daha doğrusu çoğunluğunda, oturan insanların yiyecek üretmekle uğraşmadığı “barınaklar topluluğu” olarak tanımlıyor. (Toynbee, 1978: 45) İlerleyen bölümlerde değinileceği gibi Karakoç’un İslam medeniyeti ve İslam şehirleri arasında kurduğu ilişki bu kapsamda değerlendirilebilir.

Bir takım davranış kodlarını içerisinde barındıran medeniyet kavramı temelde bu davranış kodlarının özünü oluşturacak bir anlam-değer dizgesinin çatı kavramıdır. Doğal olarak medeniyet değiştiren, dönüştüren ve bazen de yok eden bir tavra sahiptir. Bu anlamda “medenileştirmek” genellikle “modernleştirmek”le aynı anlamda kullanılır. Batı önce kendi toplumunu sonra da Batı dışı toplumları medenileştirmek/modernleştirmek istemiştir. “İsa adına yapıldığı zaman misyonerlik olan şey, medeniyet adına yapıldığında medenileştirmek adını alır. Batı, medeniyetin misyoneridir. Medeniyet Batıyı temsil eder, kültür ise medenileşememiş Batı-dışı toplumları ifade eder. Batı için medenileştirmek terbiye etmektir. Kendisine benzetmektir, benzeterek yok etmektir. (Dellaloğlu, 2020: 36) Bu sebeple Batı ve Doğu arasında yaşanan gerilimin arkasında iki kültürel havzanın özellikle de modernite sürecinden sonra yaşanan anlam-değer çatışması yatar.

Tarihsel olarak “medeniyet” kavramı aynı zamanda modernleşen/Batılılaşan devletlerin kendi toplumlarını terbiye

etme/modernleştirme/Batılılaştırma sürecini de kapsar. Tanzimat'tan bugüne biz de bu süreci yaşayarak ve yaşatarak gözlemleyebiliyoruz. Bazen modernleştirici gücün kullandığı yöntemler, bazen de anlam-değer dünyasında yaşanan çatışmalar “modernleştirme” süreci boyunca yöneticilerle toplum arasında ilişkinin gerilimli bir hat üzerinde yürütmesine sebep olmuştur. Onun için olsa gerek bizde ve bizim gibi birçok modernleşme çabası içindeki toplumda modernleşme projesi tamamlanmamış ya da tamamlanamamış bir süreçtir. Bunun bir sonucu olarak modernleşme gündemimiz hiçbir zaman sona ermemiştir. Unutmamak gerekir ki yukarıda zikredilen bize ait problemler dışında bizatihi modernleşme süreci dinamik bir süreçtir. Sürekli değişen, şartlara göre kendini yenileyen bu dinamik yapısı sayesinde de bütün eleştirilere rağmen varlığını devam ettirebilen bir süreçtir. Postmoderniteyi modernitenin bir devamı olarak gören birçok düşünürün de dayanak noktası modernitenin bu niteliğidir.

Yasa Koyucular ve Yorumcular adlı eserinde medeniyeti Batı'da bilgili kişinin söylemine dayanan, Batı'nın “Barbar” diye tanımladığı batı dışı toplumları ya kendine benzetmeyi ya da ortadan kaldırmayı amaçlayan modern bir “Haclı Seferi” olarak tanımlayan Bauman, medeniyetin tahakküm edici özelliğini öne çıkarır. (Bauman, 1996: 37) Bu çerçevede medeniyetin, tartışılmaz hakikati temsil ettiği iddiasının bir yansıması olarak bütün toplumları standardize etme çabası, bütün diğer kültürleri yok olma tehlikesiyle baş başa bırakmıştır. Modernleşen/modernleştirilen toplumlarda ortaya çıkan karşı çıkışın muharrik unsuru bu endişedir. Bu bağlamda “«dünyanın, yüksek etkinlikleriyle seçkinleşmiş bütün çağlarında, uygarlığın doruğunda ya da bu doruğa yol açan etkenlerde, zımnen kabul edilen ve zamanın eylem zembereklerine kendi özelliğini damgalayan derin bir kozmolojik bakış açısı vardır.» diyen Whitehead isabetli bir şekilde hayatı bir bütün olarak etkileyen ve dönüştüren kozmolojik bir bakış açısından bahsediyor. Yine bir başka Batılı düşünür Christopher Dawson da, «her uygarlığın ardında vahiyle varılmış bir görüş (vision) vardır» derken aynı noktayı belirtmiş

oluyor. (Toynbee, 1978: 45) Doğal olarak Batı dışı toplumların, Batı'nın medenileştirme projesine direnişlerinin arkasında Batı medeniyetinin anlam-değer dünyasıyla kendi anlam-değer dünyalarının çatışmasının olduğu gerçeğini göz ardı etmemek gerekir.

Cemil Meriç'e göre "civilisation" Türkçeye Mustafa Reşit Paşanın armağanıdır. Paristen yolladığı resmi yazılarda bu kavramı "terniye-i nas ve icrâ-yı nizamat" olarak tarif eder. Daha sonra da civilisaton'un karşılığı olarak "medeniyet" kavramı üretilir. (Meriç, 2005: 82) "Medeniyet" kavramı Arapça kökenli olmasına rağmen Türklerin ürettiği ve sadece Türkçe'de olan bir kelimedir. İlk defa 1838'de kullanılmıştır. İbn-i Haldun "Mukaddime"sinde medeniyet kavramına karşılık gelebilecek bir kelime olarak "umran" kavramını kullanmıştır. Cemil Meriç bu kavramı tercih eder. Umrandan Uygarlığa adlı kitabı bu bağlamda zikredilmesi gereken bir kitaptır.

Medeniyet meselesi üzerine çok düşünmüş ve yazmış olan düşünürlerden biri olan Toynbee'de medeniyeti, içinde bütün insanlığın, herkesi kapsayan tek bir ailenin üyeleri olarak, tam bir uyum halinde yaşayabilecekleri bir toplum durumunu yaratmak için girişilmiş bir çaba şeklinde tanımlıyor. (Parlak, 1993: 16) Doğal olarak bütün insanlık için girişilen bu çabanın zamanla bir meta-anlatıya dönüşmesi ve hegamonik bir yapıya bürünmesi kaçınılmaz olmuştur.

Uygarlığın oluşmasının ne ırk faktöründen ne de kendi başına coğrafi bir çevreden kaynaklanmadığını düşünen Toynbee, bu iki koşulun bir araya gelmesinin ancak bunu sağlayabileceğini belirtir. Bu şartlara sahip olan toplumlar birer uygarlık olarak ortaya çıkmışlar, sahip olmayanlar ise uygarlık aşamasına geçmeden yok olmuştur. Ona göre bir uygarlığın doğuşunu sağlayan iki unsur, bir meydan okumaya maruz kalma ve yeterli karşılık vermedir. Meydan okumaların coğrafi, iklimsel veya askeri ya da politik niteliğinden ziyade önemli olan bir uygarlığın ortaya çıkabilmesi için gerekli olan belli bir maddi ortama sahip olup olmadığıdır. Etkili bir meydan okuma toplumların yaratıcı sınıfı için motive edicidir. (Parlak, 1993:

16) İslam medeniyetinin ve sonrasında modern Batı medeniyetinin ortaya çıkış süreci “meydan okuma” kavramı etrafında düşünüldüğünde Toynbee’ye hak vermemek mümkün değil. Modern Batı medeniyetinin İslam medeniyetine yapmış olduğu son meydan okumaya yeterli cevap verememesi onu durağanlaştırmıştır. Çünkü yaratıcı sınıf bu meydan okumaya cevap verebilecek yeterliliğini kaybetmiştir.

“Kökten değişimin veya çöküşün başladığı yerde bu oluşum en önce düşünürleri, şairleri etkisi altına alır. Medeniyetin uzağı görme, duyma ve yakalama gücü olan şairler ve düşünürler toplumun ve insanlığın mutluluğunu kitleden daha önce sezdikleri gibi, gelmekte olan yıkıntı ve düşüşlerin titreşimlerini de vaktinden önce kaydederler. Bu yüzdendir ki, en çok bunalan kesim, toplam bunalım için sağlıklı bir açıklama ve hele çözüm getiremez. (Karakoç, 2021a, 16)”

Toynbee’ye göre bir uygarlık kendini aşan bir zorlamayla karşılaşınca, bunun nihai etkilerini başlangıçta görmek mümkün değildir. İlk etkiler çözüm üretememek, durağanlaşmak, mevcut halde çakılı kalmak şeklinde tezahür eder. Sonuç alınamayan çabalarla bütün enerjisini bu tek büyük meydan okumayla mücadelesinde tüketebilir. Toynbee bu duruma örnek olarak Orta Asya göçebelerini verir. Onlar steplerdeki coğrafi meydan okumalara kendilerini uydurmayı başarmışlar, ancak bunu yaparken çevrelerinin kölesi olmuş ve yeni yaratıcı ilerlemeler yapma imkânından mahrum kalmışlardır. (Toynbee, 1978: 140) İslam medeniyetinin bir üyesi olan Osmanlıların Batı’nın meydan okumasına cevap veremeyip çaresizlik içinde zamanla ona benzemeye çalışmasını bu duruma benzetebiliriz.

Bu bağlamda Toynbee tam da bizim durumumuzu açıklayacak bir şekilde teknoloji alanında varolan gelişmenin

uygarlığın büyümesinin tek başına bir göstergesi olamayacağını, teknikte ilerlediği halde atılım yapamamış toplumlar bulunduğunu belirtir. Ayrıca o, insanoğlunun dış çevresini denetlemesini ve fethetmesini sağlayan teknik ustalığın, eğer ruhuna içerden musallat olan meydan okumalara yeterli cevap veremezse, onu yok olmaya mahkûm edebileceğini ifade eder. (Parlak, 1993: 20) Osmanlının teknolojik hamlelerinin bir işe yaramamasının cevabı burada yatar. "ruhuna içerden musallat olan meydan okumalara" cevap veremediği için olsa gerek teknolojik hamleler bir işe yaramamıştır. Çünkü medeniyet kuşatıcı bir dünya tasavvurundan beslenir. Doğal olarak parçalanmış bir medeniyet algısı bir bütün olarak bu dünya tasavvurundan mahrum kalacağı için beklenen sonuçları vermez.

Toynbee'ye göre tarihi yapanlar toplumlar değil, bireylerdir. Bunlar, Hz. İsa, Hz. Muhammet, Budha, Gandhi, Hitler, Mussolini vb. gibi dinsel ya da siyasal önderler olabilir. Gerçekte uygarlıkların gelişimi kendini sayıca az yaratıcı kişiliklere borçludur, geri kalanlara yön tayin eden, onları motive eden bu kişilerdir. Yaratıcı kişinin niteliği gidilecek yönü de tayin eder.

“Bir uygarlığın büyümesi yaratıcı bir azınlığın elindedir. Bu seçkinler yalnızca toplumlarının karşısına çıkan meydan okumaları başarıyla savuşturmakla değil, aynı zamanda yaratıcı olmayan insanlar çoğunluğunu da kendileriyle birlikte sürüklemekle yükümlüdürler.” (Toynbee, 1978: 159)

Yaratıcı azınlığın bu görevini yerine getirememesi çözülme sürecinin en belirgin işaretidir. Eskilerin kaht-ı rical dedikleri şey özü itibariyle yaratıcı azınlığın yokluğudur. Osmanlı da yaşanan tefessühün de temel sebebi budur. Bu tefessühün Batı medeniyetinin dışı açılma dönemine denk gelmesi ayrı bir talihsizliktir. Başta da ifade ettiğimiz gibi uygarlıkların büyüme süreci ile çözülme süreci arasındaki en belirgin fark, büyüme aşamasında uygarlığın durmadan yenilenen bir meydan-okumalar dizisine

başarılı olarak karşılık vermesi, çözümlenme aşamasında ise bu karşılıkları hiç verememesidir.

Osmanlı aydınında Batı medeniyetine karşı güçlü itirazlar yapanlar elbette ki olmuştur. Ernest Renan'ın İslamiyet'in bilime, kültüre, eğitime, felsefeye, ilerleme ve gelişmeye engel olduğu yolunda tam bir Oryantalist tavrıyla verdiği bir konferansa cevap olmak üzere Namık Kemal'in yazdığı Renan Müdafaanamesi ya da Kimya, fizyoloji ve ilimler tarihi alanındaki eserleriyle tanınmış John William Draper'in, yayımlandığı yıllarda büyük yankı ve tepki uyandıran "History of the Conflict between Religion and Science" adlı eserine cevap niteliğinde Ahmet Mithat Efendi'nin hazırlamış olduğu Nizâ-ı İlm ü Dîn adlı eser örnek verilebilir. Mehmet Akif Ersoy'un medeniyeti "tek dişi karni bir canavar olarak tanımlaması bu bağlamda önemlidir. Yine medeniyet ve kültür meseleleri üzerine çok düşünen ve yazan Ziya Gökalp beyi zikretmek lazım. Ancak medeniyet meselesi üzerine farklı bir pencereden en kapsamlı şekilde bakan ilk düşünür Sezai Karakoç'tur. Karataş'ın ifadesiyle o şairliğinin yanında aynı zamanda bir medeniyet tasarımcısıdır. (Karataş, 2020: 16) batı medeniyeti karşısında Her şiirinde, her yazısında İslâm medeniyetinin yeniden dirilişini heceler.

### **Kuşatıcı Bir Kavram Olarak Medeniyet**

Karakoç da Toynbee'ye benzer şekilde medeniyeti bütün insanlığa hitap eden bir olgu olarak değerlendirir. Ona göre medeniyetin birinci özelliği ilk insandan başlayıp bugüne kadar gelen ve bundan sonra da insanlığın sonuna kadar sürecek olan bütün zamanları kuşatan bir olgu olmasıdır. İkinci özelliği ise insanın sadece fiziki ya da fizyolojik ihtiyaçlarına cevap veren değil, aynı zamanda manevî, ahlaki, metafizik ve kültürel isteklerini de karşılamak amacını taşımasıdır. Yani medeniyet hayatı bütün cepheleriyle kuşatan bir olgudur ve bütün insanlığa seslenen bir tarafı vardır. (Karataş, 2020: 27) Bu yaklaşımı nedeniyle olsa gerek medeniyet meselesi üzerine bu kadar çok düşünen ve şiirinin ve düşünce dünyasının merkezine medeniyet perspektifini oturtan başka bir şair/düşünürümüz yoktur.

O yüzden bütün insanlığa seslenebilecek hakikat medeniyeti fikrinin ilk sahih ve sahici kurucusu Sezai Karakoç'tur: Üstad Sezai Karakoç'tan önce, sadece Batılı kavramlarla ve perspektiflerle düşünmeye çalışan ama her çırpınışında bir kez daha düşen ve düşüren kişiler vardı sadece. Medeniyet fikri, ilke kez Sezai Karakoç'la birlikte, Yaratıcı tasavvuru ekseninde, bütün hayatı ve varlığı kucaklayan, bütün insanlığa vahyin varedici, hakikatten haberdâr edici doyumsuz hakikat yolcuğunu muştulayan asıl kaynağına, asil menbâna, durmadan akan, herkesi ve heryeri sulayan pınarına kavuştu ve bize hakikatli ama aynı anda hem sade hem de derûnî bir hakikat fikri, insan/lık fikri, millet fikri, devlet fikri, sanat ve hayat düşüncesi ve ufku armağan etti bize. (Kaplan, 2021, 19 Kasım)

Onun, medeniyet üzerine yazan diğer düşünürlerden farkı yeni bir medeniyet perspektifi oluşturmaya çalışmasıdır. Yusuf Kaplan'ın da vurguladığı gibi, o, kendisinden önce medeniyetten bahsedenlerin aslında modernleşme ya da Batı medeniyetine karşılık bulma çabası içinde olanlara karşı yeni bir medeniyet tanımlama çabası içine girmiştir. Ona göre inanç tohumdur. Medeniyet bu tohumun ağaca ve meyveye dönmüş halidir. İnancın ürettiği dünya görüşü, hayat tarzı, kurumlar, sanat eserleri medeniyetin farklı cüzleridir. Meyve ve ağaç doğrudan tohuma benzemeyebilir ama onun tadını, kokusu taşır. Özünü tohumdan alır.

Medeniyeti hayatımızın her safhasında, duygularımız, düşüncelerimiz ve davranışlarımızla karşılaştığımız bütüncül bir olay olarak değerlendirir. Ona göre her hareketimiz medeniyetle ölçülür, medeniyetle tartılır ve medeniyetle değerlendirilir. Onunla değiştirilir, onunla yaşar, onunla devam eder, onunla değer kazanır. Düşüncelerimiz, duygularımız ahlakımız, hayat tarzımız, eserlerimiz hepsi medeniyete dâhildir. (Karakoç, 2017: 134) Bu bağlamda medeniyet dokunduğu her şeyi değiştiren, dönüştüren bir kuşatıcı kavram olarak hayatımızın her alanına nüfuz eden bir yapısı vardır.

Ziya Gökalp'in kültürü millilik medeniyeti ise evrensellik parantezine alan ayırımına karşı çıkan Karakoç, her medeniyetin bir kültüre tekabül ettiğini, İslam medeniyetinin olduğu yerde bir İslam kültüründen bahsetmenin kaçınılmaz olduğunu vurgular.

### **Medeniyet Tasavvuru ve Din**

Özü itibariyle ilk insan, ilk peygamber Hz. Âdem'den bugüne aslında tek bir medeniyet olduğunu –ki buna hakikat medeniyeti ya da İslam medeniyeti der- diğer medeniyetlerin hakikat medeniyetinden sapmalarla oluştuğunu vurgular. Ona göre Mezopotamya, Mısır, Grek, Roma, İslâm ve Rönesans sonrası Batı medeniyetleri, insanlığın bir akış içinde kendini gerçekleştirme hikâyeleridir. Bu medeniyet akışı içinde iki çizgi sürekli çatışma halinde olmuş hakikat çizgisini peygamberler, zulüm çizgisini de tiranlar temsil etmiştir. (Karakoç, 2021a: 11) Bu yaklaşımla bütün medeniyet hamlelerinin ilahi kaynaklı olduğu ancak sonradan bozulduğuna işaret etmiş olur. Doğal olarak her yeni medeniyet kendisinden önceki yozlaşmayı ortadan kaldırmak için gelmiştir.

Ona göre tarih boyunca, peygamberler, bilginler ve medeniyeti teşekkül ettirenler, toplum düzeninin sağlayan kurallar dizgesini belirlemişler, birçok alanda eserler meydana getirmişler ve ondan bir hayat tarzı inşa etmişlerdir. Bu hayat tarzı gelişerek, dallanıp budaklanarak, kurumsallaşarak bir medeniyet halini almıştır. Ne zaman ki hakikat medeniyeti yozlaşıp, ekseninden sapmış, bir peygamber çıkmış hakikat medeniyetini yeniden asli hüviyetine döndürmüştür. Peygamberlerin bütün mücadelesi bu amaç ve aynı mesajdır. (Karakoç, 2017: 19) İnsanlık tarihi boyunca hakikat medeniyetinden sapmalar tali durumlardır. Peygamberler aracılığıyla bu sapmalar düzeltilmiş ve hakikat kesintisiz bir şekilde bugüne taşınmıştır.

Bu bağlamda ona göre dinler sadece kişiye emreden, kişiye buyuran kurallar getirmemiş aynı zamanda bir toplumsal düzen, bir hayat tarzı, bir medeniyet önerisiyle gelmiştir. Peygamberimizin



gelişinin üzerinden yüz sene geçmeden İslam medeniyetinin her alanda esere dönmesi, kurumsallaşması, özetle hayatın her alanında eserler vermeye başlaması bunun en güzel örneğidir. Doğal olarak bugün Batıya karşı verilen mücadele de bir hayat tarzı, dünya görüşü, bir medeniyet savaşıdır. (Karakoç, 2021b: 7) Bu meselenin özüne varamayanlar medeniyetin bir anlam-değer dünyasıyla birlikte geldiğini ve bütün hayatı kuşattığını fark edemeyenlerdir.

### **Batı Medeniyeti ve İslâm Medeniyeti**

Hakikat medeniyetinin kriz anlarında peygamberler gelerek bu krizi çözmüştür. Batı medeniyetinin de böyle bir kriz anında ortaya çıktığını düşünen Karakoç, bu medeniyet hamlesinin gerçek bir diriliş olmadığını, gerçek dirilişin ruhta gerçekleşeceğini, Rönesans'la başlayan Batı hamlesinin fiziğın, vücudun, psikolojinin dirilişini olduğunu söyler. Onlar, fiziki dirilişini yine fiziki güce dönüştürdükleri için bunu ruha yansıtamadılar ve güçlerini kötüye kullandılar. Bu kapsamda Avrupa uygarlık değerleriyle dışarı taşamaz. Dışarı taşıdığı anda bir istilacıya dönüşür. Çünkü Avrupa için dışarı/öteki bir düşmandır. (Karakoç, 2021a: 18) bu sebeple dışarı taşıtları anda dünyayı zapt etmek, diğer insanları esaret altına almak, bütün yeryüzünü kendi hesaplarına işletmek, bütün dünya nimetlerini, servetlerini ve onların verimlerini toplamak istemişlerdir. Çin'i, Hindistan'ı, Afrika'yı ve sonrasında da İslam coğrafyasını sömürmek istemişler bu da birinci dünya savaşının çıkmasına sebep olmuştur. Ardından kendi aralarındaki büyük anlaşmazlıkla bütün insanlık üzerinde büyük bir travma oluşturan 65 milyondan fazla insanın öldüğü İkinci Dünya savaşına sebep olmuşlardır. Vicdandan, merhametten, ruhtan yoksun bir gücün, tekniğın vardığı nihai sonuç milyonlarca insanın öldüğü savaşlar, sürgünler ve tahrip edilen doğadır.

Karakoç'a göre İslâm medeniyetinde de ilerleme vardır. Ancak bu ilerleme tedbirli bir ilerlemedir. Yani ruhun imkânlarını madde heba eder mi endişesi taşır. Bu endişe nüfuz ettiği her alanda bir ahlaka dönüşür. Batı medeniyeti ise bizatihi "ilerleme" idealini bir

amaca dönüştürmüş bu uğurda insanlığa ve diğer varlıklar âlemine ödeteceği bedeli göz ardı etmiştir. Ne zamanki insan kendi varlığını yine kendi eliyle tehdit ettiğini fark etmiş o zaman “ilerleme” kavramını sorgulamaya başlamıştır.

Karakoç’a göre hakikat medeniyeti zaman içinde bazı bölünmelere uğramıştır. Bazen coğrafya değiştirerek, bezen isim değiştirerek varlığını devam ettirmiştir. Fakat daima orta yolda, itidal üzere, ana caddede, İslâmî literatürdeki karşılığıyla, sırat-ı müstakim üzere devam eden bir çizgisi olmuştur. Bunun yanında sağ ve sol tarafında başka çizgiler de ortaya çıkmıştır. Farklı isimlerle anılan bu medeniyetler hakikat medeniyetinden çıkmışlardır ama yozlaşmışlardır, değişmişlerdir. Bu medeniyet tasavvurlarında hakikat medeniyetinden izler var olsa da onun dışında ona karıştırılan ve onu bozan unsurlar da taşır. Bir tarafta Çin, Japonya, Hindistan’dan oluşan Uzakdoğu medeniyetleri, diğer tarafta Batı medeniyeti, ortada ise Bereketli Hilal denilen insanlığın doğuş yeri kabul edilen Fırat ile Dicle arasında kurulmuş Hakikat, Vahdaniyet medeniyeti vardır. (Karakoç, 2017: 69-70) Bu bağlamda özü itibariyle Hristiyan medeniyeti de Yahudi medeniyeti de Hakikat medeniyetine dâhildir. Ancak onlar yozlaşmış, bozulmuştur. Bugün İslam medeniyeti ana çizginin, hakikat medeniyetinin devamıdır.

Batı medeniyetini birçok unsurun birbirine karıştığı bozulmuş bir medeniyet olarak tanımlayan Karakoç, bu medeniyetinin Hristiyanlık medeniyetinden de, Yahudi medeniyetinden de İslam medeniyetinden unsurlar taşıdığı gibi pagan medeniyetlerden, putperestlik ve çok tanrıcılık içeren Grek ve Roma medeniyetinden etkilendiğini iddia eder. Rönesans’tan sonra bu yapıyla melezeleşmiş ve soysuzlaşmıştır. (Karakoç, 2017: 71-72) O kadar ki ona göre Rönesans’tan bu yana tek ilerleşim teknik alanda olmuş o da İslâm’dan alınmış bir araştırma ve ilim metot ve temellerine üzerine bina edilmiştir. Bir anlamda İslâm’ın maddi mirasına sahip çıkmış ancak manevi mirasını reddetmiştir. (Karakoç,

2021a: 29) bu manevi mirası reddediş teknikte ileri ama merhametini kaybetmiş bir medeniyet ortaya çıkarmıştır.

Bugün yaşadığımız temel sorunlarının kaynağında kararsızlığın olduğunu düşünen Karakoç, ilk olarak şu soruya cevap vermemiz gerektiğini düşünür. Hakikat medeniyetinin devamı olarak bir medeniyet kurmuş bulduğumuza göre medeniyetler medeniyeti olan ve ana çizgisini asla kaybetmemiş olan İslam medeniyetini mi devam ettireceğiz yoksa onu terk edip Batı medeniyetine mi dâhil olmaya çalışacağız. İki yüz yıldır cevaplamaya çalıştığımız soru budur. Karakoç'a göre iki medeniyetle yaşamak mümkün değildir. Tanzimat'tan bugüne yapmaya çalıştığımız ve mümkün olmayan şey, bizi arafta bırakan şey budur. Hâlbuki bir medeniyetin her alanda müesseseleri olur. Bir medeniyetin mektebi olur, adliyesi olur, tapınağı olur, yazısı olur. İki mektep, iki adliye, iki tapınak olmaz. Hiç kimse kendi medeniyetinden çıkamaz, başka bir medeniyete geçemez. (Karakoç, 2017: 72) Hiçbir millet, hiçbir halk tarih içinde kendi medeniyeti bırakıp da başka bir medeniyete geçememiştir. Başka medeniyete geçmeye çalışan topluluklar yok olur. Diğer medeniyetin içinde erir giderler. Ona göre medeniyetinizi dönüştürebilirsiniz ama değiştiremezsiniz. (Karakoç, 2017: 74) Bu bağlamda Türkleri, İranlıları ve Araplar İslam medeniyetinin kurucu unsurları olarak görür. Bu medeniyetin fikir ve ilk dini tefekkür kısmını daha çok Araplar oluşturmuş, sanat ve edebiyat gücüyle İranlılar bu atılıma katılmış arkasından da askeri ve idari örgütleniş üstünlükleriyle Türkler tarihin en büyük yapısına, zihin, yürek, bilek ve kol güçlerini katarak İslam medeniyetini yoğurmuşlardır. (Karakoç, 2017: 77) Doğal olarak şimdiki Batı medeniyetine geçme arzumuzu bu süreçle karıştırmamız gerektiğini İslam medeniyetinin kurucusu olduğumuzu, Kurulmuş bir medeniyet olan Batı medeniyetine geçme arzumuzla aynı kapsamda değerlendirilemeyeceğini düşünür.

### **Evrensel Bir Dünya Medeniyeti Mümkün mü?**

Karakoç ilginç bir şekilde bugün dünya şartlarının değiştiğini uzun vadede “dünya medeniyeti” denilen tek bir medeniyete evrilmenin söz konusu olduğunu söyler. Bu dünya medeniyetinin inşasında Batı kendince bazı katkılarda bulunurken, doğu ve İslam medeniyeti de bazı katkılarda bulunacaktır. Bu konuda medeniyet milliyetçiliği yapılmaması gerektiğini söyler. Önemli olanın ileride bir dünya medeniyeti oluşacaksa o medeniyetin temel taşı, ana eksenini İslam medeniyetinin oluşturması için çaba göstermektir. (Karakoç, 2017: 78-79) 1993 yılında yaptığı bir konuşmada bu düşüncelerini dillendiren Karakoç, elbette ki küreselleşme söyleminin farkındaydı. Ancak bu sürecin bu kadar hızlı ilerleyeceğini muhtemelen o da tahmin etmemiştir. Ancak bütün somut gelişmelere rağmen dünyanın tek bir medeniyete evrileceği iddiası hala üzerinde tartışılması gereken bir konudur. Bütün fikri tavır alışının karşıt değeri olarak Batı medeniyetini alan Karakoç gibi bir düşünürün böyle bir öngörüye ikna olması dikkat çekici bir durum. Bunun örtülü bir şekilde Batı medeniyetinin zaferinin kabulü, hiç değilse bu mukadder sonda İslam medeniyeti adına pozisyon alma, varlık iddiasını devam ettirme arzusu olarak değerlendirilebilir. Bir taraftan da yine kendisinin bir toplumda iki medeniyet olmaz iddiasını geçersiz kılan bir yaklaşımdır.

Batı medeniyetinin de teknoloji, dünyaya tasarruf etmek, gözlemlemek, çaresiz kalınan yerde mutlaka bir çare aramak, çalışma kabiliyetleri, iyimserlik, bilim vb. bazı meziyetlerinin olduğunu iddia eden Karakoç, buna karşılık Roma’dan aldıkları hegemonya ve çıkar fikri, tahakküm etme arzusu gibi insanlığa zarar veren özellikleri olduğuna da dikkat çeker. Gerek Batı’da gerekse Doğu’da bulunmayan ve insanlık medeniyetinin temelini teşkil edecek unsur olan erdem yalnızca İslam’da vardır. Tahakküm etmekle feth etmenin farklı şeyler olduğunu iddia eden Karakoç fetihlerin amacının her yere adaleti götürmek, fazileti götürmek, Allah’ın varlığının bilincini götürmek, Allah’tan başkasına tapmamak, Allah’tan başkasının önünde eğilmeme şuurunu, idealini götürmektir. (Karakoç, 2017: 80-81) Batıya karşı yapılan savaşlarda

ganimet elde etme arzusunun en önemli motivasyon unsurlarından biri olduğu ve aynı zamanda devletin de en önemli ekonomik girdilerinden birinin ganimet olduğu düşünüldüğünde fazlaca romantik olan bu yaklaşım Karakoç'a göre zapt etmekle ile fütuhatin farklılaştığı noktadır. Batı zapt eder, İslam fetheder.

Karakoca göre medeniyet üç temel ilkeye dayanır. Bunlar “güzellik”, “doğruluk” ve iyilik ilkesidir. Yani medeniyet demek, bir toplumun kendi güzellik anlayışını, doğruluk anlayışını ve iyilik anlayışını hayata geçirmesidir. Doğruluk alanı felsefe, düşünce ve bilimdir. Güzellik ilkesini sanatlar ve genel olarak estetik karşılar. İyiliği de ahlak sağlar. (Karakoç, 2017: 83) bu üç ilke İslam medeniyetinin anlam-değer dünyasının ana bileşenlerini oluşturur. Diğer bütün değerler bu üç değerden beslenir. Batı medeniyetiyle çatışma alanları da bu üç değer merkezinde gerçekleşir. “İyi olan”, “güzel olan” ve “ahlaklı olan” tanımlamaları medeniyetler arasında farklılaşmanın temel ölçütüdür.

### **İslam Medeniyeti Öldü mü?**

Karakoç, İslam medeniyetinin ölmediğini, şu anda yaşadığımız medeniyetin de İslam medeniyeti olduğunu vurgular. Batı medeniyetinden katkılarla garip bir karışım söz konusu olsa da özü itibarıyla İslam medeniyetinin içerisindeyiz. Bu bağlamda şuurlumuzdaki İslam gittikçe kaybolurken şuuraltımdaki İslam yerli yerinde duruyor. Ama onu en alt seviyede, en güçsüz halde, en zayıflatılmış şekliyle bazen de yozlaştırarak yaşıyoruz. İslam medeniyeti için bu dönem bir kriz dönemi, bir bunalım dönemidir. (Karakoç, 2017: 89) Onun bu krizden, bunalımdan kurtulacağımıza inancı tamdır. Mücadele azmini bu inançtan alır. Bütün fikri ve edebi çabasının merkezine “Diriliş” kavramını koymasının arkasında yatan sebep de bu olmalıdır.

Düşünce dünyasını Diriliş kavramı etrafında şekillendiren Karakoç, bu kavramı “basü badel mevt” kavramıyla ilişkilendirerek yeni bir diriliş için mücadele ettiğini söyler. Diriliş davasının temel

amacının İslam medeniyetinin yeniden dirilişini sağlamak ve kurulacak evrensel dünya medeniyetinin temel taşı hali getirmek olarak belirler. Batı ve Doğu medeniyetleri arasında, onların birbirine tahakküm etme arzusunu sona erdirecek coğrafi olarak da, manevi olarak da makulü temsil eden medeniyet İslam medeniyetidir. Ona göre İslam medeniyetinin dirilişi batının da doğunun da bütün insanlığın kurtuluşu için gereklidir.

İslam medeniyetinin yeniden dirilişinin Batı medeniyetinin meydan okumasına cevap vererek gerçekleşeceğini düşünen Karakoç, Batı tarihçisinin karşına onun kadar ünlü tarihçi, politikacısının karşısına onun kadar güçlü politikacı, devlet adamının karşısına onun kadar liyakatli devlet adamı, ordusunun karşısına onun kadar güçlü bir ordu çıkararak Batının meydan okumasına karşılık vermek gerektiğini vurgular. (Karakoç, 2017: 99) Bu bağlamda Batı, uygarlık, kültür, sanat ve edebiyat gibi bütün olgularıyla onun için bir karşı perspektif oluşturur. Diriliş fikrini bu karşı perspektif üzerine inşa eder. (Karataş, 2020: 28) Diriliş bütün boyutlarıyla batının üretmiş olduğu anlam-değer dünyasının panzehridir. İnsanlığın şifacısı, zehirden ilaç üretecek diriliş erleridir.

Karakoç'un mutlaka nükleer silah üretmek konusunda bir ısrarı vardır. (Karakoç, 2017: 99) Ona göre hakikat medeniyeti ancak ağır sanayi ile korunabilir. (Karakoç, 2021b: 52) Ancak bu konuda Nükleer silahın İslami değerlerle ne kadar örtüşeceğini tartışılması gerektiğini düşünüyorum. Muhtemelen o, caydırıcılık açısından düşünür ancak Batıyla kurduğumuz ilişkide Batının teknolojisi konusunda nerdeyse genel yaklaşım İslamcı düşünürler de dâhil olmak üzere hayranlık şeklindedir. Teknoloji masum, alınması gereken bir unsur olarak görüldü. Ama bugün biliyoruz ki her teknoloji kendi kültürünü, kendi hayat tarzını da dayatıyor. Modernitenin ürettiği büyük yıkımların arkasında bilim ve teknolojinin olduğunu unutmadan bu meseleyi değerlendirmekte fayda vardır.

Müslümanların, herkesten evvel eşya ve tabiat kuvvetlerine hâkim olası gerektiğini, tabiatı hakikat medeniyetinin sürekli ilerleyiş laboratuvarı, fabrikasının, çiftliğinin, tarımcılığının ağır sanayinin materyali yapması gerektiğini iddia eder. (Karakoç, 2021b: 53-54) Onun bu yaklaşımı İslami prensipler açısından bence izaha muhtaçtır. Bu motivasyonla Batı moderniteyi üretmiş, gücü elde etmiş ancak vicdanını kaybetmiştir. Aynı motivasyonla farklı sonuçlar beklemek çok da gerçekçi değil. Gücü amaç edinmiş her toplumsal yapı süreç boyunca ilkelerini terk ede ede amacına ulaşır. Amacına ulaştığında ise kendinden bir şey kalmaz. Bu konuda Müslüman düşünürlerin teknolojiye bakışının tartışılması gereken önemli meselerden biri olduğunu söylemekle yetinelim.

Duran, üretmeyen, esere dönüşmeyen medeniyetlerin bozulacağını, yozlaşacağını düşünen Karakoç, inancın dışa taşmasının, gözle görülür hale gelmesinin önemine değinir. İslam medeniyetin geçmişte iyilik, doğruluk ve güzellik duygusunun yansıması olarak kubbeler, camiler, sebiller, çeşmeler inşa ederek esere döndüğünü, yine eşsiz şehirler inşa ederek inancı somutlaştırdığını söyler. (Karakoç, 2017: 93) Bağdat, Şam, İstanbul, Bursa vb. şehirler İslam medeniyetinin esere döndüğü şehirlerdir. Medeniyetlerin kendilerine mahsus şehirleri vardır." der. Dolayısıyla şehirler, bir medeniyete özgü hayat tarzının, bir kültürün, bir kimliğin; Karakoç'un deyişiyle ruhlarımızın aynasıdır. Ona göre şehirlerin de inanmış, inkârcısı, nihilisti, ateist olanı vardır. Ya iman ya isyanın şehridir. (Karakoç, 2021b: 41) Onun yazılarında ve şiirlerinde şehirler ve mimari eserler üzerinde ısrarla durmasının sebebi bu düşüncesidir.

### **Medeniyet Telakkisinin Bir Yansıması Olarak Millet Tasavvuru**

Karakoç, medeniyet yaklaşımda olduğu gibi millet yaklaşımında da genel kabullerden farklılaşır. İrk esasına dayalı millet tarifini reddeder. Millet kavramını da dini bir eksene oturtur. İslam inancını taşıyan ve İslam medeniyetine dahil olan bütün insanların

ırkları ne olursa olsun hepsinin bir millet teşkil ettiğini ve bunun İslam milleti olduğunu söyler. Ona göre millet oluşumunda esas olan inanç ve medeniyet birlikteliğidir. Çünkü ahlak, güzel sanatlar, güzellik idealine ilişkin her oluş, doğruluk anlayışımız, hayat tarzımızla aynı medeniyete mensubuz. (Karakoç, 2017: 109) Modern Türk şiirinin kurucu şairlerinden biri olan Karakoç'un, Türk şiirinde İslâmî duyarlılığı vatan coğrafyasından ümmet coğrafyasına doğru genişletmesinin sebebi millet kavramına bakışındaki bu farklılaşmadır. Bu sebeple İslam coğrafyasının ortak değerlerini, şehirler, şairler, din adamları vb. şiirine taşır.

Bu bağlamda Suriye, Irak vb. kavramların coğrafi kavramlar olduğunu Suriye milleti, Irak milleti gibi kavramların yanlış olduğu bu coğrafya da tek bir milletten o da İslam milletinden bahsedilebileceğini iddia eder. Benzeri bir şekilde Türk, Arap veya Acem medeniyetinden bahsedilmeyeceğini bunların hepsinin İslam medeniyetinin mütemmim cüzü olduğunu söyler. Bu bağlamda medeniyet birliğinin uzak idealinin büyük İslam devletini kurmak olduğunu düşünür.

Sonuç olarak Sezai Karakoç, hem fikri hem de edebi eserlerinin merkezine medeniyet anlayışını oturtmuş, bütün mücadelesini İslam medeniyetinin yeniden hayata geçirme amacına hasretmiştir. Bu sebeple medeniyet kavramı üzerine çokça düşünmüş ve yazmıştır. Osmanlı modernleşmesinden itibaren medeniyet kavramı üzerine yapılan çalışmalarda din ve medeniyet genel olarak ayrı kavramlar olarak değerlendirilmiş ve birbirine zarar vermeden bir arada var olabileceklerine inanılmıştır. O, medeniyet tasavvuruyla bu genel yaklaşımdan ayrılır. Genel olarak değerlendirildiğinde Karakoç'un medeniyet kavramına yüklediği anlam ise inanç merkezlidir ve ona göre medeniyet doğrudan dinden beslenir. Doğal olarak onun medeniyet kavramına yüklediği anlam Batı medeniyeti ile İslam medeniyeti arasında çatışmadan beslenir. Bir anlamda Batı medeniyeti İslam medeniyetinin karşıt değerini oluşturur. Bütün eserlerini Batının meydan okumasına yeni bir



meydan okumayla cevap vermek üzerine inşa eder. Mücadele azmini bu düşünceden devşirir. Politik ve edebi bir hareket olarak etrafında mevzilenen diriliş nesline bu meydan okumanın şifrelerini vermeye çalışır.

Onun için İslam medeniyetini yeniden diriltmek, peygamber izinden yürümektir. Modern çağın putlarını şiirden ve fikirden yapılmış baltalarla kırmaktır. Hayat nizamını İslâm ilkeleri ışığında yeniden tesis etmektir. İslâm'ın diriltici nefesiyle İslâm ümmeti üzerindeki ölü toprağını kaldırmak ve sonrasında uzak ideal olarak belirlediği büyük İslâm devletini kurmaktır. Özetle Sezai Karakoç, medeniyet telakkisi bakımından bazen genel kanaatlerden ayrılan tavriyla bazen romantizme varan uzak idealleriyle bazen de bugüne dair yaptığı öngörülerle dikkat çekmiş yazar/şairlerimizden biridir.

#### **KAYNAKÇA**

- Baumann, Z. (1996). *Yasa Koyucular ile Yorumcular*. Metis Yayınevi.
- Dellaloğlu, B. (2020). *Poetik ve Politik “Bir Kültürel Çalışmalar Ansiklopedisi*. Timaş Yayınları.
- Kaplan, Y. (2021, 19 Kasım) Sezai Karakoç: Zaman'ın sesi değil sesin zamanı. Yeni Şafak Gazetesi, <https://www.yenisafak.com/hayat/yusuf-kaplanin-sezai-karakoc-yazisi-3722215>
- Karataş, T. (2020). *Nizami Yürüyüş “Sezai Karakoç'un İzini Sürmek*. Muhit Kitap.
- Karakoç, S. (2017). *Çıkış Yolu II “Medeniyetimizin Dirilişi”*. Diriliş Yayınları
- Karakoç, S. (2021a). *İnsanlığın Dirilişi*. Diriliş Yayınları.
- Karakoç, S. (2021b). *Diriliş Neslinin Amentüsü*, Diriliş Yayınları.
- Parlak, K. (1993). *Arnold J. Toynbee Ve Batı Medeniyeti Karşısında Osmanlı İmparatorluğu*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Üniversitesi

Meriç, C. (2005). Umrandan Uygarlığa. İletişim Yayınları.

Toynbee, A., (1978), Tarih Bilinci, Bateş Yayınları, İstanbul

# MERSİN-SİLİFKE HALK KÜLTÜRÜNDE SU KÜLTÜYLE İLGİLİ TESPİTLER<sup>1</sup>

Mehmet ALPTEKİN\*

## Giriş

Mitik dünyanın ürünleri olan kültler, zaman içerisinde her toplum ve kültür dairesinde kendine yer bulmuştur. Ritüeller sayesinde toplum üzerindeki yaptırım gücünü somutlaştıran kültlerde tanrısal gücün varlığı aşikârdır. Bu yönüyle kültler ilahi sayılmakla birlikte kutsal kabul edilmiştir.

“Kültler, mitik düşünmenin insan hayatına etki ettiğine inanılan ve etrafı ritüellerle çevrelenmiş dinsel kategoriler gibi düşünülebilir.” (Dilek, 2020, s. 51). Kültler, dinsellikle ilişkilendirildiği için her zaman çevresinde bir korku ve saygıyı beraberinde getirmiştir. İnsanoğlu, ilkel dönemden günümüze günlük hayatta iç içe olduğu kültlere karşı bir sorumluluk hissetmiş ve günlük hayatını ona göre çerçevelemiştir. Her ne kadar modern toplum yapısının külte karşı yaklaşımı olumsuz olsa da kült hâlâ bireyler ve toplumlar üzerindeki etkisini devam ettirmekte ve halk inancı olarak varlığını göstermektedir.

Halk inançları, kaynağını ilahi dinin hükümleri ve öğretileri dışında kalan inanç sistemlerinden almaktadır. Bazı durumlarda dini kurallarla da ilişkilendirilmesinden dolayı halk inançları içinde olduğu toplum üzerinde güçlü bir etkiye sahiptir. Nitekim “Orta Asya Eski Türk inançlarına dayanan Gök tanrı kültü, atalar kültü, ocak kültü, dağ kültü, ağaç kültü, ateş kültü, su kültü, hayvan kültü ve ölüm kültü gibi kültler, günümüzde Anadolu halk inançları içerisinde yaşamaktadır.” (İrmak, 2018, s.119). Zengin bir kültürel dokuya sahip olan Anadolu halk inançlarının şekillenmesinde tarihi süreçte İslami inanç unsurları yanında Anadolu’nun diğer din ve kültürlere de ev sahipliği yapması etkilidir (Kaplan, 2020, s. 175).

---

<sup>1</sup> İlgili çalışma 17-18 Mart 2022 tarihinde Kilis 7 Aralık Üniversitesi ev sahipliğinde düzenlenen Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi (USBK3)’nde sunulan “Silifke Halk Kültüründe Su Etrafında Oluşan İnanışlarla İlgili Bazı Tespitler” adlı sözlü bildiri üretilmiştir.

\* Doç. Dr. Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, mehmetalptekin@kilis.edu.tr.

İnanç; bir düşüncenin, bir olgunun, bir nesnenin, bir varlığın kişi veya toplumca gerçek olarak kabul edilmesidir (Boratav, 1999, s.7). İnançlar, topluluklara millet olma özelliği kazandıran ve kültür kavramını meydana getiren önemli unsurlardan biridir (Artun, 2013, s.1). Türklerin Orta Asya'dan Anadolu'ya göç etmeleri ve İslam dinini kabul etmeleri neticesinde eskiden kalan birçok inanç, gelenek ve ayinler yeni din içerisinde yaşamaya devam etmiştir (İnan, 2013, s. 204-207). Mukaddes olarak kabul edilen nesne ve yerlere pek çok kişi; çocuk sahibi olmaktan, yakınlarının, kendisinin veya hayvanlarının hastalıktan kurtulup şifa bulmasına, çocuğunu evlendirmekten, mal mülk sahibi olmaya evlatlarının yaşaması için niyazda bulunmaktan, yolcusunun sağ-esen dönmesine kadar birçok konuda müracaat etmektedir (Özkan, 1993, s. 475).

Animizm, Budizm ve Manihaizm gibi Orta Asya'da bulunan diğer inanç sistemlerinden de etkilenen eski Türk inanç ve ritüelleri, Türklerin İslami kültür dairesine girmesinden sonra birtakım dönüşümlerle yeniden şekil almıştır. Günümüzde bu inançlardan birçoğu ritüel işlevini kaybetmiş ve dolayısıyla halk arasında sadece inanış olarak yaşamaya başlamıştır (Artun, 2008, s. 134). Halk inançları, insanların sorunlarına çare bulma ve yaşamı anlamlandırma ihtiyaçlarının bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Halk inançları, zaman ilerledikçe kitabî/resmî dinin belirlediği kurallarla iç içe geçmiştir (Özdemir, 2021, s. 22). Anadolu'da yaşamış birçok medeniyetin ardında bırakmış olduğu inançsal ve kültürel ortam, Türklerin Anadolu'ya gelmesiyle birlikte kökeni Orta Asya'ya dayanan Türk kültürü ve inançlarını da kısmen etkilemiştir (Şişman & Şahin, 2019, s. 43).

Her mitoloji ve dinde yaradılıştaki dört unsurdan biri olan suyla ilgili olarak maddi ve manevi hususiyetler mevcuttur (Kürkan, 2018, s. 1). Türk mitolojisinde de başlangıçtan beri yer-su kültürünü incelerken halk inançlarında yer alan ritüel ve uygulamalar göz ardı edilmemelidir. Türkler Orta Asya kültür hayatında kült kabul edilen suyla ilgili pratikler, İslamiyet'in kabulüyle birlikte Türk-İslam sentezi içerisinde devam ettirmiş, daha sonraki dönemlerde de Anadolu'da İslami kisveye bürünerek varlığını sürdürmüştür.

Kült, bir nev'i toplumsal hafıza niteliği taşıyıp kültür ve inancın kuşaktan kuşağa aktarılmasını sağlamaktadır (Kürkan, 2018, s.8). Bu bağlamda zaman içerisinde su kültü de, Türk toplulukları

arasında ortak bir kült unsuru olarak görülmüş, suyun kutsallığına olan inanç her dönem varlığını korumuştur. “Geçmişten günümüze Türk kültürü ve inanışlarında önemli yeri olan suların olağanüstü bir güç olarak, değişim ve dönüşüm aracı hâline gelmesi kültürel belleğin edebî ürünlere yansımalarının sonucudur.” (Özdemir, 2019, s. 318) diyebiliriz. Nitekim kültürel bellîği oluşturan sözlü kültür ürünleri içerisinde oluştukları toplumun örf, gelenek ve göreneklerini sözlü olarak içlerinde taşırlar (Doğramacıoğlu, 2019, s. 204).

Çalışmada; nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi ve derleme yöntemi kullanılmıştır. Elde edilen veriler değerlendirilirken su kültürünün diğer (atalar kültürü, ateş kültürü, ağaç kültürü, taş kültürü vb.) kültürler ile iç içe geçtiği tespit edilmiştir. Bu durumda, su kültürünün ön plana çıktığı uygulama ve pratikler çalışmaya alınmıştır. Çalışma su kültürünün yaygın olarak uygulandığı ve faydalandığı geçiş dönemleri, *rüya, büyü, nazar, tabiat olayları, yolculuk, halk hekimliği, suyun döküldüğü yer ve zaman, hayvanlar, su verme* ve *içme* ile ilgili olarak on başlıkta değerlendirilmiştir.

## **A. Geçiş Dönemlerinde Su ile İlgili Halk İnançları<sup>2</sup>**

İslamiyet öncesi kültür hayatında Türklerin sosyal hayatı yer-su kültürleriyle bütünleşmiş şekildedir. Bu nedenle doğumdan ölüme kadar her yerde su ile ilgili çeşitli uygulamalar mevcuttur.

### **1. Doğum**

#### **1.1. Doğum Öncesi**

Yörede suyunda içerine dâhil olduğu “bebeğin cinsiyetinin tahmini” ile ilgili uygulama şöyledir:

Hamile gelinin kaynanası önceden hazırladığı bir kova su ile bir ırbık (ıbrık) suyu yan yana koyar. Gelinden ellerini yıkamak için su ister. Gelin, suyu kovadan alırsa çocuk kız; ırbıktan alırsa çocuğun erkek olacağına inanılır (Alptekin, 2007, s. 73).

Hamile olan kadın istiareye yatar. Rüyasında toprak görürse bebeğin kız, deniz görürse erkek olacağına inanılır (KK.5).

---

<sup>2</sup> İlgili çalışmadaki sınıflandırma yapılırken Erman Artun’un “Türk Kültüründeki Su Kültürünün Çukurova Halk İnançlarındaki İzleri” (2013) adlı çalışmasından faydalanılmıştır.

### 1.1.1. Kısırlığı Giderme

Dünya mitolojilerinde ve Türk mitolojisinde çeşitli özellikleri bulunan suyun özellikle yaşamın kaynağı, yaratılış ve ölümsüzlükle ilişkilendirilmesinden ötürü kısırlığı giderici bir özelliğinin olduğu kabul görmüş ve bu konuyla ilgili olarak çeşitli pratikler ortaya çıkmıştır. Bazen atalar kültürüyle iç içe giren su kültüründe özellikle türbelerin yakınlarındaki su kaynaklarının da çocuk sahibi olmak açısından şifa kaynağı olduğuna inanılır. Bu nedenle şifa niyetine, bu suların içilir (Bakırcı & Katı, 2019, s. 5).

Yörede kısırlığı gidermeyle ilgili tespit ettiğimiz ilk uygulama su buharı ile gerçekleşmektedir:

✓ Meyveli ağaçların yaprakları toplanıp kaynatılmakta ve çocuk sahibi olmak isteyen kadın, sandalye üzerinde bu buharın üzerinde beş dakika bekletilmektedir (Ağcalar, 2009, s.41).

✓ Hamile kalamayan kadın üç ayrı iğnenin üzerine çeşitli izler koyar. Bunlardan birincisi şifanın hocadan, ikincisi doktordan, üçüncüsü ise yatırdan geleceğine işarettir. İğneleri akşam bir kap su içine atar, bunlardan sabaha kadar hangisi küflenmişse dermanın orada olduğuna inanılır (Alptekin, 2007, s. 72). Geleceğin tayiniyle ilgili gerçekleştirilen bu uygulamada suyun önemi dikkat çekicidir.

✓ Çocuğu olmayan kadına okutulmuş su içirilir (KK.1).

✓ Çocuğu olmayan kadın, çarşamba günü ikindi üzeri denize gider. Denizde üzerinden kırk tane dalga geçinceye kadar bekler ve kırkıncı dalğanın geçmesiyle birlikte arkasına bakmadan denizden çıkar ve evine gider. Bunu üç çarşamba tekrarlar. Bu süreç içerisinde kadının hamile kalacağına inanılır (KK.3).

✓ Gebe kalamayan kadın, en az yedi ya da yediden fazla doğum yapmış kadının yanına giderek onun elinden dualı su içer (KK.3).

✓ Hamile kadının su içtiği bardaktaki su artığı gebe kalamayan kadına içirilir (KK.4).

✓ Çocuğu olmayan kadınlara Hızır-Ellez günü yağın yağmurun suyundan içirilir ayrıca yeni doğmuş çocuklar da bu suyla yıkanır (KK.2).

Türk Dünyası'nda Hızır-Ellez günüyle ilgili rivayet ölümsüzlük suyunu aramaya çıkan İskender'e atfedilir<sup>3</sup>. Bugünde

---

<sup>3</sup> İlgili rivayet için bkz: Akman, E. (2002). Türk ve Dünya kültüründeki su kültürü üzerine düşünceler. *Kastamonu Eğitim Dergisi*, 10(1),2.

Hızır'ın ölümsüzlük suyunu içtiği kabul edildiğinden ötürü insanlar bugün yağın yağmur suyunun tabiattaki bitkilere ve canlılara şifa vereceği kabul edilmektedir. Benzer uygulama Giresun Çepnilerinde de mevcuttur (Akin, 2014, s. 142).

### 1.1.2. Çocuğun Sağlıklı Doğması ve Yaşaması

Doğumdan sonraki süreç hem anne hem de bebek için önemlidir. Yörede doğum sürecini anne ve bebeğinin sıkıntısız bir şekilde tamamlaması için çevredekiler tarafından bazı uygulamalar gerçekleştirilir.

- ✓ Doğum yapacak olan kadına okunmuş su içirilir (Ağcalar, 2009, s. 49).
- ✓ Doğum yapacak kadına, kocasının ayakkabısı<sup>4</sup>nın sağ tekinin ökçe kısmına su koyularak içirirler (Ağcalar, 2009, s. 49).
- ✓ Annenin hamilelik sürecini sağlıklı bir şekilde tamamlaması için anneye günde yaklaşık 2 litre su içirilir (KK.5).
- ✓ Çocuğun düşmesini engellemek ve sağlıklı bir hamilelik olması için anne adayına hamileliğin ilk aylarında bitkisel çay ve maydanoz suyu içirilmez (KK.3).

### 1.2. Doğum Sırası

Eski dönemlerde doğum sırasında anne adayına yörede bu konuda tecrübesi olan kadınlar, akraba veya tanıdık kadınlar yardım etmekteydi. Bu nedenle bu konuda kadınlar tarafından çeşitli uygulamalar gerçekleştirilmiştir. Bu uygulamalar içerisinde su ile ilgili yapılanlar şunlardır:

- ✓ Hamile kadın kolay doğum yapsın, diye bir hocaya muska yazdırılır. Sonra bu muska bir kap su içerisinde kaynatılarak kadına içirilir (KK.1).
- ✓ Hamile kadının doğum yapacağı evde dolu herhangi bir nesne bırakılmaz. Su dolu kovalar boşaltılır, yemek dolu kaplardaki yemekler dökülür, evde dolu tüfek varsa havaya sıkılır (Alptekin, 2007, s. 75).

---

<sup>4</sup> Kocanın ayakkabısından su içirme uygulaması Siirt'te de mevcuttur. Ayrıntılı bilgi için bkz: Karakaş, R. (2012). Siirt halk kültürünün şifa dağıtıcıları: kutsal sular. *Turkish Studies*. 7(1),2150-2161.

- ✓ Biri doğarken ya da ölürken yağmur yağarsa o yağmurun suyundan bir damla bu kişinin üstüne serpilir (Ağcalar, 2009, s. 135).
- ✓ Kadın, doğum yaparken yağmur yağarsa dünyaya gelen bebeğin bahtının, talihinin açık olacağına inanılır (KK.1).
- ✓ Hamileliğin son zamanlarında doğumun kolay olması için Hac'dan getirilmiş hurma akşamdan suya ıslanır. Sabah hurmanın taneleri yendikten sonra bardaktaki su içilir (KK.1).

### 1.3. Doğum Sonrası

Yeni bir döneme başlayan çocuk için yaşam belirsizliklerle doludur. Bu nedenle aile büyükleri çevredeki bu dönemin sıkıntısız tamamlanması için bazı pratiklere başvurumaktadırlar.

- ✓ Yeni doğan bebeğin “Bahtı açık olsun, işleri su gibi aksın.” diye göbek bağı suya atılır (Ağcalar, 2009, s. 51).
- ✓ Bebeğin göbek bağı düştükten sonra her gün banyo yaptırılır. Böylece çocuğun rahat uyuyacağı ve hızlı büyüyeceği düşünülür (KK.3).
- ✓ Bebeğe ilk 5 ay su içirilmez. Bebeğin midesinin ağrıyacağına ve ona zarar vereceği düşünülür (KK.3).
- ✓ Loğusalı kadın ve bebeğin yattığı odada içerisi su dolu kap bırakılmaz. Loğusalı kadına albasması olacağına inanılır (KK.3).
- ✓ Doğum yapmış kadının, alkarısı gelmesi korkusuyla, tek başına banyoya yapmasına müsaade edilmez (KK.1).

#### 1.3.1. Kırklama

Su; Türklerde hemen hemen tüm dönemlerde kutsal kabul edilmiştir. Bu kutsiyete bağlı olarak etrafında çeşitli uygulamalar yapılmıştır. Bu uygulamalardan birisi de kutsama eylemidir. Nitekim zaman içerisinde ilahi bir niteliğe sahip olduğu kabul edilen ataları ve önemli sultanları, su ile kutsamışlardır (Demir, 2019, s. 25). Su ile ilgili kutsama işlemlerinden birisi de kırklamadır. Yörede kırklama ile ilgili pratikler şunlardır:

- ✓ Yeni doğan bebeğe cenaze evinden birinin gelmesiyle kırk geçmişse, ölen kişinin mezarından toprak alınır. Alınan toprak suya katılır ve dört yol ayrımında çocuk bu su ile yıkanır. Bu uygulamaya da “dört yolun çarşambasında çocuk çimdirmesi” denir. Bu uygulama çarşamba günü yapılır (Ağcalar, 2009, s. 58).



✓ Anne ve bebeğin yıkanması için hazırlanan suya besmeleyle kırk defa elle vurulur, daha sonra anne ve bebek bu suyla yıkanılır (Ağcalar, 2009, s. 49).

✓ Kırk taş toplanarak çocuğun yıkanacağı suyun içine atılır. Çocuk bu suyla yıkandıktan sonra taşlar sokağa atılır (Ağcalar, 2009, s. 49).

✓ Çocuğun doğumundan kırk gün sonra “kırk çıkarma” merasimi yapılır. Bunun için kırk tane küçük taş ve kırk yumurta getirilerek bu taşın her biriyle bir yumurta kırılır ve kırılan yumurtaların içiyle taşlar bir kaba konulup içine biraz su eklenir. Çocuk, karışımı bu suda yıkandıktan sonra, suyun kalanı bir akarsuya dökülür (Alptekin, 2007, s. 78).

✓ Çocuğun kırkının çıkması için yapılan diğer bir kırklama töreni de şöyledir: Çocuk kırk gün banyo yaptırılır. Bu süreçte çocuğun yıkandırılacağı suyun içerisine küçük kırk adet taş atılır veya bu taşlar bir beze sarılır. Çocuğun kırkının çıkması için bu taşlar kırk gün boyunca suyun içinde bekletilir ve çocuk her gün bu suyla yıkanır. Çocuk, kırk gün boyunca banyo yaptırdıktan sonra bu taşlar, su dolu bir kazana koyulur. Su ısıtıldıktan sonra evdeki yatakların yüzü, çul çaput vb. yıkanır. Evin içine de bu sudan serpilir. O gün çocuğun kırkının çıktığına inanılır ve bu taşlar da ırmak veya denize atılır (Alptekin, 2007, s. 35).

✓ Çocuk yirmi günlük olunca kırk tane çakıl taşı ırbığın (ibrik) içerisine konur ve üzeri su doldurularak çocuk yıkanır. Buna “yarı kırk” denir. ırbığın içerisindeki bu taşlar atılmaz ve çocuk her yıkanacağında ırbığın içerisine tekrar su konur ve bu işlem devam ettirilir. Son olarak çocuk kırkinci gününde yine bu ırbıktaki suyla yıkandıktan sonra bu taşlar aile büyüklerinden birisi tarafından bir akarsuya atılır (KK.1).

✓ Komşu veya akraba ailelerin yeni doğmuş bebeklerinin kırk karışırsa aile büyükleri birbirlerine karşılıklı olarak kendi sidiklerini verir. Sidikler suya karıştırıldıktan sonra kırklı bebekler bu suyla yıkanırılır (KK.1).

### **1.3.2. Konuşamayan Çocuk**

Doğuştan gelen veya sonradan çeşitli sebeplerin etkisiyle bazı çocukların konuşmasında problemler ortaya çıkmaktadır. Bu durumda Silifke’de halk arasında çeşitli uygulamalar icra edilmektedir. Bunlardan su kültürle ilgili olanları şunlardır:

- ✓ Konuşmayan çocuğa; kafes bülbülünün su çanağından su içirilir (Ağcalar, 2009, s.63).
- ✓ Yağmur yağarken evin balkonu veya damında biriktirilen ve yağmur suyu üç cuma çocuğa içirilir (Ağcalar, 2009, s. 63).
- ✓ Konuşma zorluğu çeken çocuklar genellikle Ulugöz köyündeki Kesikbaş ziyaretine götürülür ve komşu evlerden su getirilerek yıkanır (KK.1).
- ✓ Geveze birisinin su içtiği kaptan konuşmayan çocuğa da su içirilir (KK.6) veya geveze kişinin tükürüğü bir kap suyun içine karıştırılarak çocuğun haberi olmadan içirilir (KK.1).

### 1.3.3. Aydaş Hastalığına Yakalanan Çocuk

Aydaş hastalığı doğumdan sonra çocuğun fizyolojik ve biyolojik olarak gelişmemesi; çocuğun zayıf ve güçsüz kalıp büyümemesi olarak bilinir. Silifke halk kültüründe aydaş hastalığının sebebi çocuğun anneyi emerken annenin diğer bir çocuğa hamile kalması kabul edilir (<https://www.youtube.com/watch?v=7guVFejqMTc>).

✓ Kabasakallı köyünde aydaş hastalığına yakalanan çocuğa “uhrasa olmuş” denir. Aydaş çocuk için dört yolun ortasına bir kazan kurularak çocuk kırklanır (<https://www.youtube.com/watch?v=7guVFejqMTc>). (KK.1).

✓ Aydaş hastalığına yakalanan çocuklar değirmene götürülür. Değirmenci, çocuğu değirmen taşının üzerine oturtur ve değirmen taşı üç kez döndürür. Daha sonra çocuk, değirmene su gelen arkin (küçük su kanalı) önünde yıkandırılır. Aile büyükleri tarafından çocuğun yıkandığı suya bir aralık<sup>5</sup> atılır. Bu işlem bittikten sonra aile arkasına bakmadan çocuğu eve götürür. Böylece hastalığın suyla akıp gideceğine inanılır (Alptekin, 2007, s. 36).

## 2. Evlenme

### 2.1. Evlenme Öncesi

#### 2.1.1. Kısmet Açma

Genel anlamda işlerin yolunda gitmesi, özel anlamda evlilikle ilgili olarak bahtın açılması anlamına gelen kısmet açma ile ilgili

---

<sup>5</sup> Bir hastalığı ilaç veya okuyup üfleyerek geçirmeye çalışan kimseye verilen ücret, bahşiş.

olarak yörede birçok uygulama söz konusudur. Bu uygulamada su ile ilgi olarak öne çıkanlar şunlardır:

- ✓ Sevdiği kızı alamayan erkek, cuma günü namazdan sonra sevdiği kızın ismini bir kâğıda yazarak Göksu nehrine atar (KK.3)<sup>6</sup>.
- ✓ Hıdır-Ellez akşamında kısmeti kapalı kızlar ve erkekler dileklerini kâğıda yazarak veya istedikleri nesnenin resmini çizerek Göksu nehrinden aşağı atarlar (KK.3).
- ✓ Kısmeti kapalı olan kızlar Silifke'nin Altinkum beldesindeki Yalman Dede'nin makamına giderler. Orada çeşmedeki sudan abdest alarak banyo yaparlar. Bu sayede kısmetlerinin açılacağına inanılır (KK.2).
- ✓ Kısmeti kapalı olan kızın veya erkeğin haberi olmadan iç çamaşırı alınarak hocanın yapmış olduğu okunmuş su ile yıkanır, böylece bahtının açılacağına inanılır (KK.5).
- ✓ Bahtı kapalı kızın yedi tane cami çeşmesinden su alarak yıkanması gereklidir (KK.1)<sup>7</sup>.

### **2.1.2. Kız İsteme / Görücülük**

Kız isteme veya görücülük gençlerin ailelerinin resmi olarak biraya ilk geldiği buluşmadır. Bu dönemde atılan adımların sağlamlığı evlilik ve daha ileriki dönemler için teminat olarak kabul edilir. Yörede tespit edilen bu dönem uygulamaları içerisinde su ile ilgili pratikler şunlardır:

- ✓ Görücülük sürecinde erkek tarafına ikram olarak kız evinden soğuk su veya meşrubat sunulmaz. Aileler arasında soğukluk yaşanacağına inanılır ancak sıcak çay vb. içilir, aileler arasındaki samimiyetin artacağına inanılır (KK.4).

---

<sup>6</sup> Benzer bir uygulama Ankara'da söz konusudur. Kişi cuma günü namazdan önce kâğıda yazdığı dileğini (işe girme, evlenme vb.) dua ederek bir akarsu veya göl gibi bir su kaynağına atmaktadır ayrıntılı bilgi için bkz: Tanyu, H. (1967). *Ankara ve çevresinde adak ve adak yerleri*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

<sup>7</sup> Adıyaman ve çevresinde de kısmetinin açılmasını isteyen genç kızlar cuma sabahı yedi pınardan su almakta ve Cuma salası sırasında bu suya kırk bir kez Yasin okuduktan sonra yıkanmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Özcamus, A. (2007). *Adıyaman merkez ve çevresindeki adak yerleri ve uygulamaları*. [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Gazi Üniversitesi..s.35.

✓ Eğer tarafların görüşmesi olumsuz geçmişse erkek tarafl evden ayrıldıktan sonra kapı eşiğine su dökülür, bu bölgeler yıkanır (KK.6).

✓ Kız, erkeğin kendisini beğenmesini ve bırakmasını istemiyorsa erkek tarafına okunmuş suyla hazırlanan yiyecek ve içecekler ikram eder (KK.6).

### **2.1.3. Gelin Alma**

### **2.1.4. Gelin İndirme**

✓ Yeni yuvalarına gelen çift için artık yeni bir dönem başlamıştır. Türk dünyasının birçok yerinde olduğu gibi Silifke ve yöresinde de çeşitli uygulamalar mevcuttur. Gelin indirme esnasında karşımıza çıkan su ile ilgili uygulamalar şunlardır:

✓ Eve gelin indirme esnasında evin damından damat ve gelinin üzerine akrabaları su serperler. Su gibi saf ve temiz bir evliliklerinin olması için böyle bir yöntem uygulanmaktadır (Alptekin, 2007, s.37).

✓ Evliliğin temiz ve güzel olması için gelin, eve girmeden önce evin kapısının önüne konulan bir kova su geline teptirilir (Alptekin, 2007, s. 37).

✓ Gelin eve girmeden önce eline verilen su, kapı önüne ve evin odaları içerisine serptirilir. Böylece evin bereketli olacağına inanılır (KK.1).

✓ Yeni gelen geline, damadın akrabaları su dolu bir ırbığı teptirirler (Ağcalar, 2009, s. 89).

✓ Gelin eve girmeden önce damadın yeğenlerinden birisi bir testi suyu geline verir. Gelin testiye yere çarpar. Böylece evin ve evliliğin bereketli olacağına inanılır (KK.1).

## **3. Ölüm**

Bilinmezliklerle dolu bir süreç olan ölümle ilgili olarak kültür hayatımızda İslamiyet ncesi dönemden beri devam eden zengin bir birikimin varlığı aşıkardır. Yörede lm törenlerinde yer alan su ile ilgili uygulamalar şunlardır:

✓ Silifke ve yöresinde öleceği düşünülen kişiyeye son olarak mümkünse zemzem suyu içirilir (Ağcalar, 2009, s. 96). Kültür hayatımızda şifalı olmasından ziyade dini tesirinden dolayı önemli bir mevki işgal eden sular vardır (Türkyılmaz, 2013, s. 96) ki bu konuda zemzem önemli bir yeri teşkil eder.

✓ Yörede sekerat anında, şeytanın ölüm döşeğindeki kişiye imanını vermesi karşılığında su teklif ettiğine inanılır. Bu nedenle kişinin imanını şeytana teslim etmemesi için sürekli ağzına su damlatılır (KK.2). Evde zezem suyu olması durumunda bu su tercih edilir.

✓ Geceleri çok ses çıkararak akan suyun birinin öleceğini haber verdiğiğine inanılır (Ağcalar, 2009, s. 135).

### 3.1. Ölünün Yıkanması

Kültür hayatımızda “son yolculuk” olarak sembolleştirilen ölüm ve “diğer dünya” olarak adlandırılan ahiret hayatı önemli hususiyetleri içerisinde barındırmaktadır. Özellikle yörede Tahtacı olarak adlandırılan Alevi Türkmenler arasında ölünün yıkanmasından defin işlemine kadar olan süreçte çeşitli uygulamaların varlığı bilinmektedir (Eröz, 1977, s. 352). Suyun dâhil olduğu uygulamalar şu şekildedir:

✓ Kefen içerisine çörek otu serpilerek zezem suyu dökülür (Ağcalar, 2009, s. 98).

✓ Ölünün yıkandığı su artarsa toprağa dökülür (Ağcalar, 2009, s. 99).

✓ Cenaze yıkamak için kullanılan su mümkünse kişinin kendi veya evlatlarının evinden temin edilmelidir (KK.4).

✓ Ölünün yıkanacağı suyun içerisine yıkama esnasında kullanılacak kevgi<sup>8</sup> haricinde hiçbir şey konulmaz. Yoksa ölen kişinin abdestinin kabul olmayacağına inanılır (KK.1)<sup>9</sup>.

✓ Yeni ölümlere neden olmasın diye su kaynatılan kazan ters çevrilir (KK.1).

### 3.2. Ölünün Evden Çıkarılması Sırasında ve Sonrasında Evde Yapılan Uygulamalar

Eski Türk inanç sistemlerinden animizme göre; vefat eden kişi diğer dünyaya alışmakta güçlük çekmektedir. Bu nedenle genellikle eve geri dönerek aile bireylerini huzursuz ettiğine inanılmaktadır (Artun, 2017, s.8). Benzer inanışlar hâlâ Silifke kültür

<sup>8</sup> Su kabağından yapılmış kap.

<sup>9</sup> Cenaze için ısıtılan suya dışarıdan bir nesnenin temas etmesi üzerine kişinin abdestinin kabul olmayacağıyla ilgili gelenek Kars'ta da vardır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Gökşen, C. (2011). *Kars ilinin somut olmayan kültürel mirasının haritalandırılması projesi*. Kars, s. 115-152.

coğrafyasında yaşamaktadır. Bu inanışlar içerisinde su ile ilgili tespitler şunlardır:

- ✓ Evde akşamları çamaşır yıkanırca ölmüş akrabalarının ağzına çamaşır suyu dolacağı düşünülür (Alptekin, 2007, s. 97).
- ✓ Ölünün yıkanıp kefenlendiği yere bir tas su ve yanan bir mum konur. Su, üç gün boyunca kaldırılmaz. Ölen kişinin ruhunun buraya gelerek su içeceğine inanılır (KK.1).
- ✓ Vefat eden kişinin yakınları arkasından ağlarsa kişinin kabrinin içerisi su ile dolacağına inanılır. Bu nedenle yakınlarının ağlamaması istenir (KK.1).

### 3.3. Mezarlarla İlgili İnançlar

İslamiyet öncesi kültür hayatındaki inanışa göre, ölümler vefat ettikten sonra yaşamaya devam etmektedir. Bu nedenle geri de kalanlar, ölümlerin mezarlarına saygıyla yaklaşırlar (Artun, 2017, s. 8). Ölen kişilerin bu dünyayla son bağlantı noktası olarak kabul edilen mezarlarla ilgili olarak çeşitli inanışlar mevcuttur. Bu uygulamalarda su, hem fiziksel ve ruhani temizliği sağlayan bir araç hem de mezarları koruyan bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır (Uçar, 2020, s.43). Silifke’de mezar-su ilişkisi bağlamında tespit edilen unsurlar şunlardır:

- ✓ Gömme işlemi tamamlandıktan sonra iri taşlarla mezarın etrafı çevrelenir ve mezarın toprağının ortasına küçük bir çukur açılarak oraya biraz su dökülür (Ağcalar, 2009, s.101).
- ✓ Bayramdan bir gün önce ya da bayram sabahı mezarlıklar ziyaret edilir, burada merhum kişinin ruhuna dua edilir ve şeker dağıtılır, mezar toprağı sulanır (Ağcalar, 2009, s. 112). Mezara dökülen suyun merhum kişinin kabir azabını azaltacağına inanılır (KK.1).
- ✓ Mezar ziyaretine giderken su götürülür ve mezarın üzerine dökülür. Böylece kabirdeki kişinin acılarının dineceğine inanılır (KK.3).
- ✓ Mezarın ayak ucuna suluk hazırlanır. Yağmur yağarken içerisi dolan suluktan kuş kurap su içince kabir ehli kişinin ruhuna sevap ulaşacağına inanılır (KK.1).
- ✓ Defin için kazılan mezardan su çıkarsa kişinin cennete gideceğine inanılır (KK.2).

#### A. Rüya İle İlgili İnançlarda Su

Rüyada su görülmesi, rüyanın mahiyetine göre farklılık gösterse de genel olarak rüya görenlere su ile uygulamalar psikolojik olarak motivasyon sağlamaktadır.

✓ Rüya gören birine; “Rüyanı kimseye anlatma, git suya anlat.” derler. Bu yüzden rüya görenler, sabah bir akarsuya ya da evdeki çeşmeden akan suya rüyalarını anlatırlar. Özellikle de kötü rüyaları suya anlatır. Böylece kaygı, kederin suyla akıp gideceğine inanılır (Alptekin, 2007, s. 39)<sup>10</sup>.

✓ Rüyada görülen su berraksa rüya iyiye, bulanıksa kötüye yorumlanır (Ağcalar, 2009, s.152).

✓ Kişi rüyasında deniz veya göl gibi bir yere ulaşırsa gerçek hayatında refaha ulaşacağına inanılır (KK.7).

✓ Bir kişi, yakın bir arkadaşına rüya gördüğünü söylerse arkadaşı “Muradın su gibi olsun.” der (KK.4).

✓ Bir kişi vefat eden akrabasını rüyasında kabir azabı çekerken (ateşler içinde) görürse onun için bir su sebili yaptırmalıdır (KK.6).

✓ Kötü rüya görüldüğü zaman bir kaba su doldurulur ve görülen rüya suya anlatılır. İhlas okunduktan sonra kaptaki suyu kişi eliyle sağına soluna serper, dua edildikten sonra kaptaki su kimsenin geçmeyeceği bir yere dökülür (KK.1).

✓ Bir kişi vefat eden tanıdığını sürekli rüyasında görüp korkuyorsa, ölen kişinin elbiseleri bir kazanda yıkanır ve yıkanan yunak suyuyla korkan kişinin eli yüzü yıkanır. Böylece kişinin korkusu geçeceğine inanılır (KK.1).

## **B. Büyü İle İlgili İnançlarda Su**

Şamanların bazı hastalıkları tedavi yöntemi ve gelecekte haber verme gibi uygulamalarını Anadolu’da falcı ve büyücü adını verdiğimiz kimseler üstelenmiştir. Şamanların hastalıkları tedavileri sırasında faydalandıkları tabiattaki nesnelere arasında su da vardır. Sudan özellikle sihirselsel-büyüsel tedavilerde ve ruhları çağırma da faydalanılmaktadır (Yaman, 2017, s.5). Silifke’de su ve büyü ilişkisiyle ilgili tespitlerimiz şöyledir:

---

<sup>10</sup> Görülen kötü rüyaların akarsuya anlatılması ile benzer uygulama Kalmuklarda da vardır. Ayrıntılı bilgi için bkz: İrimbek Kızı, C. (2011). *Geçmişten günümüze Kalmukların dini tarihi ve halk inançları*. [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi].Ankara Üniversitesi. s.72.

✓ Herhangi bir yerinde rahatsızlığı olan biri, bir hocaya giderek muska yaptırır. Bu muskayı suyun içerisinde bekletir ve üç günün sonunda suyu içer. Bu sayede iyileşeceğine inanır (Alptekin, 2007, s.39).

✓ Kendisine büyü yapıldığına inan kişi, hocaya giderek üzerindeki büyüünün bozulması için su okutur. Daha sonra eve gelerek hocanın okuduğu suyu bir kova su ile karıştırarak banyo yapar (KK.2, KK.6).

✓ Evin kenarında veya yolda bulunan muska suya atılır. Suya atılan muska eridikçe etkisinin de zamanla kaybolacağına inanılır (Alptekin, 2007, s.39).

✓ Malı çalınan veya kaybolanlar, hastalığına çare arayanlar çoğunlukla su falına baktırırlar. Bu uygulama esasında falcı, birtakım dualar okur ve kişinin durumunu anlatır. Suyun içine üç harfliler (cin) gelerek kişinin hastalığının sebebini ve kurtuluş yolunu söylerler (Alptekin, 2007, s.39).

✓ Falına bakılan kişi, hastaysa falcı bir kaba su koyar ve hastaya evini üç kez bu suyla yıkamasını söyler. Böylece kişinin hastalıklardan arınacağına inanılır (Alptekin, 2007, s. 40).

### **C. Nazar ile İlgili Halk İnançlarında Su**

Günümüzde Anadolu'da hâlâ yaygın olarak kullanılan ve doğrudan su ile ilgisi bulunan bir pratik de nazara karşı kurşun dökülmesidir. Nazar değdiği kanaat getirilen kişiye ya kırklama yapılır ya da kurşun dökülür. Kırklama pratikleri arınma esasına dayanır (Türkyılmaz, 2013, s.96). Nazarla ilgili pratiklerde su şekilde yer almaktadır:

✓ Nazar değdiği inanan kişi nazarın bozulması için köyün en yaşlı kadınına gider. Eli olan bu kadın seğ dökerek nazarı engellemeye çalışır. Seğci, avucundaki seği ovalayarak su dolu bir tasa koyar gibi yapar. Bu sudan, hastaya üç yudum içirilir. Ayrıca hasta sudan eline, yüzüne, göğsüne ve ayağına sürer. Seğci, su tasını alarak kalkar. Odada onunla beraber bulunanlar da kalkar. Seğci, suyu “uç, uç, uç” diyerek üç defa havaya saçar. Kalan suyu ocağın bir köşesine ateşi söndürmeyecek bir şekilde döker. Hasta (ya da yakını) seğciye arılık atar. Bu şekilde dert aralanmış olur (Ağcalar, 2009, s. 140).

✓ Nazar oluşuna inanan kişinin tedavi yöntemlerinden biri de kurşun dökürmektir. Nazar olduğuna inanan hasta yere uzanır ve



üzerine bir örtü örtülür. Tavada eritilen kurşun, “El benim elim değil, Eşe Fatma anamızın eli.” denilerek ve “İhlâs” suresi okunarak önce “başa” sonra sırasıyla “göze, kulağa, ağza” denilerek hastanın başının üzerinde tutulan kabin içindeki soğuk ve yağlı suya dökülür. Daha sonra “bele” ve “bacaklara” diye devam edilerek vücudun bütünü, nazarın etkilerinden korunmaya çalışılır (Ağcalar, 2009, s.141). Kurşunun döküldüğü suyun içerisindeki şekil ve parçacıklara bakılarak nazar söyleyen kişinin cinsiyeti ve kimliği tahmin edilmeye çalışılır (KK.1).

✓ Nazar olan kişiye kurşun döküldükten sonra, kurşun dökülen su nazar olduğuna inanılan kişiye içirilir, kişinin eli yüzü bu suyla yıkanır. Artan su evin içerisine serpilerek dışarı çıkarılır. Evin gün batımı tarafına su döküldükten sonra tas ters çevrilerek yere kapatılır, tas burada kapalı şekilde bir gün bekletildikten sonra eve alınır (KK.1).

✓ Nazar olduğuna inanılan kişi, yerinden kalkamayacak kadar kötü ise bir yakını giderek bir adak yerinden su getirerek hasta kişinin banyo yapması sağlanır. (KK.2).<sup>11</sup>

#### **D. Tabiat Olaylarıyla İlgili Halk İnançlarında Su**

İlk dönemlerde tabiatla iç içe bir yaşam sürdüren Türklerin tabiatla ilgili çeşitli pratikleri söz konusudur. Türkler, tabiat olaylarını tabiat kültleriyle ilişkilendirmişlerdir. Bu nedenle tabiat olaylarıyla ilgili inanç ve uygulamalar kaçınılmaz hâle gelmiştir. Tabiat olaylarıyla ilgili halk inançlarında su ile ilgili tespitler şunlardır:

✓ Poyrazın esmesi durdurmak için yeni doğmuş köpek eniği sacayağın içerisinden geçirildikten sonra sacayak en yakın yerdeki akarsuya atılır (KK.1).

✓ Ay ve güneş tutulması olduğu zamanlarda denize girilmez. Bu vakitlerde denize giren kişinin psikolojik sorunlar yaşayacağına inanılır (KK.6).

✓ Yağmur duası için halk öğleye doğru bir araya gelir. Herkes üzgün görünür. Öğle namazı kılınır ve dualar okunur. Su içilmeden

---

<sup>11</sup> Adak yerlerindeki suyun çeşitli arınamalarda kullanılmasına Adıyaman’da da rastlanmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Özcamus, A. (2007). *Adıyaman merkez ve çevresindeki adak yerleri ve uygulamaları*. [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi].Gazi Üniversitesi. s.39.

yemekler yenir. Yemeği yiyen derhal su bulunan yerlere doğru koşar böylece yağmur yağacağına inanırlar (Ağcalar, 2009, s.119).

✓ Yağmur duası ayakta yapılır, eller yukarı doğru değil; yağmurun taneleri gibi aşağı doğru tutulur. Törene katılan kadınlardan biri, bakır kovadaki suyun içine çam dalını batırır. Suları törene katılanların üzerine serper (Deveci, 2003, s.84).

✓ Eskiden kırk bin veya yetmiş bin adet küçük çakıl toplanıp üzerlerine ihlâs suresi ya da başka bir dua okunarak bir çuvala doldurulmuş. Yağmur duasına katılanlardan birisi çuvalı yüklenerek bu çuvalı denize, ırmağa ya da sulu bir kuyuya atarmış. Eğer yağmur çok yağarsa çakıllar oradan tekrar çıkartılır ve etrafa dağıtılmış (Ağcalar, 2009, s.119). Yağmur duasında kullanılan taşların suya atılmasıyla ilgili gelenek Çanakkale (Tanyu, 1968, s.114) ve Ankara'da (Arık, 2015, s.451) da görülmektedir.

✓ Eskiden, ölmüş öküz, at, eşek, köpek kafataslarına dualar yazılarak bu iskeletler ya suya atılır ya da yapraksız bir çalığı asılırmış. Böylece yağmur yağacağına inanılırmış. Yağmurun dinmesi için ise asılan bu kemikler asıldığı yerden alınmış ya da suya atılmışsa sudan çıkarılmış ancak günümüzde böyle bir uygulama bulunmamaktadır (Ağcalar, 2009, s.119).

✓ Bir yere uzun süre yağmur yağmazsa köydeki bilgili bir kişi, dul bir kadının çocuğu ya da ocak sahibi kimseye bir at kafasının üzerine yağmur duası yazdırılarak, bu kafa bir dere, ırmak veya kuyuya atılır. Bu merasim yapıldıktan sonra yağmur yağar. Şayet yağmur durmazsa at kafasını kuyuya atan kişi, dua ederek kafayı çıkarır ve böylece yağmur durur (Alptekin, 2007, s.107).

✓ Yağmur yağarken çocuklar ağızlarını gökyüzüne açarak beklerler veya koşarlar. Bu esnada kimin ağzına ilk yağmur damlası girerse ömrünün uzun olacağına inanılır (KK.1).

✓ Yağmurun durması için süpürge yakılır, bu esnada yağmur dururken poyraz esmeye başlar (KK.2).

## **E. Yolculukla İlgili Halk İnançlarında Su**

Yolculukların ehemmiyetli ve rahat geçmesi için çeşitli uygulamaların yapıldığı bilinmektedir. Yörede su ile ilgili uygulamalar şunlardır:

✓ Uzak bir yolculuğa çıkacak ya da askere gidecek bir kimsenin yola çıktığında arkasından su döküldüğü görülmektedir. Suyun akış hızıyla ilişkilendirildiğinden dolayı askere giden kişinin günlerinin su

gibi akıp tezkeresinin çabuk geleceğine inanılır (Alptekin, 2007, s. 40).

✓ Uzun bir yolculuğa çıkan kişinin arkasından su dökülür. Su dökülürken de “Su gibi git, su gibi gel.” denir (KK.1).

✓ Rüyada akarsu üzerinde bir nesnenin taşındığı görülürse, uzaklardan bir misafir geleceğine delalettir (KK.6).

## F. Halk Hekimliğinde Su İle İlgili İnançlar

Su, Türk mitolojisinde yaşamın kaynağı olması hasebiyle insanlarca kutsal kabul edilmiştir. Bunun yanında bereket, temizlik, güç ve şifa kaynağı olarak da sembolize edilmiştir. Bugün Anadolu'nun birçok yerinde olduğu gibi Silifke'de de suyun çeşitli hastalıkları sağaltma görevinde kullanıldığı görülmektedir.

✓ “Geceyanığı” adı verilen ve vücutta sabaha karşı oluşan yara su kaynağından alınan çamurla tedavi edilmektedir. Haberi olmadan komşunun evinin önündeki çeşme ya da tulumbanın suyunun aktığı yerden çamur alınıp getirilerek yaranın olduğu yere sürülürse yaranın sabaha kadar geçeceğine inanılır (Alptekin, 2007, s.39).

✓ Geceyanığı olduğu zaman eskiden yanan çarayla bir kuyu ya da çeşmenin başına gidilirmiş. Yolda bir kişi “Neye gidiyorsunuz?” diye sorduğunda “Gece yanığı söndürmeye gidiyoruz.” denirmiş. Kuyu ya da çeşmenin başında geceyanığının olduğu yere çamur sürüldükten sonra yanan çıra kuyu ya da çeşmede söndürülmüş. Bu sayede geceyanığı da kendi kendine geçermiş (KK.1).

✓ “Eskiden kaynanamın elde tutulan bir terazisi vardı. Bu terazinin bir kefesine Mushaf'ı bir kefesine de bir kap su koyardı. Sonra terazi eşit oluncaya kadar kabı suyla doldururdu. Bu suyun içerisinde soğan kabuğu falan atarlardı, bu suyla yıkanan hastalıklı çocuklar iyileşirdi.” (KK.3)

✓ Hasta çocukların tedavisi için evlerin yağmur oluşunun altından kırk taş toplanır. Hasta çocuk, kimsenin görmediği bir zamanda üç ya da dört yol ağzına götürülerek yıkanır (KK.1).

✓ Halk arasında “arpacık” ya da “itdirseği” olarak bilinen hastalığın tedavisi için bir miktar arpayı bir tabak suyun içerisine ıslarlar. Biraz bekletildikten sonra arpanın suyu süzülerek hasta kişilerin bu suda yüzlerini yıkamaları sağlanır (Alptekin, 2007, s.108).

✓ İtdirseği tedavisinde diğer bir uygulama da şöyledir: Gözünde arpacık çıkan kişi, sabah yüzünü yıkamadan doğruca köpeğin su içtiği yere gider. Köpeğin su kabından gözlerini yıkar.

Ayrıca bazıları arpacığın olduğu yere köpeğin kuyruğunu sürer (Alptekin, 2007, s.108).

✓ Ruhsal hastalıkların sağaltılması için hasta olan kişi iki haftanın çarşamba günü ikindi vakti denize götürülür ve üzerinden kırk dalga geçinceye kadar denizde bekletilir. Kırk dalganın bu kişinin üzerinden geçmesi neticesinde hastalığın geçeceğine inanılır (Alptekin, 2007, s.38).

✓ “Eskiden deniz, çok büyük bir ziyaret olarak bilinirdi. Herkes günümüzdeki gibi denize girmezdi. Ondan çekinirlerdi. Sadece belli hastalıkları olanlar denize gider ve yardım dilerlerdi. Çocuğu olmayan kadınlar, vücudunun değişik yerlerinde yara olanlar, felçli hastalar denizden yardım beklerlerdi. Denize girmeden önce bazı dualar ederler ve denize bir arılık (para) atıp; ‘Ağrım sızım burada kalsın.’ diyerek denize girilirdi.” (Alptekin, 2007, s.38).

✓ Nisan ayında yağın ilk yağmurda su biriktirilir. Bu su hem içilir hem de suyla çimilir (KK.1).

✓ Ayrıca nisan yağmurunun suyu, maya olarak kullanılıp süt çalınır<sup>12</sup> yoğurdun tutacağına inanılır. Bu yoğurdun birçok hastalığa derman olduğu düşünülür. Farklı bir inanç olarak nisan ayının ilk haftasında bitkilerin yaprakları üzerine yağın çığ taneleri bir kaptan biriktirilerek süte çalınırsa yoğurt tutar ve bu da birçok hastalığın dermanıdır (Alptekin, 2007, s.40; Ağcalar, 2009, s.135; KK.1). Elazığ, Sivas, Kilis, Tortum ve yörenin birçok yerlerinde nisan yağmurları ile yıkanmanın, bundan içmenin, yoğurt mayalamasının, yemek pişirmenin, çamaşır yıkamanın, sirke yapımında kullanmanın, yiyeceklerin üzerine serpmenin uğur ve bereket getireceği inancına rastlanmaktadır (Türkyılmaz, 2013, s.97).

✓ Ateşi yükselen çocukların ateşi düşürülemediği zaman okunmuş suyla eli yüzü yıkanır (KK.2)

✓ Yörede bir zamanlar halk Nevruzda, Hıdır-Ellez’de denize gidip anneler çocuklarını kırklardı, hastalıklı ciltlerde hastalıklarından hiçbir eser kalmazdı (A.B. Alptekin, 2007, s. 14).

## **G. Suyun Döküldüğü Yer ve Zamanla İlgili Halk İnançlarında Su**

Orta Asya kültür coğrafyasında hava karardıktan sonra evin dışına su dökülmesi, suyun akıp geçtiği yerlere tükürülmemesi ve küçük tuvaletin yapılmaması, bu tür kirletmeler yapıldığında

---

<sup>12</sup> Süt mayalamak.

çarpılacağı inancı ve cezalandırılma korkusu, Türk inançlarının yaşayan son biçimleridir (Roux, 2008, 150; Kalafat, 1995, s.54). Türkler suyla temizlenmekten ziyade suyun temiz tutulmasını bir inanç ritüeli hâline getirmişler ve aksi davranışta bulunan kişilere de ciddi yaptırımlar uygulamışlardır (Kıyak, 2013, s. 24-25). Benzer uygulama ve inanışlar Anadolu'nun muhtelif yerlerinde olduğu gibi Silifke'de de görülmektedir.

✓ Suya pis ve fena şeyleri atmak iyi sayılmaz (Ağcalar, 2004, s.135), bunu yapanların çarpılacağına inanılır (KK.6).

✓ Suyun içerisine işemenin günah olduğu kabul edilir, işeyenlerin kısmetinin kesileceğine inanılır (KK.6).

✓ Mezarlığın içinden akan su içilmez, bu sudan içen kişilere hastalık getireceği düşünülür (Ağcalar 2004: 135).

✓ Ayakta su içilmez, hastalığa sebep olacağına inanılır (Ağcalar, 2009, s.135). Ayakta içilen suyun intihar eden kişilerin ruhlarına gittiği kabul edilir (KK.2).

✓ Bahar mevsiminde ne olursa olsun yılda en az bir kez evin baştan aşağı suyla yıkanması gerektiğine inanılır (KK.6).

✓ Çocuğun kırklama işlemi bittikten sonra kalan su evin içerisine serpilir. Bu sayede evin de kırlandığına inanılır (KK.5).

✓ Akan suya tükürülmez, uğursuzluk olacağına inanılır (Ağcalar, 2009, s. 135).

✓ Ocakta yanan ateş kesinlikle suyla söndürülmez, ateşin kendi kendine sönməsi beklenir. Yanan ateşi suyla söndürmenin bir ocağı yani "aileyi söndürmek" anlamına geldiği kabul edilir. Birinin ailesi felakete uğrayıp, başına kötü bir iş gelirse; "Ocağı sönmüş, ocağına su dökülmüş." gibi tabirler kullanılır (Alptekin, 2007, s. 62). Günümüzde de hâlâ Anadolu'da yanan ateşin suyla söndürülmemesi, halkın bilinçaltında yaşattığı ateşin kutsallığı düşüncesiyle açıklanabilir (İçel, 2011, s.900).

✓ Eğer ocaktaki ateş su ile söndürülmeye mecbur kalırsa, üç defa "destur" üç defa da "Öte git." denilerek ateş söndürülür (KK.1).

✓ Ölen ataların ruhlarının, akşamları evin çevresine gelerek evi dış tehlikelerden koruduğuna inanılır. Bu nedenle akşamları evin dışına sıcak su dökülmez; çünkü sıcak su ölülerin ruhunu yakarmış. Ancak dökülmek zorunda kalırsa "destur" denilir (Alptekin, 2007, s.60).

✓ Bulaşık ve banyo suyunun döküldüğü yerden geçilirken “destur” denir. Destur, demeden geçilirse şeytan çarpacağına inanılır (Alptekin, 2007, s.28).

✓ İş yeri sabah açılıp süpürüldükten sonra işlerin iyi ve bereketli olması için kapı önüne ve iş yeri içerisine su serpilir (KK.4).

✓ Çamaşır yıkanan suyun içerisinde şeytan olduğuna inanılır. Bu su, her yere dökülmez (KK.4, KK.5).

✓ Besmele çekilmeden yere sıcak su dökülmez, sıcak suyun yerdeki ruhları yakacağına inanılır (KK.6).

✓ Akşamları besmelesiz sıcak su dökülmez, cinlerin çocuğunun yandığına inanılır (KK.5).

### **H. Hayvanlarla İlgili Halk İnançlarında Su**

Yörede saflık ve temizliğin sembolü olan suyun hayvanlar tarafından kirletilmesi hoş karşılanmamış ve burumla ilgili olarak çeşitli inançlar ortaya çıkmıştır.

✓ Köpek suya girdikten sonra sırtındaki suyu evin önüne silkelirse oraya melek gelmeyeceğine inanılır (KK.3).

✓ Köpeğin, insanların kullandığı kaba ağzını değdirirse bu kaptan yemek yeme ve su içmenin haram olacağı düşünülür. Bu nedenle o kap yedi kez suyu taşırlarak çeşmenin altında yıkanır (KK.1).

✓ Köpeğin temas ettiği kabın kırklanması gerektiğine inanılır. Bunun için kirli kap kalburun altına konur ve kalbur üzerinden yedi kez bu işlem yapıldıktan sonra ters çevrilerek yere kapatılır (KK.5).

✓ Çok susamış bir kişi veya hayvana su veren kişinin öldükten sonra cennete gideceğine inanılır (KK.4).

✓ Tavukların su içtikten sonra gökyüzüne baktığı ve Allah’a hamt ettiği düşünülür (KK.1).

### **I. Su Verme ve Su İçme İle İlgili İnançlar**

Silifke ve yöresinde etrafından çeşitli ritüeller gerçekleştirilen suyun kutsiyetine bağlı olarak su verme ve içmeyle ilgili uygulamalar karşımıza çıkmaktadır:

✓ Zemzem suyu kıbleye dönülerek besmele çekildikten sonra içilir. Bu esnada dilek dilenirse gerçekleşeceğine inanılır (KK.6).

- ✓ Damadın kardeşleri evlenmek istiyorlarsa ağabeylerinin su içtiği kaptan su içerler (KK.4).<sup>13</sup>
- ✓ Ayakta su içmenin günah olduğuna inanılır (KK.2).
- ✓ Su üç yudumda oturularak içilmelidir, çünkü sünnet olduğuna inanılmaktadır (KK.4, KK.6).

## SONUÇ

Yörede tespit edilen su kültü ritüellerinin temelinde İslamiyet öncesi eski Türk inanç siteminde yer alan atalar kültü, tabiat kültleri, Şamanlık vb. uygulamalarının olduğu aşikârdır. Zamanla bu uygulamaların çoğunluğu İslamiyet’le bağdaştırılarak sürdürülmeye devam edilmiştir. Özellikle yağmur yağdırma, evlenme, ölüm ritüellerinde; kötü ruhlardan ve büyüden korunma, çocuk sahibi olma vb. ilgili uygulamaların Silifke halk kültüründe görülmesi bunun ispatıdır.

Yörede suyla ilgili uygulamaların çoğunun fark edilmeden tatbik edilmesi ve bu pratiklerin İslamiyet’in gereklilikleri şeklinde algılandığını düşündürmektedir. Nitekim dışarıya gece sıcak su dökülmemesi, okunmuş su içilmesi, okunmuş su ile banyo yapılması, sekeratlı kişiye zemzem suyu içirilmesi bu uygulamaların bazı örnekleridir.

Türk dünyasının genelinde olduğu gibi Silifke halk kültüründe de suyun temiz tutulmasının bir zorunluluk olduğu ve bu konuda çeşitli yaptırımların olduğu görülmektedir. Suyu tükürülmemesi, suya kötü nesnelere atılmaması ve işenmemesi gibi uygulamalar bu durumu desteklemektedir.

Silifke’de su kültüne bağlı olarak su kaynaklarına, akarsu ve denize kutsiyet atfedilmektedir. Bu yerler su ile ilgi çeşitli uygulamaların gerçekleştirildiği mekânlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Dileklerin gerçekleştirilmesi için Göksu nehrine dileklerin yazılıp atılması, kismet açılması için denize gidilmesi,

---

<sup>13</sup> Manisa’nın Soma ilçesi Hatunköy’de köyün çeşmenin havuzuna damadın atılması ve aynı çeşmeden damadın avucundan su içilmesiyle ilgili gelenekten bahsedilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Çolak, F. (2012). Gerdek pınarı (Gaziantep) efsanesi üzerine bazı değerlendirmeler. *Türklük Bilimi Araştırmaları* (32), 55.

hasta çocukların denize götürülerek kırklanması vb. bunlardan bazılarıdır.

Adriyatik'ten Çin Seddi'ne uzanan kültür coğrafyasında su kültürü ile ilgili benzer uygulamaların görülmesi bu unsurların ortak bir zeminden geldiğini göstermesi açısından önemlidir.

## KAYNAKÇA

Ağcalar, A. (2009). *Silifke halk kültürü araştırması*. [Yayımlanmamış Yüksek Lisan Tezi] Mersin Üniversitesi.

Akın, C. (2014). *Giresun tarihi ve kültürel değerleri*. Gece kitaplığı.

Akman, E. (2002). Türk ve dünya kültüründeki su kültürü üzerine düşünceler. *Kastamonu Eğitim Dergisi*, 10(1), 2.

Alptekin, A. B. (2007). Silifke'nin kültür iklimi. *Erciyes*, 30 (352), 11-13. 14.

Alptekin, M. (2007). *Silifke'de eski Türk inançlarının izleri*. [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Niğde Üniversitesi.

Arık, D. (2015). Kızılcahamam ve çevresinde taşla ilgili inanışlar. *100.Yılında Yabanaba'dan Kızılcahamam'a Sempozyumu*, 07-08 Kasım 2015, Kızılcahamam/Ankara, s.421.

Artun, E. (2008). *Türk halkbilimi*. Kitabevi Yayınları.

Artun, E. (2013). Türk kültüründeki su kültürünün Çukurova halk inançlarındaki izleri. *Halk Kültüründe Su Uluslararası Sempozyumu*, Namık Kemal Üniversitesi, 7-8 Kasım 2013, Tekirdağ.

Artun, E. (2017). *Dini tasavvufi halk edebiyatı*. Karahan Kitabevi.

Bakırcı, N., & Katı, Y. (2019). Malatya halk kültüründe geçiş dönemleri inanış ve uygulamaları. *Türk Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 7(18),1-21.

Boratav, P. N. (1999). *100 soruda Türk folkloru*. Gerçek Yayınevi.

Çolak, F. (2012). Gerdek pınarı (Gaziantep) efsanesi üzerine bazı değerlendirmeler. *Türklük Bilimi Araştırmaları*, (32), 43-57.



- Demir, H. (2019). Eski Türklerde su kültü ve Anadolu Selçuklu mimarisi üzerindeki etkileri. *Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (ASOBİD)*, (5), 23-46.
- Deveci, E. (2003). *Yörük kızı*. Sesimiz Ofset.
- Dilek, İ. (2020). Kült kavramı ve söz kültü. *Bilig – Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, (95), 47-77.
- Doğramacioğlu, H. (2019). Kilis masallarında eski Kilis ve sosyal hayat. *International Journal Of Social, Humanities And Administrative Sciences*. 5(15),204-208.
- Eröz, M. (1977). *Türkiye’de Alevilik ve Bektaşilik*. Otağ Matbaacılık.
- Gökşen, C. (2011). *Kars ilinin somut olmayan kültürel mirasın haritalandırılması projesi*. Kars, s. 115-152.
- İrimbek Kızı, C. (2011). Geçmişten günümüze Kalmukların dini tarihi ve halk inançları. [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi] Ankara Üniversitesi.
- İrmak, Y. (2018). Bingöl halk inançları ve uygulamaları. *Dil ve Edebiyat Araştırmaları*, (17), 191-222.
- İçel, H. (2011). Devlet Ana romanında Şamanizm izleri. *Turkish Studies*, 6(3), 895-902.
- İnan, A. (2013). *Tarihte ve bugün Şamanizm materyaller ve araştırmalar*. Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Kaplan, T. (2020). İnanç turizmi bağlamında Gaziantep (Ed: Mesut Gün, Erdem Dağıstanlıoğlu) *Güncel Dil ve Edebiyat Araştırmaları*.
- Karakaş, R. (2012). Siirt halk kültürünün şifa dağıtıcıları: kutsal sular. *Turkish Studies*. 7(1), 2150-2161.
- Kıyak, A. (2013). Geleneksel Türk inanışlarındaki su kültü ve Elâziğ’deki izleri. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2(4),22-39.

- Özcamus, A. (2007). *Adıyaman merkez ve çevresindeki adak yerleri ve uygulamaları*. [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi].Gazi Üniversitesi.
- Özdemir, C. (2019 ). *Anadolu sahası Türk masallarında arkaik ve dinsel bir motif olarak değişim ve dönüşüm*. 9. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi. Ankara.
- Özdemir, D. (2021). Halk inanışlarının mitolojik kökenleri: Konya (Kadınhanı) örneği. *Toplum, Ekonomi ve Yönetim Dergisi*. 2 (1), 18-33.
- Özkan, İ. (1993). Türkmenistan'daki adak yerleri ve bu yerlerle ilgili inançlar. *Türk Kültürü*, (368),730-740.
- Roux, J. P. (2008). *Türklerin tarihi, Pasifik'ten Akdeniz'e 2000 yıl*. Kabalcı Yayınevi.
- Şişman, B. & Şahin, M. (2019). Alevi-Bektaşî kültürünün Türk halk inanışları ve uygulamalarına yansımaları. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi*. (92),43-65.
- Tanyu, H. (1968). *Türklerde taşla ilgili inanışlar*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Tanyu, H. (1967). *Ankara ve çevresinde adak ve adak yerleri*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Türkyılmaz, A. (2013). İslamiyet öncesi Türklerde su kültü ve günümüze yansımaları. *Bilim ve Kültür - Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*, (4),83-100.
- Uçar, H. (2020). Bir kültürün özellikleri: Türklerde su kültü. *Kültür Araştırmaları Dergisi*, (7),24-47.
- Yaman, B. (2017). *Selçuklular zamanında hastalıkların tedavisi ve sağlık hizmetleri*. [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi] Giresun Üniversitesi.

(<https://www.youtube.com/watch?v=7guVFejqMTc>).

## KAYNAK KİŞİLER

- KK.1: Cennet Alptekin (1960). Silifke-İmamuşığı Köyü, okuma-yazma yok, ev hanımı, Silifke'de oturuyor.
- KK.2: Fadime Gürbüz (1963). Silifke-İmamuşığı Köyü, ilkokul mezunu, ev hanımı, Silifke'de oturuyor.
- KK.3: Ayşe Şimşek (1952). Silifke-Burunucu Köyü, ilkokul 4. sınıf terk, ev hanımı, Silifke'de oturuyor.
- KK.4: Elif Seven (1951). Silifke- Karahacılı Köyü, ilkokul mezunu, ev hanımı, Silifke'de oturuyor.
- KK.5: Fatma Duman (1960). Silifke-İmamuşığı Köyü, üniversite mezunu, emekli öğretmen, Silifke'de oturuyor.
- KK.6: Cennet Sivas (1962). Silifke-İmamuşığı, ilkokul mezunu, ev hanımı, Silifke'de oturuyor.

## 8 VE 9. YY İSLAM TARİHİ KAYNAKLARINDA HAC

Abdurrahman Gülmez\*

### Özet

Bu çalışma 8 ve 9. yy'da yazılmış Hac menasiki hakkındaki kaynaklar üzerinde İslam tarihi açısından bir değerlendirmeyi içermektedir.

İslâm'ın beş şartından biri olan hac ibadeti Kur'ân-ı Kerimde “Oraya gitmeye gücü yetenlerin o evi ziyaret etmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır.” (Âl-i İmran 3/97) şeklinde farz kılınmıştır. Çalışmamızda 8 ve 9. yy'daki hac ibadeti ile ilgi bazı önemli gördüğümüz kaynakları hakkında bilgi verilecektir. Daha sonra bu kaynaklarda hac ibadeti ile ilgili kısımlar detaylı bir şekilde incelenerek değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Halife b. Hayyat, Taberi, Yakubi, ibni Habib ve Belâzürî hac konusunda bilgi veren en eski İslam tarihi kaynaklarından bazılarıdır. Bu kaynaklarda haccın tarihi, haccın nasıl yapıldığı, hac yolculuklarında hacıların karşılaştıkları zorluklar gibi konulara değinilmiştir. Bu eserler aynı zamanda döneminin siyasi olayları Mekke ve Medine'deki sosyal ve ekonomik hayat hakkında da bilgi vermektedir. Bu eserlerden bazıları her yıl seçilen hac emirlerinin isimlerini belirtmelerinden dolayı özellikle 8 ve 9. yy için önemli birer kaynak teşkil etmektedir. Tabi bunların dışında İslam tarihini anlatan genel tarih kitapları ve halifeler tarihini ihtiva eden eserlerde de hac

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, abdurrahman.gulmez@gumushane.edu.tr.

konusu işlenmiş ve bu konuda bilgi vermektedirler. Bu nedenle Hac hakkında geniş ve detaylı malumat veren bu eserler dönemin siyasi hayatına da ışık tutmaktadır. O dönemde Hac ibadeti siyasi olarak ta önemli olması nedeniyle Hicaz'a ve Haremeyn'e sahip olan hem İslam dünyasının lideri hem de bir halifenin veya sultanın meşruluğunun tasdiki demektir. Onun içinde hicaz bölgesi tarih boyunca devletlerin rekabet sahası olmuştur.

Biz de bu rekabetin İslam tarihi açısından günümüze ışık tutması bağlamında bu kaynakları inceleme ve değerlendirmeye tabi olduk.

**Anahtar Kelimeler:** Hac, Taberi, Yakubi, İbni Habîb, Belâzûrî.

## **HAJJ IN 8TH AND 9TH CENTURY ISLAMIC SOURCES**

### **Abstract**

This study includes an evaluation of the sources about Hajj written in the 8th and 9th centuries in terms of Islamic history.

The pilgrimage, one of the five pillars of Islam, has been made obligatory in the Qur'an as "It is Allah's right over people to visit that house for those who can afford to go there" (Al-i Imran 3/97). In our study, we will give information about some important sources related to the pilgrimage in the 8th and 9th centuries. Later, the parts related to pilgrimage worship in these sources will be examined in detail and will be evaluated.

Caliph b. Hayyat, Tabari, Yakubi, Ibn Habib and Belâzürî are some of the oldest sources of Islamic history that provide information on pilgrimage. In these sources, subjects such as the history of the pilgrimage, how the pilgrimage was made, and the difficulties faced by the pilgrims during their pilgrimage were mentioned. These works also provide information about the political events of the period, the social and economic life in Mecca and Medina. Some of these works constitute an important source especially for the 8th and 9th centuries, as they indicate the names of the pilgrimage orders chosen every year. Of course, apart from these, the subject of pilgrimage is also discussed in the general history books describing the history of Islam and the works containing the history of the caliphs and they provide information on this subject. For this reason, these works, which give extensive and detailed information about Hajj, also shed light on the political life of the period. At that time, due to the political importance of the pilgrimage, it meant both the leader of the Islamic world and the confirmation of the legitimacy of a caliph or sultan, who owned the Hijaz and the Haremeyn. The Hejaz region has been the competitive field of states throughout history.

We have subjected these sources to examination and evaluation in the context of shedding light on the present day in terms of Islamic history.

**Keywords:** Hajj, Tabari, Jacob, ibn Habib, Belâzürî

## 8 ve 9.yy İslam Tarihi Kaynaklarında Hac

Hac, “Oraya gitmeye gücü yetenlerin o evi ziyaret etmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır”. (Al-i İmran 97) Bu çalışmada İslam'ın beş şartından biri olan hac hakkında 8 ve 9. yy'da yazılan önemli beş İslam tarihi kaynağı hakkında bilgi vermeye çalışacağız. Bunlardan halife b. Hayyat, Taberi, Yakubi, ibni Habib ve Belâzürî hac konusunda bilgi veren en eski İslam tarihi kaynaklarından bazılarıdır. Bu kaynaklarda haccın nasıl yapıldığı, haccın tarihi, hac yolculuklarında hacıların karşılaştıkları zorluklar gibi konulara değinilmiştir. Haccın yapıldığı ve Müslümanlar için önemli bir yer olan Hicaz bölgesi ve Haremeyn'e sahip olmak bir Halifenin ve sultanın meşruluğunu tasdik ettiriyordu. Bu eserler Aynı zamanda dönemin siyasi olayları Mekke ve Medine'deki sosyal ve ekonomik hayat hakkında da bilgi sahibi olmamızı sağlamaktadır. Mesela Bu eserlerden bazıları Her yılın hac emirlerinin isimlerini belirtmelerinden dolayı bu eserler 8 ve 9. yy için önemli birer kaynaktırlar. Tabi bunların dışında İslam tarihini anlatan genel tarih kitapları ve halifeler tarihini ihtiva eden eserlerde de hac konusu işlenmiş ve bu konuda bilgi vermektedirler.

### 1. Halife b. Hayyat

Bu kaynaklardan biri olan Halife b. Hayyat'ın et-Tarih (777-854) adlı eserinde insanların tarih yolu ile hac, oruç, kadınların iddet ve borçluların ödeme zamanlarını takvim sayesinde bilebildiklerini belirtir. Halife b. Hayyat bu eserde tarihin, zamanın ve takvimin belirtilmesine önem vermiş olacak ki olayları yıllara göre kronolojik

olarak vermiştir. Halife b. Hayyat eserde takvim kavramını ayetlerle destelemiştir. Hz. peygamberden hilalin farklı durumlarının izahını istenildiğinde “*Ey Muhammed sana hilal halindeki ayları sorarlar. Deki onlar insanların ve hac vakitlerinin ölçüsüdür.*”(Bakara 189) aynı zamanda “*Biz geceyi ve gündüzü varlığımıza delalet eden birer delil kıldık. Sonra Rabbinizden bir lütuf aramanız, yılların sayısını ve hesabını bilmeniz için gecenin karanlığını silip (yerine) eşyayı aydınlatan gündüzün aydınlığını getirdik. İşte biz her şeyi uzun uzadıya anlattık.*” (İsra 12) gibi ayetlerle de haccın da doğru zamanda yapılmasına dikkat çekerek örnek göstermiştir. (Halife b. Hayyat, 2001, 73) Bu eseri önemli kılan ise 622 ve 847 yılları arasında hac mevsiminde hacılara hac yaptırmakla görevli olan hac emirlerinin isimlerini yıllara göre vermesidir. Hicri 6. yılda Hz. Osman hac mevsiminde Kâbe’ye hediye edilen develerin idaresine tayin edildi. (Halife b. Hayyat, 2001, 104) 8. yıldaki hac mevsimini ‘Attab b. Useyd b. Ebi’l-Ays b. Ümeyye, 9. yıldakini Hz. Ebubekir idare etti. Hz. Peygamber Kâbe’yi tavaf eden müşrikler için hacca bazı kurallar getirmiştir. Çünkü müşrikler Kâbe’yi çıplak olarak tavaf ediyorlardı. Onun içinde Hz. Peygamber H.9/631 yılında müşriklerin bu şekilde hac yapmalarını yasaklamıştır. 10.yılda Hz. Peygamber veda haccı yaptı. (Halife b. Hayyat, 2001, 117-118) Aynı yıl haccı ‘Attab b. Useyd yaptırmış, bazı ravilere göre ise Abdurrahman b. Avf yaptırmıştır. 11 yy’da haccı Hz. Ömer, 12. yılda Hz Ebubekir, 13. yılında Abdurrahman b. Avf yaptırmıştır. (Halife b. Hayyat, 2001, 145-154) 14. yılda Abdurrahman b. Avf Hz. Peygamberin eşlerine hac yaptırmıştır. 4. Yıldan 22. yıla kadar haccı Hz. Ömer yaptırmıştır. (Halife b. Hayyat, 2001, 159) 24.yılda haccı Abdurrahman b. Avf, 25. yılda Hz. Osman



yaptırmış ve 26.yıldan 36 yıla kadar da Hz. Osman bu görevi ifa etmiştir. (Halife b. Hayyat, 2001, 196-198) Hz. Osman 36. yılda hac idaresini Abdullah b. Abbas'a verdi. Hz. Ali'de Kurban bayramında insanlara namaz kıldırdı. (Halife b. Hayyat, 2001, 220) Halife b. Hayyat 232/846-47 yılına kadar hac emirliği görevini yapmış olanların isimlerini bu şekilde vermektedir. Bu Hac emirliği görevini isteyen çok kişi olduğundan 660 yılından itibaren bu konuda rekabet başlamış hatta savaşa sebep olduğunu belirtir. 40.yılda Muaviye b. Süfyan hac mevsimini idare etmesi için Yezid b. Şecre er Ruhavi'yi Mekke'ye göndermiş ama Mekke valisi Kusem b. Abbas onu engellemiş ama arabulucuların araya girmeleriyle o yıl Şeybe b. Osman haccı idare etmiş ve namazı kıldırmıştır. (Halife b. Hayyat, 2001, 245-246) 51. yılının hac mevsiminde Muaviye oğlu Yezid'e biat almak için Mekke'ye gelmiştir. (Halife b. Hayyat, 2001, 261) 63.yılda kimi ravilere göre haccı Abdurrahman b. Zeyd b. Hattab kimi ravilere göre ise o yıl hiçbir emir haccı idare etmemiştir. (Halife b. Hayyat, 2001, 304) 75. yılda Abdülmelik b. Mervan hac yapmak için Mekke'ye geldiğinde bir konuşma yaparak kendinden önceki bazı halifeleri kötülemiş ve kılıcını göstererek isyan edenin cezası budur diyerek halkı tehdit etmiştir. (Halife b. Hayyat, 2001, 328-329) Halife b. Hayyat, 847 yılına kadar Mekke ve Medine'de yaşanan olayları, halifenin vekili olan valiler ve hicaz bölgesindeki sosyal hayat hakkında bilgi vermektedir. Halife b. Hayyat, ibni İshak'ın eserinden faydalanmıştır ki zaten ibni İshak'ta eserini (el- Megazi) kronolojik olarak yazmıştır. Halife b. Hayyat, Velid b. Yezidin hac emirliği yaptığını yazar Belâzürî ise bu konuda *Ensâbü'l-eşrâf adlı eserinde* Velid b. Yezidin hac emirliğiyle görevlendirildiğini ama bu görevi

gulamı olan İsa b. Mukassim'e verdiğini onun da hac mevsiminde hacılara namaz kıldırması ama dönemin halifesi Hişam b. Abdülmelik'in bu olayı duyduğunda çok sinirlendiğini belirtir. (Kamuran M. 2017,601)

### **İbni Habib**

9.yy yazarların olan Muhammed bin ibni Habib (ö.860) el-Muhabber adlı eseri de bir hac kaynağı olarak görülebilir. (Mehmet S. B., 2020:530) Bu eser aynı zamanda Bağdat tarih yazıcılığı konusunda da müracaat edilebilecek önemli bir eserdir. Eser hac ile ilgili önemli bilgiler ihtiva eder. İbni Habib bu eserin "Tesmiye Men Ekam el-Hac ve İsm'e' el Hulefa" başlığı altında kısaca her halifenin adı ve nesebini kaydetmiştir. Önemli bir görev olan hac emirleri hakkında hiçbir vermediği gibi dönemin siyasi ve sosyal olaylarını da vermemiştir. Ki bir halifenin en önemli işlerinden biri hac emirini seçmektir. İbni Habib, halife b. Hayyat gibi hac emirlerinin isimlerini eserinde zikretmemektedir. Sadece bir yerde 41 yılında emir'ül hac konusunda ihtilaf olduğu o yıl da acaba Enbise b. Ebu Süfyan mı hac yaptırdı yoksa Utbe b. Ebu Süfyan mı yaptırdı? Bu konuda bir ihtilaf olmuş ve ibni Habib Hişam b. Mahmud Kelbi'nin sözüne güvenerek o yıl (41) hac emirinin Enbise b. Ebu Süfyan olduğunu belirtir. İbni habibin Mahmud Kelbi'nin öğrencisi de olduğundan ondan ve eserlerinden çokça istifade etmiştir. (İbni Habib, 2009, 11-19)

### **Belâzürî**

9.yy'ın önemli tarihçilerinden olan Belâzürî'nin (ö.892) Fütuhul Buldan adlı eserinde Mekke ve Medine hakkında bilgi

vermekte, hacıların emniyeti, Hz. Peygamber döneminde yaşanmış olan hacıların sorunları ve sonraki dönemlerde de hacıların ikamet etme meselelerini, hacıların en çok yaşadıkları su sıkıntılarını, hacıların yollarda yaşadıkları doğal afetlerden, hac emirliği yapan şahısların isimlerinden ve hacca giden halifeler Harun Reşid, el-Mansur, el-Mehdi hakkında da bilgi vermektedir. Hz. Peygamber Mekke'yi fethettiğinde okuduğu hutbede cahiliye dönemine ait olan ve Mekkelilerin şeref saydığı her şeyi kaldırdığını sadece Sidanet (Kâbe muhafızlığı) ile Sikayeti (hacılara su temini işleri) kaldırılmadığını söylemiştir. Eser kuranı kerimdeki hac suresiyle ilgili olan hadisleri ve olayları sahabeler ve dönemin âlimlerinin ağzından hac konusuna değinilmiştir. Hac mevsiminde Mekke'deki evlerin hacılara kiraya verilmesinin caiz olmadığını hac mevsiminin dışında ise bu evlerin kiraya verilmesi ve başka şekilde kullanılmasında bir mahsur olmadığı belirtilmiştir. (Belâzürî, 2013, 46-49 ) Hacılar için yapılan su kuyularından “Biz, hacılar için Sünbüle kuyusunu kazdık; bunun bulut suyunu, Allah Zülcelal gökten indirmiştir” yine “Biz, hacılar için el-Gamr kuyusunu kazdık; onun suyu, sel suları gibi şarıldayarak akar.” diyerek bahsetmektedir. Hicri 80.yılda pazartesi günü Mekke'yi basan el-Cühaf ve el-Cüraf sel felaketinden dolayı <sup>hacılar</sup>dan ve şehir halkından bazıları ölmüş bazılarının da eşyaları selde telef olmuştu. Hicri 120 yılının hac mevsiminde de Ebû Şakir adında bir sel olmuştur. (Belâzürî, 2013, 55-61) Abbasi halifesi el-Mansur (754-775) 775 yılının hac mevsiminde hac için gittiği Mekke'de vefat etti. (Belâzürî, 2013, 337) Eser İslamiyet'in ilk üç asrında fethedilen ülke ve şehirler hakkında bilgi vermektedir. Belâzürî bu eseri

yazarken Ebu Huzeyfe İshak b. Bişr (ö.821), el-Vakidi (ö.822), Ebu Ubeyde Ma'mer b. El-Müsenna (ö.825), Muhammed el-Medaini (ö.840) gibi tarihçilerin eserlerinden epey yararlanmıştı. (Kamuran M.H, 2017, 602-603)

### **Yakubi Tarihi**

9.yy tarihçilerinden olan Ya'kübî (ö.897), Farsça'ya tercüme edilmiş olan Tarihu'l-Ya'kübî adlı iki ciltlik eserinin ikinci cildinde Mısır, Şam, Bağdat ve Yemen'den gelen hacıların yol güzergâhlarını, su kuyularını, dinlenme yerlerini ve hacıların ihrama girdikleri yerler hakkında bilgi vermektedir. Eserde halifelerin biyografisi ve dönemin olayları verildikten sonra eserin son kısmında hac emirlerinin isimleri verilmiştir. Mekke'de halifeliğini ilan eden Abdulla b. Zübeyr döneminde hac emirliği 685'ten 688 yılları arasında Abdullah b. Zübeyir, 688 yılında Zübeyir'in oğlunun bayrağıyla Muhammed b. Hanife, 702 ve 703 yıllarında ise Zübeyir'in oğlu (?) hac emirliğini yapmıştır. (Yakubi, 1382, 216) Halife Abdülmelik dönemindeki hac emirleri şöyledir; 695-697 yılları arasında haccac b. Yusuf, 697 yılında Abdullah b. Mervan, 698-703 yılları arasında aban b. Osman b. Affan, 704 yılında süleyman b. Abdülmelik, 706 yılında aban b. Osman 707 yılında Hişam b. İsmail mahzumi, 708-709 yıllarında hişam b. İsmail mahzumi hac emirliği görevini ifa etmiştir. (Yakubi, 1382, 234) 708 yılında Hişam b. İsmail'in hac emirliğini bir daha zikretmekte ve Ömer b. Abdülaziz hem hac emirliği hem de hac yapmıştır. (Yakubi, 1382, 247) Süleyman b. Abdülmelik (715-717) 717 yılında hac yapar ve burada oğlu Eyüp için biat istemiştir. (İsmail Y, 2010, 80-81) Onun dönemindeki hac emirliklerini 715 yılında Ebubekir b. Ömer b. Hızm,

716 yılında Süleyman ve 717 yılında ise Abdülaziz b. Abdullah b. Halid yaptırmıştır. (Yakubi, 1382, 260) Bunların dışında II. Yezid (720-724) dönemindeki hac emirleri, (Yakubi, 1382, 281) Hişam b. Abdülmelik dönemi hac emirleri, (Yakubi, 1382, 301-302) II. Mervan dönemi hac emirleri, (Yakubi, 1382, 327) ilk Abbasi halifesi Ebul Abbas Sefah dönemindeki hac emirleri, (Yakubi, 1382, 349) Mansur dönemindeki hac emirleri, (Yakubi, 1382, 387) Mehdi dönemi hac emirleri, (Yakubi, 1382, 404) Harun Reşid dönemi hac emirleri (Yakubi, 1382, 443) ve Emin b. Harun Reşid dönemi hac emirlerinin (Yakubi, 1382, 458) isimlerini ve görev yaptıkları yılları vermektedir. Eser Abbasi halifelerinden başlayıp halife mütevekkil döneminin sonuna kadar gelen halifeleri anlatmaktadır. Yakubi'nin olayları hem kronolojik olarak vermesi ve yararlandığı kaynakları zikretmesi bu bilgiler arasında hac ile ilgili bilgileri ve hac emirlerini yazması eseri daha da önemli kılmaktadır. Yakubi'nin yararlandığı kaynaklar ve fihristleri de aynı zamanda Vakidi ve Me'şar-i Sindi de zikredilmiştir. Yakubi'nin hac ile ilgili verdiği bilgiler Taberi'nin eserinin verdiği bilgilerle aynıdır. Yani Taberi'nin, Vakidi'nin ve Ebu Me'şar'ın eserlerinin verdikleri bilgiyle aynı sadece Ebu Me'şar'ın eseriyle biraz fark var çünkü Me'şar hicri 170 yılına kadar olan olayları anlatırken Yakubi 197 yılına kadar olan olayları anlatmaktadır. Yakubi tarihini Mesudi'nin Muruc el-Zehab'inde ayıran Yakubi'nin olayları 197 yılına kadar Mesud'i ise 335 yılına kadar ki olayları anlatır ama asıl fark Yakubi faydalandığı kaynakları zikrederken Mesûdi Muruc el Zeheb'in sonunda hac emirleri için bir bölüm açmış ama eserinde kullandığı kaynaklardan hiç bahsetmemiştir. Mesudi'nin eserinde 203 ile 213 yılları arasında bilgi farklılıkları vardır ama o yıllara ait diğer

kaynaklarda bu bilgi farklılığı yoktur. Mesudi'nin bu hatası kitap hatasına verilmiştir. (Kamuran M. H., 2017,602-603)

### **Taberi Tarihi**

9.yy'da yaşamış olan tarihçi ve din âlimi olan Taberi'nin (ö.922) milletler ve hükümdarlar tarihi adlı beş ciltlik eseri önemli bir hac tarihi kaynağıdır. Birinci cildinde yaratılıştan bahsederken Allah'ın zaman ve saat dilimini de insana öğreterek namaz ve hac vakitlerinin belirlenmesini sağladığını belirtilir. Taberi bunu şu ayetle desteklemektedir: “Senden hilaller hakkında soranlar olur. Onlara de ki, hilaller hac vakitlerini bilmek ve umumiyetle insanlar için bir rehberdir” (Bakara: 190). Eserde hac ibaresini ilk defa bu şekilde kullanmıştır. (Taberi, 1991, 4) Aynı ciltte Hz. Adem'in yeryüzüne indirilmesi ve Allah'ın Hz. Adem'den Kâbe'yi yapmasını istediği ve Kâbe'yi tavaf ederek haccı ve kurallarını öğretmiştir. Hz. Adem'in kırk defa hacca gittiğini söyler. Daha sonra ki dönemlerde yıkılan ve temelleri kaybolan Kâbe'nin bulunması ve tamiri için yüce Allah Hz. İbrahim'e melekler göndererek Kâbe'yi yeniden inşa ettirmiş ve haccın farz olduğunu halka bildirmesini emretmiştir. Bunun için şu ayet indirilmiştir; “İnsanları hacca çağır, onlar yayan veya zayıf develere binerek gelsinler; onlar muhtelif uzak yerlerden gelirler.” (Hac: 23) Bu çağrı üzerine Hz. İbrahim halkına haccın kurallarını öğretmiş ve haccın farz kılındığını bildirmiş halkıda Allah'a ve Hz. İbrahim'e iman etmişlerdir. Bu ciltte Hz. Adem ile Hz. İbrahim döneminde kadar olan hac tarihi anlatılır. (Taberi, 1991, 342-356)

İkinci cildinde Hz. İlyas ile Hz. Hızır'ın her yıl hac ayında buluştuklarını, Hz. Muhammed'in atası olan Maad b. Adnan'ın İsrail oğullarının peygamberleriyle hac yapmış, haccın işaretleri tayin edilmiştir. (Taberi, 1991, 812)

Üçüncü ciltte Ebrehe, Arapların kutsal gördüğü ve hac ettiği Kâbe'yi yıkma teşebbüsünde bulunması anlatılır. (Taberi, 1991, 1114)

Dördüncü ciltte İslamiyet'in gelişinden sonra Müslümanların hac yapmasını ve haccın nasıl yapılacağını, hacıların su, yemek, barınma gibi ihtiyaçlarının karşılanması için yapılan hizmetler, hacılara hac yaptıracak hac emirleri hakkında bilgi vermektedir. Bu ciltte hacıların nasıl hac yapacağı uzun uzun anlatılır. Aynı ciltte Mekke reisliği ve hacılara hac yaptırmak için Kureyş ve Huzaa kabilelerinin rekabeti anlatılır. (Taberi, 1991, 22-3 4)

Beşinci ciltte Taberi olayları hicri yılına göre vermeye başlamıştır. Bu ciltte hicri 4 ve 5. yıllarında hac işlerini Mekkeli putperestler tarafından yapılmıştır. (Taberi, 1991, 461) Hicri 6.yılda Hz. Peygamberin hacca gitmek istemesi ve münafıkların engellemesi ve Hz. Peygamberin haccı anlatılır. Hicri 7. Yılda da haccı putperestler yaptırdı. (Taberi, 1991, 624) Mekke'nin fethine kadar hac organizasyonunu görevini münafıklar yaptığından ve Mekke'nin fethinden sonra Müslüman hac emirlerinin ismini, Hz. Peygamberin haccı nasıl yaptığı kurbanları nasıl kestiği ihrama girişi gibi hac konularını anlatılmaktadır. Bu ciltti daha önemli kılan ise hicri takvimi kullanarak olayları yılları göre vermesidir.

Bu eserlerin dışında hac ile ilgili bilgileri ihtiva eden diğer eserler şunlardır;

El-Velid b. Hişam el- Kahzemi'nin (ö.780) eserin ismi bilinmemektedir. Eser halifelerin doğum ve ölüm tarihlerini, tahta çıkış ve inişlerini, farklı devlet adamları ve hac emirlerinin isimleri hakkında bilgi vermektedir. Bu eser Halife b. Hayyat'ın kaynakları arasında geçmektedir.

Ebu 'l-yakdan sühaym b. Hafs (ö.812) eserin ismi bilinmemekte olup Halife b. Hayyat bundan istifade etmiştir. Eser Emeviler dönemindeki Irak valilerinin isimlerini, Halifelerin vefat yıllarını, öldükleri ve doğdukları yerleri ve hac emirlerini yazmaktadır. (Halife b. Hayyat, 2001,47-48) Tarih Ahbar el-Hulefa/ Hişam Kelbi (ö.826), Tarih el-Hulefa/Ebu M a'şer Sindi (ö.792), Tarih el-Kebir/ Muhammed b. Ömer Vakidi (ö.829), el-Mahber/ Muhammed b. Habib (867), Müruc el-Zehb/ali b. Hüseyin Mesudi (ö.968) (Kamuran M.H, 2017, 608-609)

## **Sonuç**

İslam tarih yazıcılığında yazılan eserler arasında hac konusu hakkında yazılan eserler genel olarak hac emirleri hakkında bilgi vermekte ve bu eserlerde haccın önemi, hac töreninin nasıl yapılacağı, haccın kuralları, hac emirlerinin görevleri, bunların emrinde olan diğer görevliler ve bunların görevleri (çünkü bunlar hacıların su, yemek, barınma, güvenliklerini sağlamak ve ihtiyaçlarını gidermekle görevli olanlar) hakkında geniş bir malumat vermektedirler. Müellifler eserleri birilerinin isteği üzerine kaleme almamış olup gördüklerini, yaşadıklarını ve duyduklarını kendi çabalarıyla kaleme almalarıyla İslam tarih yazıcılığında önemli bir yer tutan hac konusuna da değinmişlerdir. Böylece Müslümanlar için



önemli bir konu olan haccında ilk kaynakları yazılmaya başlanmıştır. Hacı önemli kılan bir diğer sebep ise siyasi rekabetti. Hacıların Haremeyn bölgesinde rahatça hac yapabilmesi için bölgenin huzurlu ve asayişin sağlanması gerekiyordu. Bunu sağlayan siyasi güç hicaz bölgesine de sahip oluyordu. Onun içinde hicaz bölgesi tarih boyunca sürekli devletlerin rekabet sahası olmuştur. Hac ile ilgili yazılan eserlerin ilkleri 8 ve 9. yy'da ortaya çıkmıştır. Bunlardan bilinenler Yakubi, Taberi, Belâzürî, İbni Habib, Mesudi, Ebu Ma'şer, Vakidi, Halife b. Hayyat'tır. Bu müellifler birbirinden faydalanmışlardır. Mesela Taberi "*Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*" adlı eserinde Ahmed b. Sabit el-Razi üzerinden yaklaşık yüz defa Ebu Ma'şer'den nakiller yapmıştır. Bu nakiller yaşanmış olayların tarihini, savaşların ve fetihlerin tarihini, bazı şahsiyetleri, halifelerin tahta çıkış ve inişlerini ve hac emirleri hakkında bilgiler vermiştir. Bu eserlerin hepsi tam olarak bir hac kitabı özelliği taşımamaktalar, müellifler eserlerini yazarken hac hakkında kimi zaman küçük bilgiler olarak kimi zamanda eserlerin küçük bir kısmını hacla ilgili bilgilere ayırmışlardır. Eserlerin büyük kısmı genel olarak hac mevsiminde yaşanmış bir olayı, tayin edilen veya azledilen hac emirleri hakkında birer cümle bilgi vermektedirler.

## **Kaynaklar**

Ahmed b. İshak Yakubi, *Tarih-i Yakubi*, Çev. Muhammed İbrahim Ayeti, 1382 Tahran, İntişarat-e İlmi ve Ferhengi.

Ahmed b. Yahya el-Belâzürî, *Fütuhul Buldan Ülkelerin Fetihleri*, Terc. Mustafa Fayda, Siyer yayınları, 2013, İstanbul.

İbni Habib, Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr. el-Hâşimî ve el-Bağdâdî, *el-Muhabber*, haz. Ebu Said el-Hüseyn b. El-Hüseyn el-Sekriyi, 2009, Beyrut.

İsmail Yiğit, “Süleyman b. Abdülmelik” maddesi Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2010.

Kamuran Muhammed Hüseyini, Tarih Nigari Hac Der Menabe’ Tarih-e İslam, *Mecmu’e Makalat-e Hemayeş Beynelmileli hac Der Poye Tarih*, 2017 Tahran.

Kamuran Muhammed Hüseyini, Tarih Nigari Hac Der Menabe’ Tarih-e İslam, *Mecmu’e Makalat-e Hemayeş-e Beynelmileli hac Der Poye Tarih*, 2017 Tahran.

Kuran-ı Kerim Al-i İmran Suresi 97.

Mehmet Sami Benli, “Muhammed b. Habib” Maddesi, Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 2020 Ankara.

Taberi, Muhammed b. Cerir, *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*, Çev. Zakir Kadiri Ugan- Ahmet Temir, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1991 İstanbul.

## KİLİS ULU CAMİ SÜSLEMELERİ

Akın Tercanlı\*

### Özet

Kültürel mirasın önemli göstergelerinden biri de hiç kuşkusuz mimari eselerdir. Yaşamın somut tanıkları olan dini mimariler semavi dinlerin mekânsal düzlemde simgeleridir. İnanç sahiplerinin buluşma noktaları olan ibadethaneler, yüzyıllar boyunca her dinin/inancın “kutsal alanı” olma işlevini sürdürmüşlerdir. İslam sanatı açısından “fânilik” ilkesi ekseninde gelişme gösteren mimari kültür ortamı, geçici olanın kutsal değer taşıyan yapılarla şekillenmesi ilkesi, sanatı ve sanatsal bakış açısını yani estetik algıyı besleyerek kendini prestijli yapıların inşasında daha fazla göstermiştir. Bu açıdan dini yapılar diğer yapı türlerine göre daha farklı bir konum elde etmişlerdir. Türk-İslâm sanatının ve dini mimarisinin omurgasını camiler teşkil etmiştir. Cami mimarisinin en önemli kavramlarından birini de “ulu camiler” oluşturmuştur. Kavramsal düzeyde ve genel kabulle, bir sonraki inşa edilene kadar kentin en büyük yapısı olması ve Cuma namazı kılınabilmesi amacını taşıması ulu camileri kendi türündeki mimari gelişim zincirinin ilk halklarından da biri yapmıştır. Bir diğer ifade ile ulu camiler, sadece Cuma namazının icra edildiği dini mekânlar değil aynı zamanda şehrin ya da yerleşim alanının ticari-kültürel ve sosyal yaşantının adeta merkezi olma görevlerini de Cumhuriyet dönemine kadar korumuşlardır. Biz de bu çalışmamızda, eldeki mevcut verilere göre Kilis’in en eski yapısı olan ve Memlûk devletinin egemenliği döneminde inşa edilen Ulu Cami bezemeleri üzerinde duracağız. Araştırmamızda, tamir kitabesinden yola çıkılarak 1388 yılından önce yapılmış olduğunu anladığımız caminin harim, harime giriş portalı ile güney cephesindeki bezemeler hakkında detaylı olarak bilgi verilerek yapının benzerleriyle olan ilişkisi incelenecektir. Cephesel bezemelerin bağlı olduğu bölgesel süsleme kültürü bir diğer ifade ile Güney etkileri açısından yapının konumu ve önemi de çalışmanın sonunda ulaşılmak istenen amaçlardan biridir.

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü, akintercanli@kilis.edu.tr.

**Anahtar Kelimeler:** Kilis, Memlûk, Bezeme, Ulu Cami, Cami-i Kebir.

## KİLİS GRAND MOSQUE DECORATIONS

### Abstract

One of the important indicators of cultural heritage is undoubtedly architectural works. Religious architectures, which are tangible witnesses of life, are also spatial symbols of divine religions. Places of worship, which are the meeting points of believers, have continued to function as the “sacred space” of every religion/belief for centuries. The architectural culture environment, which developed in the axis of the principle of “mortality” in terms of Islamic art, the principle of shaping the temporary with structures of sacred value, showed itself more in the construction of prestigious structures by feeding the art and artistic perspective, namely aesthetic perception. In this respect, religious buildings have gained a different position compared to other types of structures. Mosques constituted the backbone of Turkish-Islamic art and religious architecture. One of the most important concepts of mosque architecture was the “grand mosques”. At the conceptual level and with general acceptance, the grand mosques being the largest structure in the city until the next one is built and it has the purpose of performing Friday prayers, has made the grand mosques one of the first people of the architectural development chain of its kind. In other words, the grand mosques have not only been the religious places where Friday prayers are performed, but also they preserved their duty of being the center of the commercial-cultural and social life of the city or the residential area until the Republican period. In this study, we will focus on the decoration of the grand mosque, which is the old structure of Kilis and was built during the reign of the Mamluk state, according to the available data. In our research, the relationship between the building and its counterparts will be examined by giving detailed information about the mosque sanctuary (*harim*), the entrance portal to the mosque *harim*, and the ornaments on the south facade of the mosque, which we understand that it was built before 1388, based on the repair inscription. The location and importance of the structure in terms of the regional ornamental culture to which the facade ornaments are connected, in other words, in terms of Southern influences, is one of the aims to be achieved at the end of the study.

**Keywords:** Kilis, Mamluk, Ornament, Grand Mosque, Great Mosque

## 1. Yapının Mimari ve Süsleme Özellikleri

Kilis ulu cami, şehrin günümüze ulaşan en eski dini mekanıdır. Hacı Gümüş mahallesinde bulunan eser, Ulu Cami sokağı olarak isimlendirilen bir alanın ortasında yer almaktadır. 1717 tarihli Hurûfât defterindeki kayda göre yapı *Sıbât Mahallesi*'nde bulunmaktadır (Tektuna, 2020, s. 128). Sokak dokusu ile mimarilerin girift bir şekilde tanzim edildiği bu alan şehir tarihi açısından da en önemli bölgelerinden biridir. Arşiv belgelerinde '*Cami-i Kebir*' (Dündar, 1999, s. 71) olarak adı geçen yapı Osmanlı hâkimiyeti öncesinden günümüze ulaşan ender camilerdendir<sup>1</sup>. Memlûklü hâkimiyeti zamanında (Ayaz, 2020, s. 25-28, 75-78) inşa edildiği anlaşılan dini yapının ibadet alanı başta olmak üzere, doğu ve batıdaki mekânların arazi şartlarına göre konumlandırıldığı anlaşılmaktadır (Çiz. 1). Harim, avlunun doğu ve batı kanadında bulunan medrese odaları/hücreleri ile kuzey cephedeki revaklı avlusu genel görünüm itibariyle Memlûklü yapılarındaki genel plan düzenlemelerinin<sup>2</sup> bir başka ifade ile büyük boyutlu/abidevi görünümlü cephe uygulamalarının tesirinde kalmadığını gösterir. Bu durum da caminin mimari programından ziyade aşağıdaki bölümlerde daha detaylı üzerinde duracağımız gibi cephesel bezemelerinde Memlûklü sanatının tesirinde kaldığı anlamına gelir. Yapının harimi kibleye enlemesine uzatılmış iki sahından meydana gelir. Enlemesine iki sahınlı ibadet mekânıyla harim kısmı dikdörtgen planlı bir görünüm arz eder (Plan. 1-2). Yapı, ulu cami olarak inşa edilmiş olmasına rağmen avlunun geniş bir alana yayılmadığı görülür. Küçük tutulan avluya iki yerden giriş vardır. İlk geçit kısmı, kuzeydoğudaki basık kemerli portaldır

---

<sup>1</sup>Kilis'te Osmanlı hâkimiyeti öncesinde Alaca Cami (Katrancı) ile Akcurun Cami isimleri geçmektedir. Bahsi geçen yapıların ilk inşa dönemlerindeki mimari programları bilinmemektedir. Bu yapıların içinde sadece ulu cami orijinal mimari dokusunu büyük oranda koruyarak günümüze ulaşmıştır. Yapılar hakkında daha detaylı bilgi için bkz (Dündar, 1999, s. 113).

<sup>2</sup>Memlûklü yapılarının şehir içindeki konumları hakkında bkz (Eruz, 2004, s.67).

(Res.1). Batı cephenin ortasında yer alan ikinci geçit bölümü tonozlu bir dehliz şeklinde düzenlenmiştir (Res. 2).

Kuzeydoğu cephede, minarenin doğusunda kalan portal, yapının avlusuna göre oldukça yüksektir. Portalin yüksek sivri kemeri silmelerle hareketlendirilmiştir. Basık kemerli alanın kemer karnı diyebileceğimiz alandaki süslemeleri dikkat çekicidir. Büyük bir kısmı tahrip olarak günümüze ulaşan ve kabartma tekniği ile yapıldığı anlaşılan taş bezemelerde yıldız benzeri motifler görülür<sup>3</sup>. Bu kısımda karşımıza çıkan siyah ve sarımtırak renkli kesme taşların münavebeli olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Geçit kısmından doğu-batı istikametine doğru enlemesine uzanan ve dört sıra merdiven basamaklarıyla ulaşılabilen revaklı alanlara ulaşılır (Res. 3). Buradaki ara mekânın doğusunda 1903 (Dündar, 1992, s. 71) yılında inşa edildiği ifade edilen ahşap çatmalı kubbeli bir alan bulunur (Res. 4). Ahşap çatmalı kubbeli alan dört büyük sivri kemerin üzerine oturmaktadır. Abdülhamid Arşivleri'ndeki bir fotoğraf yapının cephesi ve avludaki üniteleri hakkında bilgi vericidir<sup>4</sup>. Fotoğrafa göre avlunun kuzeydoğusunda bir şadırvan olmalıdır. Taştan yapıldığı anlaşılan kubbeli şadırvanın sekizgen bir plana sahip olduğu anlaşılmakta olup kubbenin de çokgen kasnak üzerine oturduğu görülür. Kayıtlardaki şadırvan günümüze ulaşmamıştır.

Yapının doğu cephesi günümüzde beş odalı ve uzunlamasına dikdörtgen planlı bir ünite şeklinde düzenlenmiştir. Buradaki eyvanlı bölmelerin bir kısmının 1909 yılındaki değişikliklerle oda haline getirildiği ifade edilmektedir (Dündar, 1999, s. 71). Eyvanın güneyindeki bölmeler hariç diğer kısımlarda birer kapı bulunmaktadır. Basık kemerli pencerelerin hareketlendirildiği cephede, yuvarlak sağır kemerli alanların içine de öküzgözü pencereler yerleştirilmiştir. Sathi nişli cephenin örtüsü düz bir dam şeklinde tanzim edilmiştir (Res. 6).

Yapının batı cephesi genel mimari düzenlemesi ve süslüme kurgusu açısından doğu cephenin tekrarı gibidir. İkinci giriş olarak nitelendirdiğimiz tonozlu geçit kısmının avluya açılan cephesinin üzerinde bir kitabe vardır. Kare bir çerçeve içine alınan kitabe sağır

---

<sup>3</sup>Konyalı'nın verdiği bilgilere göre buradaki süslemeler zamanla yenilenmiştir (Konyalı, 1968, s. 463).

<sup>4</sup>Fotoğraf için bkz. <http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/FOTOGRAFI/90435-0052.jpg> (Res. 5).

kemerlerin arasına yerleştirilmiştir. Kitabedeki H.1331 tarihi ile “Tamir” ifadesi bu kısmın 1913 yılında tamir edildiğini/yenilendiğini gösterir. Tonozlu giriş dehlizinin cepheyi böldüğü batı duvarı, basık kemerli pencere açıklıklarıyla hareketlendirilmiştir. Hücre şeklinde düzenlenen mekânlara dört basamaklı merdivenlerle ulaşılır. Mimari birimin cephesindeki yarım daire biçimli sağır kemerlere, ikisi kemer karınlarına birisi de kesişme noktalarına olmak üzere üç adet öküzgözü pencere açılmıştır. Avluya bakan cephede üzerinde herhangi bir süsleme unsuru bulunmayan üç çörtlen vardır (Res. 7).

Harimin kuzeyinde yığma ayaklarla meydana getirilen revaklı alan yer alır. Altı sivri kemerin birbirleriyle bağlantısı sonucunda meydana getirilmiş revak bölümünde örtü olarak çapraz tonoz kullanılmıştır. Kemer gözlerinin güneye bakan cephelerinde bazı bezemeler görülür. Bu kısımdaki sivri kemerleri kuşatan profilli süslemeler cepheyi hareketlendirmiştir (Res. 8). Serbest olarak yerleştirilen yığma ayakların ikisinde birer adet mihrap nişi bulunmaktadır. Hurûfât defterlerindeki bazı kayıtlar buradaki nişler hakkında bilgi vericidir: “*Kilis’te Cami-i Kebir’de Şafiyye mescidi şerifinde yevmi iki akçe ile imam olan Hacı Mehmet fevt olup mahlûlünden sulbi oğlu Hacı Mehmed Halife’ye kadısı es-Seyyid İbrahim arziyla tevcih buyruldu 1176/1762*”<sup>5</sup> ifadesi, buradaki mihrap nişinin Şâfiî mezhebine ait alanlar olarak tasarlanmış olduğunu göstermektedir (Res. 9). Batı cephesine yakın alandaki ikinci niş hakkında açıklamalarda bulunan DüNDAR, 1905 yılına ait tamir kitabesindeki “iki mescit” ifadesinden hareketli buradaki nişin (Res. 10) Hanefîler dışındaki başka bir mezhebe tahsis edilmiş<sup>6</sup> alan olabileceğini söylemektedir (DüNDAR, 1999, s. 72).

Kuzey yöndeki revaklı avlunun doğusunda minare yer alır. Kare bir kaide üzerine oturan minarenin zaman içerisinde değişime (Konyalı, 1968, s. 465) uğradığı anlaşılmaktadır. Kaide kısmı, kirlili sarı ve siyah renkli taşların münavebeli olarak kullandığı kesme taştan yapılmıştır. Harim portalinde rastladığımız bantlı süslemenin burada da tekrar edildiği görülür. İki renkli taş şeklinde tanzim edilen kaide

---

<sup>5</sup>1895 yılındaki yapıya ait bir kitabeden yola çıkarak buradaki mihrapların hayır sahipleri tarafından tamir ettirildiği söylenmektedir. Konu hakkında daha detaylı bilgi için bkz (Tektuna, 2020, s. 130).

<sup>6</sup>Revak kısmında yer alan ve ibadet etmek amacıyla oluşturulan bu nişlere özellikle Güneydoğu Anadolu bölgesinde rastlanılmaktadır. Avlu kısmındaki nişler hakkında detaylı bilgi için bkz (Çam, 1990, s. 375-394).

minare kürsüne hareketlilik katan en önemli cephe bezemesidir. Kaidenin pabuçla birleştiği köşe kısımlarında pahlı düzenlemeler görülür. Kürsünün güneye bakan cephesinin ortasında basık kemerli geçit kısmı vardır. Geçidin üstünde bir kitabe bulunur. Minarenin gövdesi çokgen pabuç kısmı da sekizgendir. Gövdedeki bilezik silmelerle kuşatılmıştır. Bileziğin alt kısmındaki küçük açıklık dikkat çekicidir. Tek şerefeli minarenin alt kısmı silmelerle çevrelenmiştir. Minaredeki süslemenin genel olarak şerefe altında yoğunlaştığı görülür. Şerefe altı mukarnas benzeri dolgularla hareketlendirilmiştir. Mukarnas dolgularının silindirik gövdeli korkuluk kısmı ile kesiştiği noktalar geometrik motifli kuşaklarla çevrelenmiştir. Çokgen gövdeye nazaran minarenin külah kısmı silindiriktir. Peteğin üst kısmında yıldız motifleri yer alır (Res. 11-12).

Cami portalı, yapıdaki süslemenin en yoğun olduğu alanların başında gelmektedir. Harim portalı ile avludaki girişleri plan açısından ele aldığımızda, giriş eksenlerinin simetrik bir kurguyla inşa edilmediği ya da kuzey cephenin doğusundaki geçit ile batıdaki tonozlu dehlizin sonradan değişime uğradığı akla gelmektedir. Portalde ilk dikkatimizi çeken sağır kemerli ve iki renkli taş bezemedir. Buradaki kirli sarı ve siyah renkli kesme taşların da tıpkı minarenin kaidesinde olduğu gibi münavebeli olarak kullanıldığı görülür. Portalı hareketli kılan ve kasetler içine alınan geometrik bordür kuşakları kemer karnı ile kemerin bindiği gömme ayakların olduğu alanda yoğunlaşır. Buradaki kompozisyonlarda, ayak kısımlarında sekizgen mihrabiyelerin olduğu alanda kare ve dörtgenlerden oluşan motifler ağırlıktadır. Baş kemerdeki dikdörtgen bezemeler de portalin geometrik süslemese kompozisyona katılan unsurlardandır. Büyük kemer karnında karşımıza çıkan dikdörtgen formlu kitabenin etrafı zikzak motifleriyle doldurulmuştur. Portalin iki yanında birer mihrabiye vardır. Sivri kemerli mihrabiyenin etrafı pahlı silmelerle çevrelenmiştir. Mihrabiyelerin üstünde, saçak hizasına kadar devam eden ve cepheden taşıntı yapan kare biçimli bir blok yer alır. Blok üzerinde bazı motifler görülür. Dört adet kare biçimli pano içerisinde yer alan taş bezemelerde geometrik motiflerin işlendiği anlaşılmaktadır. Birinci panoda<sup>7</sup>, altı kollu yıldız motifi vardır. İkinci panoda, küçük kare alanların içerisine madalyon benzeri motiflerin

---

<sup>7</sup>Panolardaki sıralama zeminden saçağa doğrudur.



yerleştirildiği görülür. Buradaki motifin genel kompozisyon şeması çokgen görünümlü karelerden oluşmaktadır. Üçüncü panodaki yıldız birinci panodaki bezemenin tekrarıdır. Bloğun son bölümündeki pano silmeyle sınırlandırılmıştır. Burada, geçmelerden oluşan geometrik kompozisyonlar ile merkezdeki sekiz kollu yıldız bezemesi dikkat çeker. Harime girişin doğusundaki kuşağın, batıdaki mihrabiye'nin üstünde de aynı sıra ve motif anlayışıyla tekrar edildiği görülür. Portaldeki süsleme, yapının güney cephesinden dışarı taşıntı yapmıştır. Kuzeydoğu cephedeki iki renkli taş bezeme burada yerini portalin geneline hükmeden sarık renkli taş bırakmıştır (Res. 13-15).

Ulu caminin avluya bakan güney cephesi, cephesel süslemelerin en yoğun olduğu alandır. Buradaki süslemelerin saçak kısmında yoğunlaştığı görülür. Cepheyi kuşatan ve hareketlendirilen saçaklar üçgen konsollar üzerine oturur. Üçgen konsolların büyüklüğü daha çok kale mimarisinde karşımıza çıkan barbataların değiştirilmiş şeklini andırmaktadır. Konsolların üstündeki testere dişleri güney cephe boyunca uzanır. Harim portalinin saçak bindirmedikleri doğu ve batı bloğundan daha yüksektir. Yüksek tutulan bu alanın harime giriş kısmını vurgulamak için yapıldığı anlaşılmaktadır. Buradaki üçgen konsolların üstleri ikişer sıra halinde tanzim edilmiş mukarnas dolgulara sahiptir. Blokun tepe noktası üçgen dendanlarla sonlanmaktadır. Portalin kuzey cepheye bakan kısımlarında sivri kemerler ile silmelerden meydana getirilmiş alanlar mevcuttur. Kemerlerin boşlukta kalan kısımlarında birbirlerinin tekrarı olan ve kemer genişliğince açılan açıklıklardan iç mekânın aydınlanması sağlanmıştır (16-18).

Caminin harimi, enlemesine dikdörtgen planlı ve mihrap önü kubbelidir. Mihrap önü kubbesi, sivri kemerlere oturan ikisi duvara bağlı diğerleri de serbest olarak yerleştirilmiş dört büyük yığma ayağa oturmaktadır. Kubbeye geçiş ögesi olarak pandantifin kullanıldığı görülür. İçten yuvarlak görünen kubbe dış cephede ise çokgen bir kasnağına oturmaktadır. Kubbe kasnağına açılan basık kemerli açıklıklar, bir taraftan kubbeye gelen yükü hafifletmiş diğer taraftan da iç kısmın daha aydınlık olmasına olanak sağlamıştır. Zaman zaman onarım geçirdiği anlaşılan kubbe günümüzde kurşun kaplıdır. Harim kısmı doğu ve batı cephesi boyunca uzanan serbest yığma ayakların böldüğü iki sahna ayrılmıştır. Mihrap önü bölümü hariç diğer birimlerde çapraz tonozun örtü olarak kullanıldığı

görülür. Çapraz tonozlarla oluşturulan sahinlarda toplam yirmi iki tane serbest yığma ayak kullanılmıştır. Buradaki gömme ayakların on tanesi kuzey on tanesi güney geriye kalan iki taşıyıcının biri doğu diğeri de batı kısımdadır. Kubbe kasnağına açılan basık kemerli pencereler ile güney cephe boyunca açılan yedi adet küçük pencere ibadet mekânın aydınlık bir atmosfere kavuşmasına hizmet etmiştir (19-20).

Mihrap, güney duvarın ortasına yerleştirilmiştir. Harime girişin tam karşısında mihrap bölümün bulunması giriş ile mihrabın simetrik bir kaygı anlayışıyla inşa edilmiş olduğunu gösterir. Sivri kemerli mihrap nişinin üzerindeki kitabeye göre 1924 yılında tamir edildiği ifade edilmektedir (Dündar, 1999, s. 74). Sarı renkli kesme taştan inşa edildiği anlaşılan mihrap nişinin kavsarasında mukarnas<sup>8</sup> benzeri dolguları görmek mümkündür. Nişin iki tarafında birer sütuniçe bulunur. Sütuniçelerin başlıklarında gül ve hurma yapraklarına benzer bitkisel karakterli bezemeler yer alır. Buradaki sütuniçelerin de 1924 yılındaki tamirde eklendiği ifade edilmektedir (21-22).

Caminin inşasında ağırlıklı olarak sarı renkli kesme taş kullanılmıştır. Minare kaidesi ile harim portalinin basık kemerli ayaklarında sarı ve siyah renkli taşın hem inşa malzemesi hem de bezeme ögesi olarak kullanıldığı görülür. Yapıyı günümüzde çevreleyen kuzey cephedeki istinat duvarı ile avludaki şadırvanın döneminden olmadığı anlaşılmaktadır.

## 2. Kitabeler

Ulu camide on bir adet kitabe bulunmaktadır<sup>9</sup>. Daha önce de ifade edildiği gibi yapıdaki kitabeler ilk inşa tarihi hakkında bilgi vermeyip, onarım, yenileme ve eklemelere ilişkin çeşitli tarih

---

<sup>8</sup>Dündar'a göre mihraptaki süslemeler 1924 yılındaki tamirle eklenmiştir. Tıpkı mukarnaslar gibi kavsaranın iki yanına yerleştirilen sütuniçelerde de Batı etkilerini görmek mümkündür (Dündar, 1999, s. 74).

<sup>9</sup>Biz burada kitabelerin Osmanlıca açıklamaları ile günümüz Türkçesine çevrilmiş kısımlarını temel aldık. Bu veriler için de *Kilis Kültür Envanteri*'nden yararlandık (Bebekoğlu-Tektuna, 2008, s. 48-53). Kitabelerin transkript hali ile ilk inşa kitabesindeki ifadeden yola çıkarak yapının tarihi konusunda yapılan açıklamalar konusunda detaylı bilgi için bkz (Dündar, 1999, s. 76-80; Konyalı, 1968, s. 469-470).

kayıtlarından oluşmaktadır. Yapıdaki kitabelerin açıklamaları şöyledir<sup>10</sup>:

**1. Kitabe:** Harime açılan dokuz adet kapının en batısındaki alanda, birinci ve ikinci kapı açıklığının arasındaki duvar yüzeyinde yer alır (Res. 23). Üç satırlık sülüs hatlı kitabede yapının ilk tamiri hakkında bilgi verilir.

*Ceddede hezâ'l-mekâne'l-mübârek,  
El-Abdü'l-fakir ilallahi Teâla el-Hâc Halil,  
Bin Abdullah fî şehri Recebi'l-ferd sene tis'ine ve sebu mâye.*

**Günümüz Türkçesi:**

*Bu mübarek yeri, Allah'ın aciz kulu ve O'nun yardımına muhtaç olan Abdullah'ın oğlu Hacı Halil, 790 yılı Recep/1388 Temmuz ayında yeniletti.*

**2. Kitabe:** Minare kapısı üzerindeki altı satırlık sülüs hatla yazılmıştır (Res. 24). Burada minarenin yenilenmesi hakkında bilgi verilmektedir:

*Bu binâyı hayra sa'i Musatafa ibn-i Halil  
Cehd edüp ta'mirine Hakka kim olmuştur delil  
İnkita' olmaz sevâbı ol zu'munca müstakim  
Herkes müyesser olur mı bu feyz yehdi's-sebil  
Kem bilad-ı müslüminin bu şi'ar-ı şüphesiz  
Kıldı ta'lim-i ezân-ı Ahmedi'nin hayr-ı misil  
Sanki buy geldi cinândan bir Nihâl-i sim-kad  
Hal-i abir gibi düşmüştür şâh-ı bi'adil  
İtti hem beden-i vücud ile hem Hâc-ı Veli  
Ona da Allah'u Azimü'ş-Şan vire ecr-i cezil  
Bu makam-ı eşrefin tecididine kim Hafıza  
Dedi tarih kad-kamet revnakı tuba Cemil*

*Fi sene 1121 H.*

---

<sup>10</sup>Eserde sekiz adet kitabe vardır. Batı cephesindeki girişin üstünde bulunan tarih ile revak kısmında karşımıza çıkan tarih, metin içerisinde verildiği için ayrı bir başlık halinde yeniden değerlendirilmemiştir.

### **Günümüz Türkçesi:**

*Bu binayı hayırsever Halil oğlu Mustafa  
Tamirine çaba edip Hakka kim kılavuz olmuştur?  
Doğru olanın sevabı zannımca kesilmez  
Herkese kolay olur mu bu feyizli sebil?  
Kim belde-i müsliminin bu işaretleri şüphesiz  
Kıldı talim ezanı Ahmediyi  
Sanki cennet tarafından gümüş boylu fidandan koku geldi  
Adalet üzre olan benli koku gibi düşmüştür  
Hacı Veli hem vücudu hem bedeni ile etti  
Şanı yüce olan Allah ona bol mükafatlar vere  
Bu şerefli makamın yenilenmesine ey hafız  
Bu boylu, parlak ve güzel yere tarih dedi.*

Kitabenin son satırındaki “dedi tarih” kısmının Ebced hesabıyla H. 1121/1709 yılına dek geldiği, minareye tamir ettiren kişinin de Halil oğlu Mustafa olduğu, Hacı Veli Efendi isimli kişinin de tamir esnasında yardımcı olduğu ifade edilmektedir.

**3. Kitabe:** Minarenin güneye açılan kapısı üzerinde yer alır (Res. 25). Belgedeki ifadeler minarenin “tamiri” hakkında bilgi vericidir.

*Zelzele yıktı minare  
Sonra ta'mi etti Tahir  
Tura Ebced le di tarih  
Ya müezzin vekebbir  
1240/1824*

### **Günümüz Türkçesi:**

*Minareyi zelzele yıktı  
Sonra Tahir onu tamir etti  
Ebcedle tarihi dura  
Ey müezzin Allah'ı büyükle*

Depremde yıkılan bu minarenin 1824 yılında tamir edildiği anlaşılmaktadır<sup>11</sup>.

**4. Kitabe:** Avlunun kuzeyinde mescitlerin soldan ikinci kemerin içindeki nişe yer almaktadır (Res. 26). Yapının kuzeyindeki revaklı avlunun bir bölümünün farklı mezheplerin kullanım amacıyla dönüşüme uğradığı anlaşılmaktadır.

*Ceddede hazani'l mescidan*

*Bi avni'l- melikil Mennan el-Müstean*

*fi sene 1323*

**Günümüz Türkçesi:**

“Bu iki mescit müstean (ancak kendisinden yardım dilenilen) Allah’ın yardımı ile 1323/1905 yılında yenilendi” ifadesi yer almaktadır (Bebekoğlu-Tektuna, 2008, s. 51). Tarihi belgedeki kayıt, buradaki nişlerin ibadet amacıyla açılmış alanlar olduğunu net biçimde göstermektedir.

**5. Kitabe:** Harime giriş portalinin üstündeki alınlıkta dikdörtgen bir kartuş içerisinde yer alır (Res. 27). Alçak kabartma tekniği ile yazılmış kitabede şu ifadeler yer alır:

*Hazret-i Hâc-ı Mustafa Lütfi mütevelli zevi'l himem hakka,*

*Men bena ile innema ya'muru emr-i ülyaların edüp icra*

*İtti tecdide mukadderet-i masruf icra ihsan ide ana Mevla*

*Gaye-i feyz ile tamam tarih Hame-i Mâhir eyledi imla*

*Yenilendi şu Mescid-i Aksa hem çu ma üssise ale't-takva*

*Sene 1331/1912*

**Günümüz Türkçesi:**

*Halkın yüksek iradesiyle mütevelli olan Hacı Mustafa Lütfi*

*Allah’ın mescidlerini kim bina eyler ise...*

*Pek yüce emirlerini yerine getirip*

*Yenilenmesine kuvvetli masraf etti*

---

<sup>11</sup>“Tura” kelimesinin Ebced hesabıyla yapılan tarih hesaplaması için bkz (Bebekoğlu-Tektuna, 2008, s. 50.).

*Allah ona mükafatını vere.*

*Mahirin kalemi kurtuluş gayesi ile tamam tarihine imza eyledi.*

*Büyük mescid yenilendi*

*“Her kim takva ile bir şey yaparsa.”*

Buradaki kitabe hakkında verilen bilgilere göre son iki mısrasının Ebced hesabıyla H. 1333 yılına denk geldiği ifade edilmektedir. “Yenilendi şu Mescid-i Aksa” ifadesine “şu” kelimesi yerine “bu” kelimesi getirildiğinde tarihin 1331 yılına denk geleceği söylenmektedir (Bebekoğlu-Tuna, 2008, s. 51).

**6. Kitabe:** Mihrabın üstündeki kartuşa bulunur (Res. 28). Alçak kabartma tekniği ve talik yazı stili ile oluşturulan kitabeden mihrap kısmındaki süslemeler ile yenilemeler hakkında bilgi edinmek mümkündür.

*Hoca Hâc Mustafa müteveli Hakka,*

*Eyledi câmii tecdid ola me’cur u musâb,*

*Siyyema sahib-i hayr Hacı Muhammed’le dahi*

*İtdiler bu haremin sakfını ‘alaya şitâb*

*Düştü yaz ayet-i Kur’an ile Muhtâr tarih*

*Küllema dahale ‘aleyha zekerriye’l-mihrâp Halis. 1343.*

**Günümüz Türkçesi:**

*Caminin mütellesi hoca, Hacı Mustafa Efendi*

*Camiyi tamir edip yeniledi. Sevaplara nail ola.*

*Hayır sahibi hacı Mehmet dahi,*

*Bu haremin çatısını yükselttiler*

*Düştü ayet-i Kur’an ile Muhtar tarihini yaz.*

Yapılan Ebced hesabına göre mihrab başta olmak üzere yapının farklı yerleri, 1343/1924 yılında Müteveli Hoca Mustafa Efendi ile Hacı Mehmet Efendi ismindeki bir hayırsever tarafından yeniden taptırılmıştır.

**7. Kitabe:** Mihrabın doğusunda, “Peygamber Makamı” olarak isimlendirilen alanın üzerinde bulunur (Res. 29).

*Bu mihrâb-ı muallâda İmamü'l- Enbiyâyı çün  
Görüb ehli nazar kirâren hakka afitâb-ı âsâ  
Rehin kaydedüb ahlafâ i'lam eylemiş ta kim  
Sezâvar ola tâ'zime bu cây-ı pür şeref peymâ*

### **Günümüz Türkçesi:**

*Bu yüce mihrapta enbiyaların imamını  
Güneş gibi parlayan (Hz. Muhammd S.A.V) ehli nazar tekrar  
tekrar görüp  
Rehini kayıt edip bizden sonrakilere bildirmeyi eylemişler ta  
kim  
Şeref dolu bu yer saygıya uygun ola*

**8. Kitabe:** Mihrabın doğusunda, iki satırlık talik hatla yazılmıştır (Res. 30). Kitabede, Kilis'teki pek çok yapının onarımında adı geçen Hacı Ahmet Azizi'nin ismine rastlanılmaktadır. Yapı özellikle bu mimar döneminde büyük oranda yenilenmiştir.

*Mi'maru hazihi'l-buka'ti bi-esriha Muallim-i mücerrib  
Huve'l-Hâc Ahmed el Azize min meheretti Halep*

### **Günümüz Türkçesi:**

*Baştanbaşa bu yerin mimarı, Halep'in tecrübeli ve ünlü  
muallimlerinden Hacı Ahmet Azizi'dir.*

Cumhuriyet döneminden sonra da yer yer onarım gören caminin son büyük yenilemesi 2014 yılında Vakıflar Bölge Müdürlüğü tarafından yaptırılmıştır. Tarihi cami günümüzde açıktır.

### **3. Karşılaştırma ve Değerlendirme**

Kilis'in günümüze ulaşmış en eski yapısı olan ve ulu cami üzerindeki kitabe geçen "Abdullah oğlu Hacı Halil tarafından 790/1388 yılında tamir edildi" açıklaması, yapının ilk inşasına ait bir kayıt olmayıp yenilediği dair bir ifadedir. Bu durum yani yapının kesin olarak ne zaman yapıldığının bilinmemesi hem mevcut plan izlerinden hem de kitabesinden yola çıkarak yapı hakkında bazı değerlendirmeler yapmamıza olanak sağlamaktadır.

Farklı medeniyetlere ev sahipliği yapmış olan şehir, Hz. Ömer döneminde (634-644) Ebû Ubeyde bin Cerrâh (583-639) komutasındaki İslâm ordusu tarafından düzenlenen seferle (636-

638) İslâm topraklarına katılmış<sup>12</sup> olsa da Bizans devletiyle sınır bölgelerinde yaşanan hâkimiyet mücadelelerinden dolayı sık sık el değiştirmek zorunda kalmıştır (Honigmann, 1970, s. 103). 1124 yılında Artuklu, XII. yüzyılın sonlarından itibaren de Eyyubi Devleti'nin egemenliğinde kaldığı anlaşılan (Kilis Gezi Rehberi, 2012, s. 11) Kilis ve çevresi daha sonra bir Türk devleti olan Memlûklü topraklarına dâhil olmuştur. Günümüze ulaşan mevcut veriler ve tarihsel kayıtlar, şehirdeki İslami dönem yapılaşması ile mimari kültür ortamının Memlûk hâkimiyeti ile başladığı noktasında birleşmektedir (Eruz, 2002, s. 635-645; Hillenbrand, 2005, s. 142-171). Mısır'da hüküm süren, Suriye bölgesini de kontrol eden devlet, Kilis'i, tıpkı diğer medeniyetler gibi bir geçiş alanı olarak kullanılmıştır. "Şam Ucu" ya da "Şam'a açılan kapı" olarak yorumlanan şehrin mimari dokusunda Memlûklü egemenliğini hatırlatan uygulamaları görmek olanaklıdır. Memlûkluların Kahire'deki yapıları (Behrens-Abouseif, 2001, s. 228-229; Bayhan, 2002, s. 120-132) başta olmak üzere büyük programlı camiler, cephe bezemeleriyle de öne çıkan mukarnas dolgulu yapılar ile medrese-türbe mimarisinin birleşimi vurgulayan çok sayıdaki dini eseri inşa ettirdikleri bilinmektedir. Yapıya ait en eski tamir kitabesindeki "1388" ifadesi, incelediğimiz caminin Memlûklü eseri olduğunu ya da Memlûk egemenliğinde inşa edilen yapılar içerisinde sınıflandırılması gerektiğini ortaya koymaktadır. Yapının özellikle orijinal dokusunun büyük oranda bozulmadan günümüze kadar gelen harim planı da caminin plan açısından bir geleneğin sürdürücüsü olduğunu göstermesi bakımından son derece önemlidir. Daha önce de bahsettiğimiz gibi Kilis ulu cami, enlemesine dikdörtgen planlı ve mihrap önü kubbeli bir yapıya sahiptir. Türk Sanatı açısından yapının mihrap önü kubbesi ekseninde şekillenen mimari programının kökenini Anadolu dışındaki yapılarda görmek olanaklıdır. Gazneliler dönemine ait (963-1186) Leşker-i Bazar Ulu

---

<sup>12</sup>Ebû Ubeyde bin Cerrâh, Hz. Ömer tarafından Hâlid b. Velîd'in yerine Suriye bölgesindeki orduların başkomutanı olarak görevlendirilmiş, pek çok bölgenin de İslam topraklarına katılması için savaşmıştır. Dımaşk, Humus, Hama, Lazkiye, Halep, Antakya ve Kudüs başta olmak üzere Suriye bölgesindeki birçok şehrin fethi onun komutanlığında gerçekleşmiştir. Fethettiği bölgelere Hz. Ömer tarafından vali olarak atanan Ubeyde, vebadan ölene kadar da bu görevini sürdürmüştür. Ebû Ubeyde bin Cerrâh hakkında daha detaylı bilgi için bkz (Önkal, 1994, s.249-250; Adıgüzel, 2019, s. 24-26, 57-70).



Cami (XI. yüzyılın ilk yarısı) ile Karahanlılar'dan günümüze ulaşan Merv yakınlarındaki Talhatan Baba Cami (XI. yüzyıl sonu-XII. yüzyılın başı) mihrap önü kubbeli ve enlemesine gelişme gösteren<sup>13</sup> yapıların Anadolu dışındaki ilk örnekleridir. Artuklular zamanında asıl hüviyetini kazandığı söylenen (Altun, 1978, s. 290; Özakin, 2002, s. 866) ve giderek gelişen mihrap önü kubbeli plan tipine; 1150 tarihli Bitlis Ulu Cami (Verel, 1970, s. 128; Aslanapa, 1962, s. 48-49; Arık, 1971, s. 13; Erzincan, 2012, s. 87), Silvan Ulu Cami (1152-1157) Cizre Ulu Cami (1155-1160), Mardin Ulu Cami (1176-1186) ile XII. yüzyılda inşa edilginin bildiğimiz Harput Ulu Cami (Altun, 1973, s. 83-84) ve Mardin Kızıltepe Ulu Cami'nde (1204) rastlamaktayız. Bu bilgiler, Kilis ulu camindeki harim planının XII. yüzyıldaki camilere (Kolay-Güler, 2006, s. 84-85) bağlanabileceğini göstermesi açısından da son derece önemlidir.

Yapının hariminde karşımıza çıkan şekillenme bazı detaylar dışında, ilk inşası VIII. yüzyılın başına tarihlenen ancak asıl mimari programı ile avlu düzenlemesinin XI-XIV. yüzyıllar arasında tamamlandığını bildiğimiz Halep Ulu Cami'ne<sup>14</sup> büyük oranda benzediğini göstermektedir (Res. 31-32). Avlunun kuzeyindeki revaklı alanın genel düzenlemesiyle de incelediğimiz yapı Mardin ile Kızıltepe Ulu Cami'ne benzer. Ulu cami planındaki mihrap önü kubbesi Kilis'teki yapılar açısından bir nevi öncü olmuş aralarında;

---

<sup>13</sup>Mihrap önü kubbeli cami geleneğinin ilk örneği olan yapılar aynı zamanda merkezi kubbe anlayışının da en erken örnekleri olması bakımından da son derece önemlidirler (Aslanapa, 1984, s. 39-40; 2021, s. 97; Nefes, 2019, s. 180; Avcı, 2003, s. 142-143; Altun, 1996, s. 484-486).

<sup>14</sup>Halep Ulu Cami, günümüze farklı dönemdeki ilavelerle ulaşan Suriye'deki erken dönem camilerinden biridir. Tarihsel kayıtlar günümüze ulaşamayan ilk yapının, Emevi Halifesi Süleyman B. Abdülmelik (715-717) tarafından bir katedradilin avlusu ya da haziresi üzerine Cuma mescidi şeklinde inşa edildiğine dairdir. Bu yapının 962 yılında Bizans devletinin saldırısı sonunda yandığı söylenir. Caminin günümüze ulaşan en eski mimari elemanı, 483 (1090) yılında Selçuklu Sultanı Melik Şah'ın (1055-1092) köklü bir onarım sırasında yaptırdığı minaredir. Kitabesine göre üst kısmı sultanın kardeşi Tutuş (1079-1095) tarafından 487'de (1094) tamamlanmıştır. Batı revakı ile harim mekânının büyük bir bölümü de 996'da (1588) Osmanlı Sultanı III. Murad'ın (1546-1595) emriyle tamir ettirilen cami, 1908'de II. Abdülhamid (1842-1918) tarafından yeniden elden geçirilmiştir (Aslanapa, 1984, s. 100-101; Uluçam, 1997, s. 248-249).

Akcurun (1515), Muallak (XVI. yüzyılın son çeyreği) ve Çalık Cami'nin de (1683) bulunduğu bazı yapıları doğrudan etkilememiştir.

Harim planıyla Türk Sanatı açısından geleneğin sürdürücüsü olduğu anlaşılan caminin süsleme programında farklı unsurların etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bilindiği gibi ulu camindeki bezemeler; minare kaidesi ile şerefe altında, harim portalinde ve avlunun güneye bakan cephe kısmındaki saçaklar üzerinde yoğunlaşmaktadır. Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde, özellikle XIII-XIV. yüzyıllarda inşa edilen camilerin süsleme anlayışında homojen bir bütünlükten ziyade bölgesel geleneklerin ya da Güney etkili (Kuban, 1982, s. 43, 57; 2017, s. 56, 93) bezeme anlayışının etkileri olduğu ifade edilmektedir. Kayıtbay Külliyesi (1472-1474) gibi cami-medrese birleşimi (Behrens-Abouseif, 2001, s. 228-229) ile türbelerini ve büyük programlı yapılarını şehir içindeki dar alanlara inşa etmeleriyle de tanınan Memlüklü yapılarında, cephesel bezemelerde 'ablak' adı verilen iki renkli taş ile mukarnas dolgulu cephe anlayışının sanatlarına egemen olduğu bilinmektedir. Yapının cephesindeki mukarnas benzeri dolgular ile iki renkli taştan oluşan bantlı süslemelerin erken örneklerine Kahire'de rastlanılmış olması da bölgesel süsleme kültürünün etki alanını göstermesi açısından önemlidir (Gonnella-Berg, 2009, s. 174-193). İncelediğimiz yapının saçak düzeninde karşımıza çıkan mukarnas dolgulu kuşaklar ile harim portalindeki bezemeyi Güney etkili süsleme programı içerisinde değerlendirmek bu açıdan olanaklıdır. Aynı durum yapının minaresindeki bantlı süsleme anlayışı için de geçerlidir. Bölgesel bezeme anlayışının egemen olduğunu ifade ettiğimiz Kilis ulu camindeki güney cephenin bütünsel konumu, saçak düzeni ve dendanların üçgen konsollarla kesişmesi bir başka ifade ile cephenin genel şekli açısından en yakın benzerine Halep ulu caminin güney cephesinde rastlamış olmamız, bölgesel bezeme anlayışının yayılım alanı ile etkisini göstermesi bakımından son derece dikkate değerdir (Res. 33).

Yapının güney cephesindeki saçak bezemeleri, üçgen konsollar üzerine oturan dendanlar, cepheye açılan sivri kemerli açıklıklar ve mukarnas dolguları Halep ulu caminin cephesine bazı detaylar dışında büyük oranda benzemektedir. Halep ulu cami harim portalinin kemer alınlığında geometrik kuşakların yer aldığı görülür.

Buradaki geometrik kuşakların arasında da *Zengi Düğümü*<sup>15</sup> adı verilen bir motif bulunur. Sarmal bir vaziyette tanzim edilen düğüm kemeri kuşatmıştır. Buradaki sarmal motifin bir benzerine Kilis Can Polat Paşa Cami'nin (Tekke Cami) mihrabında rastlamaktayız (Bilgin, 2018, s. 6). Halep ulu caminin özellikle harime giriş portalinde karşımıza çıkan bantlı süslemeler Kilis ulu caminde değişime uğramıştır. Bir başka ifade ile Kilis ulu camindeki cephesel süslemelerin, genel karakteri Halep'teki yapıya benzemekle birlikte portal kısmındaki süslemelerde yoğunlaşan geometrik bezeme kuşakları ile çokgen gövdeli yıldız ve Mühr-ü Süleyman motifi gibi bazı detaylarda Güney ekolünden ziyade Anadolu Selçuklu motif repertuarına dâhil edebileceğimiz örnekleri içermesiyle detaylarda ayrılmaktadır.

### **Sonuç**

Kilis tarihi için çok önemli bir yere sahip olan ulu cami, şehrin en eski yapısı olması hasebiyle de Sanat Tarihi açısından oldukça dikkate değerdir. Daha önce de ifade edildiği gibi yapıya ait on bir adet kitabe bulunmaktadır. Var olan kitabelerden yapının tam olarak ne zaman inşa edilmiş olduğu hakkında kesin bir yargıya varılmamaktadır. Günümüze ulaşan harim kısmındaki tamir kitabesinden edindiğimiz “1388” tarihi, yapının mihrap önü kubbeli ve enlemesine gelişen harim planıyla inşa tarihinin çok daha eskilere gideceğini düşündürür. Mihrap önü kubbeli yapıların genel ekseriyetinin XII. yüzyılın ikinci yarısında yoğunlaştığı göz önüne alındığında, incelediğimiz ulu caminin plan eksenli bir okuma ile XII. yüzyılın ikinci yarısı ile XIII. yüzyılın ikinci yarısındaki bir zaman diliminde inşa edilmiş olabileceği akla gelmektedir. Kilis ulu caminin, orijinal dokusu bozulmadan gelen mimari programı ile çağdaşları olacağını düşündüğümüz cami planları üzerinden yaptığımız bu değerlendirme elbette kesin bir kanı için yeterli değildir. Yapının ilk inşa tarihi hakkında kesin bir açıklama yapabilmek için arşiv belgeleri, tarihi kayıtlar ile yapıya ait yeni dokümanlara ihtiyaç olduğu da açıktır.

Yapıdaki bezemelerin özellikle güney cephesindeki saçaklar, harim portalı ile mihrap kısmında yoğunlaştığı görülür. Mihrap bölümündeki süslemelerin sonradan değiştirilmiş olduğu göz önüne

---

<sup>15</sup>Düğüm motifinin ikonografik anlamı açısından detaylı bir çalışma için bkz (Kuru, 2008, s. 23-52).

alındığında asıl süslemelerin güney cephedeki saçak hizasında yoğunlaştığı anlaşılır. Cephe boyunca karşımıza çıkan saçakların üçgen konsollara oturması, portalin üstündeki mukarnas dolgulu bordür ile kavsaranın içindeki geometrik kompozisyonlar ve kemeri kuşatan ablak süslemeler bölgesel bezeme etkileri olarak dikkat çeker. İki renkli taşın süsleme ögesi olarak yapının cephesinde kullanılmış olması Memlûk yapılarında sıkça karışımıza çıkan bir geleneğin uzantısı gibidir. Bütün bu özellikler Kilis ulu camiyi plan yönünden Selçuklu öncesi Türk-İslam sanatındaki mihrap önü kubbeli yapılara bağlarken cephesel bezeme anlayışıyla da bölgesel süsleme kültürünün etkisinde kaldığını gösterir.

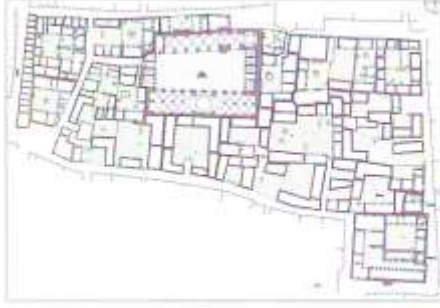
## KAYNAKLAR

- Adıgüzel, A. (2019). Hz. Ebu Ubeyde Bin Cerrah (Peygamberimiz'in İzinde 40 Sahabi Serisi: 09). Demircan, A. Öz, Ş. (Ed.). Beyan Yayınları.
- Arık, O. (1971). *Bitlis Yapılarında Selçuklu Rönesansı*'ı. Selçuklu Tarih ve Medeniyeti Enstitüsü Yayınları.
- Altun, A. (1973). Harput Ulu Cami'nin Durumu. *Sanat Tarihi Yıllığı*, S. 5: 79-94.
- Altun, A. (1978). *Anadolu'da Artuklu Devri Türk Mimarisinin Gelişmesi*. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Altun, A. (1996). Gazneliler Maddesi içinde "Mimari". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Cilt: 13, s. 484-486), İstanbul.
- Aslanapa, O. (1969, Ekim, 19-24). 1959 Haziranı'nda Bir Doğu Anadolu Gezisine Dair Notlar. (Kongreye Sunulan Tebliğler). *Milletlerarası Birinci Türk Sanatları Kongresi*, Ankara, Türkiye.
- Aslanapa, O. (1984). *Türk Sanatı I-II*. (2. Baskı). Kervan Yayınları.
- Aslanapa, O. (2021). *Türk Sanatı*. (18. Baskı). Remzi Kitabevi.
- Avcı, C. (2003). Leşker-i Bâzâr. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Cilt: 27, s. 142-143), İstanbul.
- Bayhan, A. A. (2002). Mısır'da Memluk Sanatı. *Türkler Ansiklopedisi*, (Cilt.6, ss. 120-132), Yeni Türkiye Yayınları, Ankara.
- Bebekoğlu, S. ve Tektuna, M. (2008). *Kilis Kültür Envanteri (Kentsel Mimari, Kırsal Mimari ve Yazılı Eseler)*. Kilis Valiliği Yayınları.

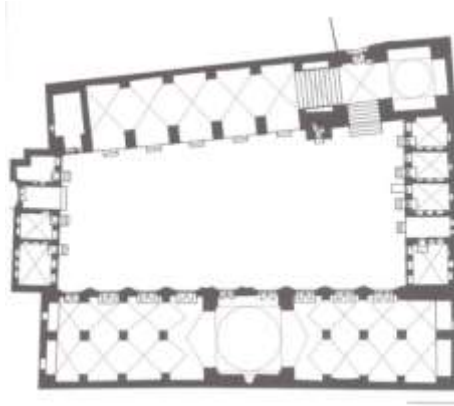
- Behrens and Abouseif. (2001). Kalavun Külliyesi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Cilt: 24, ss. 228-229), İstanbul.
- Bilgin, E. S. (2008). Kilis Tekke (Canpolat Paşa) Camisi'nin Mimarisi ve Süsleme özellikleri Üzerine Bir Değerlendirme. *II. İksad Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi*. Cilt:1, s. 1-12.
- Çam, N. (1990). İslam'da Bazı Fıkhi Meselelerin Ve Mezheplerin Türk Cami Mimarisine Tesiri. *Vakıflar Dergisi*, XXI: 375-394.
- Dündar, A. (1992). *Kilis'teki Osmanlı Devri Mimari Eserleri*. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Erzican, T. (2012). Bitlis Ulu Cami. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Cilt: 42, s. 87-88). İstanbul.
- Eruz, F.A. (2002). Memluk Devleti ve Sanatı. *Türkler Ansiklopedisi*, (Cilt.6, ss. 635-645), Yeni Türkiye Yayınları, Ankara.
- Eruz, F.A. (2004). Memlûk Maddesi içinde "Sanat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Cilt: 29, ss. 97-100), İstanbul.
- Gonnella, J. and Meinecke, B. (2009). Suriye, Filistin ve Mısır: Eyyubiler, Memlûklüer ve Haçlılar (Mimari). Delius, P. and Hattstein, M. (Ed.). ve N. Elhüseyni (Çev.). *İslam Sanatı ve Mimarisi* (2. Baskı, 174-193). Literatür Yayınevi (Orijinal Eserin Yayın Tarihi 2007).
- Güler, M. ve Kolay, A. İ. (2006). 12. Yüzyıl Anadolu Türk Camileri, *İTÜ Dergisi/A Mimarlık, Planlama, Tasarım Dergisi*, 5(2), 83-90.
- Hillenbrand, R. (2005). *İslâm Sanatı ve Mimarlığı*. (Ç. Kafescioğlu). Homer Kitabevi (Orijinal Eserin Basım Tarihi 1999).
- Honigmann, E. (1970). *Bizans Devleti'nin Doğu Sınırı*. (F. Işıltan, Çev.). İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Kilis Gezi Rehberi* (2012). Kilis Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları.
- Konyalı, İ. H. (1968). *Âbideleri ve Kitâbeleri ile Kilis Tarihi*. Fatih Matbaası
- Kuban, D. (1982). *Türk ve İslâm Sanatı Üzerine Denemeler*. Arkeoloji ve Sanat Yayınları,
- Kuban, D. (2017). *Çağlar Boyunca Türkiye Sanatının Anahatları*. (5. Baskı). Yapı Kredi Yayınları.
- Kuru, Ç. A. (2008). Orta çağ Anadolu Türk Mimarisinde Düğüm Motifi ve İkonografisi, *Erdem*, S. 51: 23-52.

- Nefes, E. (2019). Anadolu Dışında Asya'da Kurulan Müslüm Türk ve İslam Devletleri'nin Sanatları. Dündar, A. (Ed.), *Türk İslâm Sanatları Tarihi* (s. 175-200). Grafiker Yayınları.
- Önkal, A. (1992). Ebû Ubeyde B. Cerrâh, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Cilt: 10, ss. 249-250), İstanbul.
- Özakın, R. (2002). XIII. Yüzyıl Anadolu Selçuklu Cami Mimarisinde Gelişim ve Beylikler Dönemine Etkileri. *Türkler Ansiklopedisi*, (Cilt: 8, s. 865-871), Yeni Türkiye Yayınları, Ankara.
- Tektuna, M. (2020). *Hurufat Defterlerine Göre Kilis Sancağı*. Kitam Yayınları.
- Uluçam, A. (1997). Halep Ulu Cami. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Cilt: 15, s. 248-249), İstanbul.
- Verel, N. (1970). Bitlis Camileri, *Vakıflar Bülteni*, S. 1: 128-142.

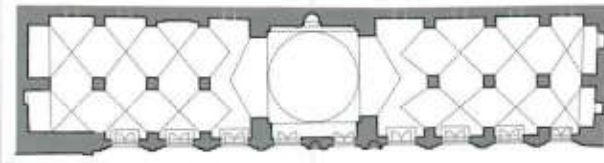
## RESİMLER



Çizim. 1. Kilis Ulu Cami'nin Sokak Dokusu İçindeki Konumu (Kilis Kültür Envanteri).



Plan 1. Kilis Ulu Cami Planı (Kilis Kültür Envanteri).



Plan 2. Kilis Ulu Cami Harim Planı (Kilis Kültür Envanteri).



Res. 1. Kilis Ulu Cami, Kuzeydoğudaki Birinci Giriş (Kilis Kültür Envanteri).



Res. 2. Kilis Ulu Cami, Batı Cephesinde Yer Alan İkinci Giriş





Res. 3. Kilis Ulu Cami, Avlunun Kuzeyindeki Çapraz Tonoz Örtülü Revak Bölümü



Res. 4. Kilis Ulu Cami, Kuzeydoğu Revak Kısımını Örtten Ahşap Çatmalı Kubbe



Res. 5. Kilis Ulu Cami, Abdülhamid Arşivi'nden Bir Görüntü  
(<http://nek.istanbul.edu.tr>).



Res. 6. Kilis Ulu Cami, Doğu Cephesi Genel Görünüm



Res. 7. Kilis Ulu Cami, Batı Cephesi Genel Görünüm



Res. 8. Kilis Ulu Cami, Avluya Bakan Kuzey Cephe



Res. 9. Kilis Ulu Cami, Doğu Revakındaki Birinci Niş



Res. 10. Kilis Ulu Cami, Batı Revakındaki İkinci Niş



Res. 11. Kilis Ulu Cami, Kuzeybatı Köşede Yer Alan Minarenin Gövde, Şerefe Altı ve Petek Kısından Detay



Res. 12. Kilis Ulu Cami, Kuzeybatı Köşede Yer Alan Minare Kaidesindeki İki Renkli Taş Süslemesinden Detay



Res. 13. Kilis Ulu Cami, Harime Giriş Kapısı Genel Görünüm



Res. 14. Kilis Ulu Cami, Harime Giriş Kapısı Baş Kemer ile Saçak Hizasındaki Süslemeler



Res. 15. Kilis Ulu Cami, Harime Giriş Kapısının Solunda Yer Alan Süsleme Bloğu



Res. 16. Kilis Ulu Cami, Güney Cephe Genel Görünüm



Res. 17. Kilis Ulu Cami, Güney Cephe, Saçak Hizasında Yoğunlaşan Üçgen Konsollar ve Testere Dişleri



Res. 18. Kilis Ulu Cami, Güney Cephe, Saçak Süslemelerinden Detay



Res. 19. Kilis Ulu Cami, Çapraz Tonozlarla Örtülü Sahın Kısmı



Res. 20. Kilis Ulu Cami, Kubbeyi Taşıyan Yığma Ayaklar ile Pandantif



Res. 21. Kilis Ulu Cami, Mihrap Genel Görünüm



Res. 22. Kilis Ulu Cami, Sütüniçe Başlıklarındaki Süsleme Detayı



Res. 23. Kilis Ulu Cami, Harimin Kuzey Duvarında Yer Alan  
En Eski Tarihli Tamir Kitabesi





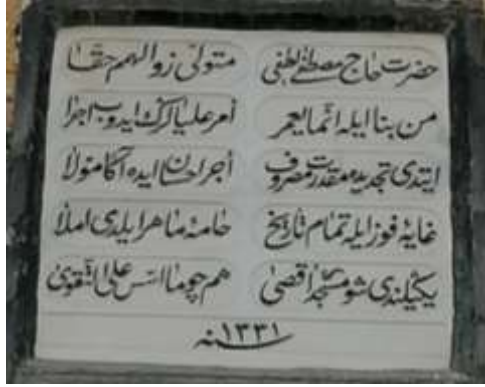
Res. 24. Kilis Ulu Cami, Minare Kapısı Üzerindeki Kitabe



Res. 25. Kilis Ulu Cami, Minarenin Petek Kısımında Yer Alan Kitabe



Res. 26. Kilis Ulu Cami, Helaları Örtten Ahşap Çatmalı Kubbenin İçinde Yer Alan Kitabe



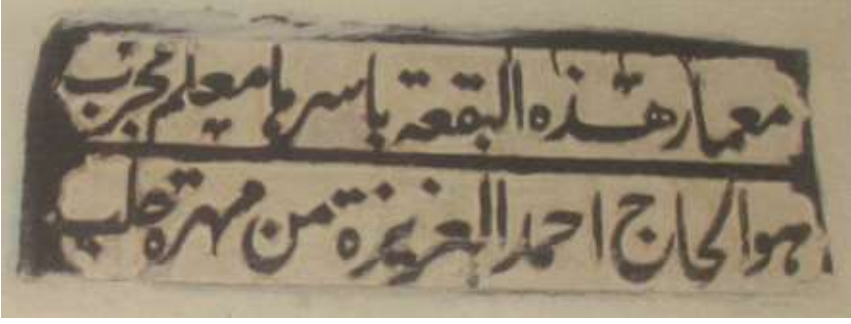
Res. 27. Kilis Ulu Cami, Harime Giriş Portalinin Üzerinde Yer Alan Kitabe



Res. 28. Kilis Ulu Cami, Mihrabın Üstünde Yer Alan Kitabe



Res. 29. Kilis Ulu Cami, Mihrabın Doğusunda  
“Peygamber Makamı” Olarak Adlandırılan Yerdeki Kitabe



Res. 30. Kilis Ulu Cami, Mihrabın Doğusunda Yer Alan Kitabe



Res. 31. Halep Ulu Cami, Genel Görünüm



Res. 31. Halep Ulu Cami, Kuzey Revakı ile Şadırvan



Res. 31. Halep Ulu Cami, Güney Cephesi Genel Görünüm

## HIZDAN ARINDIRILMIŞ ANLATININ ESTETİĞİ: YAVAŞ GAZETECİLİK

Esra DUDU KARAMAN\*

### Özet

İnternet teknolojilerinin ortaya çıkması ve haber iletme süreçlerine entegre olmasıyla birlikte kuşkusuz haber alma ve haber verme ihtiyacı daha “hızlı” bir biçimde karşılanmaya başlanmıştır. Teknolojinin iletişim alanına entegre olmasından en çok da “hız” kelimesinin ivme kazandığını söyleyebiliriz. Bu bağlamda haberin hızlı bir şekilde iletilmesi haber üretim sürecinin başarılı olabilmesinin başat göstergesi olarak görülebilmektedir. Haberin en hızlı şekilde iletilme kaygısı kuşkusuz haberin niteliğini de ters orantılı bir şekilde etkilemektedir. Artık haberler en hızlı, niceliksel olarak ‘bombardıman’ şiddetinde ama niteliksel olarak yüzeyselliğin sınırlarında yüzen bir görünümde karşımıza çıkmaktadır. Haberin anlamlandırılması, haberin salt bir bilgi öznesi olarak hedef kitleye transfer edilmesinden öte, toplumların demokratik olduğu varsayılan siyasi sistemine katılım sağlayan bireylerini kültürel olarak da yetiştirmeyi hedeflemesi açısından gereklidir. Bu bağlamda gazetecilik pratiğinin dijital alandaki evriminde hızın başat değer olmasıyla birlikte ortaya çıkan niteliksizlik,

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Gazetecilik Bölümü, thesr28@gmail.com

anlamlandırılmama, yüzeysellik, gayri ciddilik gibi sorunlar yine dijitalin yarattığı olanaklar çerçevesinde alternatif anlatı biçimlerine olanak tanımıştır. Bu olanaklardan bir tanesi de “yavaş gazetecilik” kavramıdır. Bu çalışmada haberin anlamlandırılmasına bir katkı sunma çabası olarak yavaş gazetecilik, kavramsal bir temelde dijital mecradaki örnekler üzerinden tartışılmaktadır. Bu kapsamda The New York gazetesinin yayınladığı The Snow Crash haberi ve Cüneyt Özdemir ve Nevşin Mengü gibi Youtube platformunda haber sunumu gerçekleştiren gazetecilerin kişisel Youtube kanalları tartışmaya örneklem oluşturmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Yavaş Gazetecilik, Dijitalleşme, The Snow Crush.

## **THE AESTHETICS OF PACELESS NARRATIVE: SLOW JOURNALISM**

### **Abstract**

With the emergence of internet technologies and their integration into news transmission processes, the need to receive and report news has undoubtedly begun to be met in a "faster" way. We can say that the word "speed" has gained momentum as technology has been integrated into the field of communication. In this context, the rapid transmission of the news can be seen as the primary indicator of the success of the news production

process. The anxiety of transmitting the news in the fastest way undoubtedly affects the quality of the news in an inverse proportion. Now, the news appears at the fastest pace, with the intensity of the 'bombardment' quantitatively, but with an appearance that floats on the borders of superficiality qualitatively. Making sense of the news is necessary in terms of aiming at educating individuals who participate in the political system of societies, which are assumed to be democratic, beyond transferring the news to the target audience as a mere information subject. In this context, problems such as lack of qualification, inability to make sense, superficiality and non-seriousness, which emerged with speed being the dominant value in the evolution of journalism practice in the digital field, again allowed alternative narrative forms within the framework of the possibilities created by digital. One of these possibilities is the concept of "slow journalism". In this study, slow journalism, as an effort to contribute to the meaning of news, is discussed on a conceptual basis through examples in digital media. In this context, The Snow Crash news published by The New York newspaper and the personal Youtube channels of journalists such as Cüneyt Özdemir and Nevşin Mengü who make news presentations on the Youtube platform are examples for the discussion.

**Keywords:** Slow Journalism, Digitization, The Snow Crash.

## Giriş

İnternet teknolojilerinin ortaya çıkması ve haber iletme süreçlerine entegre olmasıyla birlikte kuşkusuz haber alma ve haber verme ihtiyacı daha “hızlı” bir biçimde karşılanmaya başlanmıştır. Teknolojinin iletişim alanına entegre olmasından en çok da “hız” kelimesinin ivme kazandığını söyleyebiliriz. Bu bağlamda haberin hızlı bir şekilde iletilmesi haber üretim sürecinin başarılı olabilmesinin başat göstergesi olarak görülebilmektedir. Haberin en hızlı şekilde iletilme kaygısı kuşkusuz haberin niteliğini de ters orantılı bir şekilde etkilemektedir. Artık haberler en hızlı, niceliksel olarak ‘bombardıman’ şiddetinde ama niteliksel olarak yüzeyselliğin sınırlarında yüzen bir görünümde karşımıza çıkmaktadır.

Nitekim bilgi ile enformasyonun birbirine karıştığı iletiler atmosferiyle iyice dağınık ve heterojen bir niteliğe sahip olan dijital arenada var olmaya çalışan haber iletilerinin, onu talep eden/ecek kullanıcılar için anlamlandırılma ve bir bağlama oturtulma ihtiyacı bulunmaktadır. Bununla birlikte niceliksel yoğunluğun hâkim olduğu gündemde kendine yer bulan ancak yüzeysel olarak -bir duyuru/ilan hızında- geçirilen haber konularının derinlikli olarak ele alınması da mümkün olmamaktadır. Geleneksel gazetecilik olanakları içerisinde her güne özgü seçilen ve komplike bir editoryal süreçten geçerek okurla buluşan haberler, bir bilgi sunma aracı olarak norm haline



gelen internet ortamında yığıntı halinde var olurken seçiciliği kaybolmakta; zamansal ve mekânsal boyutundan çıkan haber, bir arşiv nesnesi olarak dijital evrende asılı halde beklemektedir.

### **Gazeteciliğin Dijitale Evriminde Yeni Görünümler**

Niteliksel yoğunluğa sahip olan haber konularının anlamlandırılması önemlidir; çünkü kullanıcılar enformasyon ile yüzer gezer halde var oldukları dijital evrende ilk karşılaşma düzeyinde ona aşına olmakta ama anlamlandıramamaktadır. Statistica'nın 2013 ile 2020 yıllarını kapsayan araştırmasına göre Türkiye'de kadınların yüzde 46'sı, erkeklerin de yüzde 61'i interneti çevrimiçi haber sitesi, gazete yada dergiye erişmek için kullandığı bulgulanmıştır. Bu oran yine aynı araştırmaya göre 2013 yılında erkeklerde yüzde 42, kadınlar da ise yüzde 24 ile sınırlıydı (Statistica, 2020). Buradan hareketle genel olarak bireylerin günümüzde haber ihtiyaçlarını internet aracılığıyla karşıladıkları düşünüldüğünde dijital ortamda bir yığın formunda var olan haberin bir bağlama oturtulması ve anlamlandırılması ihtiyacı daha da elzem olmaktadır.

Haberin anlamlandırılması, haberin salt bir bilgi öznesi olarak hedef kitleye transfer edilmesinden öte, toplumların demokratik olduğu varsayılan siyasi sistemine katılım sağlayan bireylerini kültürel olarak da yetiştirmeyi hedeflemesi açısından gereklidir. Nesnel bilgi içeren ve etik standartları karşılayan bir haberin onu alımlayan birey üzerinde demokratik bir toplumun talep ettiği nitelikleri yaratması beklenmelidir. Böylece bir

ayağını basının oluşturduğu nitelikli toplumların geleceği için gerekli olan nitelikli insan profili ortaya çıkmış olur. Çünkü medya hem bir toplumun zihninin aynası hem de bireyin sahip olduğu zihinsel sermayeyi daha ileri taşıyacak kültürel bir araçtır. Ancak internetin haberin doğasını en çok hız üzerinden dönüştürdüğü düşünüldüğünde haberin demokratik toplumların geleceğini belirleyecek nitelikli insan profilinin ortaya çıkması pek mümkün olmamaktadır. Haberın hızlı ve niceliksel yoğunlukla okuyucu karşısına çıkarılması haberin bilgi edinme, sonuç çıkartma ya da anlam üretme aracı olmaktan çıkartarak sadece aşına olunan etkileri sınırlı ve geçici bir içeriğe dönüştürmektedir. Ayrıca günümüzde basının da daha çok popülistestiği ve dogmatik kalıpları yeniden ürettiği gözlemlendiğinde güçlü bir basın ile haklarını bilen ve kanun yapıcıları sorgulayabilecek kültürel düzeyde nitelikli birey arasındaki pozitif ilişki ortadan kaybolmaktadır.

Bu bağlamda gazetecilik pratiğinin dijital alandaki evriminde hızın başat değer olmasıyla birlikte ortaya çıkan niteliksizlik, anlamlandırılmama, yüzeysellik, gayri ciddilik gibi sorunlar yine dijitalin yarattığı olanaklar çerçevesinde alternatif anlatı biçimlerini ortaya çıkartmaktadır. Bu bağlamda bu yeni paradigma içerisinde, nitelikli bilgi ile inşa edilen haber içeriğine ilişkin okurun dikkatinin sürdürülebilirliği temel bir gazetecilik başarısı olarak değerlendirilebilir. Yani “yavaş gazetecilik” kavramı çerçevesinde dijital platformlarda yer alan haberde

zamanın aleyhine bir anlatı estetiği oluşturulmaya; bu yol ile metnin okur üzerindeki kalıcılığı arttırılmaya çalışılmaktadır.

Gazetecilik pratiğinin günümüzde kazanması gereken devinimleri olduğu açık olmakla birlikte; bu devinimin gerçekleşmesi için de gazeteciliğin sosyal medya ve dijital platformlara adapte olması gerektiği düşünülmektedir. Açıkça gazetecilik, bir dönüşüm ve değişim yaşayacaksa bu hem dijitalleşmeye rağmen hem de dijitalleşme sayesinde olacak gibi görünmektedir. Nitekim sosyal medya, bireylere kendi gerçekliğini yansıtmaya araçları sunarak, bireyleri dijital dünyanın içinde tutma ve mevcut gerçekliğe katkıda bulunma imkânı tanımaktadır. Bireylerden gelen öznel iletiler (yorum, beğeni, *retweet* anlamında paylaşarak yeniden üretme) haber içeriklerine karışarak gazeteciliğin kendisi parçalanır, her yerde bulunur ve gündelik söyleme yerleşir. Hermida'nın *ortam/ambient gazeteciliği* olarak kavramsallaştırdığı bu gazetecilik pratiğinde iletilen bilgi, her zaman açık, kullanıcıların ilgisine bağlı olarak evrilebilir, dönüştürülebilir ve anlamsal olarak yeniden üretilebilir bir deneyim olarak hem profesyonel olanların hem profesyonel olmayanların katkılarıyla biçimlenmektedir (2010: 48). Dijitalin bir arabulucu niteliği taşıdığı birey ve haber arasında gerçekleşen iletişim ortamında haberlerin paylaşıldığı, tartışıldığı ve katkıda bulunulduğu Habermasçı bir kamusal alan yaratımına da mümkün olmaktadır. Öyle ki sosyal medya ve haberin dijitalleşmesinin, bireylerin habere katkıda bulunma ve içeriğe dahil olma arzusunu da körüklediği savunulabilir.

Bireylerin sadece pasif bir alıcı olduğu geleneksel medya ortamına kıyasla sosyal medya ve dijital platformların üstünlüğü bireye “katılım” duygusu kazandırması olarak okunabilir. Bu bağlamda retoriğin ötesinde, katılımcı bir medya kültürü kavramı inşa eden sosyal medyanın, vatandaşları sadece haberleri okumanın ötesine geçirmeye davet ettiği görölüyor (Dewey, 1927). Geleneksel medyada, kaynaktan hedefe iletildikten sonra salt bir bilgi olarak sabitliğini koruyan haber, sosyal medya aracılığıyla artık açık bir diyalog olarak varlığını devam ettirmektedir.

Haber içeriğinin dijitale metnin kalıcılığını önceleyerek evriminde haberin sunumuna ilişkin geleneksel gazetecilik pratiğinden farklı biçimler geliştirilmiştir. Dikkatin sürdürülebilirliği kaygısı ve tekniğin imkanlarıyla artık haber içeriği salt yazı ve fotoğraf sınırlamasının ötesinde çeşitli içerik unsurlarıyla zenginleştirilebilmektedir. Haber metinleri “metin, ses, akustik elemanlar/çevresel sesler, video/GPS kodlaması, drone video veya uydu görüntüleri, animasyon, müzik, mobile uyarlanabilirlik, giyilebilirlik; renk, ışık, görüntü kompozisyonu, desen ve gruplama, kullanıcı arayüzü, hareket, java, flash, gif’ler, sanal gerçeklik, artırılmış gerçeklik, Google Cardboard gibi sanal gerçeklik platformu olanakları, 3D ve 4D baskı gibi dokunsal ve fiziksel programlamalar vb gibi enstrümanlarla çok boyutlu bir okumaya imkan verebilmektedir” (Özkan, 2020: 6). Bunun yanı sıra haber içeriğinin etkileşimlilik özelliklerinin arttırılması, (tıklanabilirlik, oyun arayüzü, BMI) sosyal medya etkileşiminin

dâhil edilmesi (Facebook, Twitter, Tumblr gibi sosyal ağlar), içeriğin tarihsel art alanlara bağlanabilirliği de yine metnin niteliğini arttıran ve uzun okuma yapmaya imkan veren bir anlatı yapısı kurarak haberin değerini yükselten araçlar olarak değerlendirilebilir.

### **Yavaş Gazetecilik Örneği Olarak Çevrimiçi/Multimedya Destekli Haberler ve Gazetecilerin Özel Youtube Kanalları**

Haberin tekniğin olanaklarıyla sunum değerinin yükseltilmesi anlam değerini de yükselten bir gösterge olarak okunabilir. Özellikle habercilik pratiğinin dijital mecralarda hız ile kutsandığı ama okuyucu haber içeriğini nasıl bir farkındalıkla alımlandığına bakılmadığı günümüzde “yavaş gazetecilik” olarak kavramı çerçevesine dahil olabilecek gazetecilik uygulamaları karşımıza çıkmaktadır. Bu örnekler haber içeriğini metin ve fotoğraf ekseninden çıkartarak tekniğin olanaklarıyla anlatıyı, simülasyonlarla, bağlantılı linklerle, video, fotoğraf ya da dinamik grafiklerle zenginleştirerek okurun haber içeriğini daha hakkını vererek tüketmesine hizmet edecek bir altyapı sunmaktadır. Özellikle haber sitelerinde haber için harcanacak sürenin haberin başında bir bilgi olarak sunulduğu günümüzde okurun içerik için harcanacak sürenin kısalığı bir başarı olanak sunmak yerine, haberin anlatım ve aktarım gücünün tekrardan öne çıkarılmaya çalışılması mesleki idealleri teknoloji çağına taşıma noktasında etik bir sorumluluk olarak değerlendirilebilir.

Okura, multimedya ve etkileşimli içerik kullanımıyla haberi deneyimleme fırsatı vererek haberin anlamlandırılmasını yüzeysel bir aşinalığın yerine ikame eden gazetecilik uygulamaları mesleğin itibarını tekrar kuran bir fırsat sunabilir.

Bu bağlamda ele alınabilecek en başarılı örneklerden birisi New York Times gazetesinin, üç profesyonel kayakçının hayatını kaybettiği çığla ilgili hazırladığı Snow Fall adlı etkileşimli ve multimedya destekli habercilik örneğidir. Bu yeni hikâye anlatısı biçimi medya profesyonelleri tarafından çevrimiçi gazetecilikte bir kırılma noktası olarak yorumlanmıştır (Cox, 2018). İlk haftasında 3 milyona yakın ziyaretçi çeken Snow Fall, 2013'te ise Pulitzer ödülü almaya hak kazanmıştır. 2013'te yayınlanan haber-belgesel dalında Emmy ödülü alan dikkat çekici bir diğer iş de The New York Times'ın Kanada Ulusal Film Kurulu'yla ortaklaşa çıkardığı "Gökdelenin Kısa Tarihi" (A Short History of the Highrise) adlı interaktif internet belgeseli olmuştur. Katerina Cizek'in dört parçalı belgeseli, okurlara istedikleri noktada akışı durdurarak, belgeselde değinilen çeşitli konularla ilgili bilgilerin içine "girebilmelerine" imkân sağlamaktadır (İnce, 2019). İnteraktif haber içeriğinin "sadece rahatla, arkana yaslan" uyarısıyla açılması da, haberi okurken hız ile bir yarış içerisine girilmesine gerek olmadan salt haber içeriğine odaklanmasına ve böylece haberin nitelikli tüketimine ilişkin bir yöntem sunan bir gösterge olarak okunmaktadır.

Yazı temelli haber sitelerinde haberin nitelikli sunulması çabasının yanı sıra Youtube gibi video temelli içeriklerin bulunduğu sosyal paylaşım platformlarında da haberin nitelikli tüketilmesi kaygısının somut olarak haberin sunulma biçimine yansıdığı düşünülmektedir. Bu kapsamda Youtube’da kurumsal değil de bireysel kanallarında gazetecilik faaliyeti yürüten Cüneyt Özdemir, Nevşin Mengü yada Fatih Portakal gibi gazeteciler ve bunların haber aktarım biçimleri örnek gösterilebilir. Bu gazeteciler, ana akım kurumsal gazetelerde çalışan ama geleneksel gazetecilik anlatısının haberin anlamını iletme noktasındaki sınırlılıkları dolayısıyla dijitale geçmiş ve yeni bir gazetecilik anlatısı ortaya koyan meslek profesyonelleri olarak tanımlanabilir. Bu gazeteciler, ülkede günlük ya da haftalık gerçekleşen olaylardan bir sepet oluşturup bunları haber bülteni şeklinde artarda anlatma ve değerlendirme sürecine tabi tuttuğu görülmektedir. Bu şekilde geleneksel medyadan haber içeriklerini seçme ve kamuoyuna sunma geleneğini devralırken üslup olarak geleneksel medyanın soğuk, mesafeli ve nesnel dilinden farklılaştığı ve sosyal medyanın doğasına uygun olarak daha kişiselleştirilmiş ve filtre edilmemiş bir tavır benimsediği söylenebilir. Geleneksel medya aktörlerinde gerekli bulunmayan bu tavır, sosyal medya uygulamalarının kullanıcılarına öncelik veren teknik dilini –içerik paylaşımının kolaylığı, üyeliğin ücretsiz/zahmetsiz oluşu, üyelerin yorumlarına önem veren bir algoritma düzeninin kurulu olması vb.- desteklercesine buradaki içerik aktörlerinin, hedef kitleyle organik bağı kurması ve

sürdürmesi için gerekli gibidir. Sosyal medyanın doğasında içerik ne olursa olsun, kendi gibi olamayan/kendini dolaysız bir biçimde yansıtamayan içerik üreticileri dışlanma tehlikesiyle karşı karşıya kalabilir. Bu bağlamda sosyal medyanın kişiyi bir bütün olarak muhafaza eden yapısından destek alarak Youtube platformunda haber içeriklerini izleyiciyle buluşturan bu gazetecilerin de, haberi, iletim aşamasında kendi anlamlandırma kalıplarından geçirek yeniden anlamlandırdığı yeni bir habercilik türü ortaya koyduğu ve haberin sunulma kalıplarını değiştirmeye katkıda bulunduğu söylenebilir. Böylece çok fazla enformasyonun dolaşımında olmasından dolayı anlamlandırılmaya daha çok ihtiyaç duyduğu günümüzde, Cüneyt Özdemir'in Youtube kanalının –ve benzerlerinin de-, bireylerin haberleri, gündelik yaşamın çok da dışına çıkmadan bir çırpıda tüketme ihtiyacına cevap verdiği söylenebilir.

Bununla birlikte üslupsuzluğun/ normsuzluğun ana norm halini aldığı Youtube platformunda her şey içeriğin bir parçasıdır denilebilir. Bu bağlamda gazeteci yayın sırasında kendisine gelen telefon aramasını da kurguyla/tekniğin imkanlarıyla dışarıya atmayarak haber sunumunun içine dahil etmekte ve böylece anaakım kitle iletişim araçlarında içeriğin nesnel sunuluşunun yerini sosyal medyada içeriğe bir bütün halinde öznenin de dahil olduğu yapılandırılmamış bir evren eşlik etmektedir. Geleneksel kitle iletişim araçlarında haberi aktaran kişinin sadece profesyonel yönüyle –gazeteci, spiker, muhabir vb.- karşımıza çıkması beklenirken dijital arenada birey varoluşunun unsuru



olan detaylardan soyutlanmaz; böylece haber sunumuna kahkahalarını, yorumunu, telefon konuşmalarını ya da öznel olarak nitelendirebileceğimiz benzeri örnekleri bir eklenti olarak iliştirebilir. Geleneksel iletişim araçlarında anti-profesyonellik olarak nitelendirebilecek ‘işin bireyin özne konumundan uzaklaşmadan yerine getirilme hali’, artık dijital mecralarda ‘samimiyet’ olarak adlandırılarak, içeriği daha güçlü kılan bir detaya dönüşmektedir. Böylece sosyal medya, gündelik yaşamın dolaysızlığına ve bütünlüğüne atıfla gazetede ya da televizyona kıyasla daha gerçekçi bir mekan olarak öne çıkmaktadır. Bu nosyon, günümüzde dijital mecraları etkili bir biçimde habercilik faaliyetlerine uyarlayan Cüneyt Özdemir’in kişisel –kurumsal olmayan- Youtube hesabından paylaştığı haber analizi/yorumlarının izlenme oranlarının geleneksel kitle iletişim dünyasına ait bir haber kuruluşu olarak seçilebilecek CNN Türk televizyon kanalında yayınlanan ana haber bülteninin izlenme oranından neden daha yüksek olduğunu açıklamak için bir neden olabilir. Bireyler artık salt haberi değil, haberle birlikte bir bakış açısı, bir tavır, haberin sunumuna eşlik eden kişisel davranış örüntüsü gibi öznelliğe atıfta bulunan unsurları da tüketmek istemektedir.

Bununla birlikte, anlık hızda değişim gösteren mevcut enformasyon düzeni içerisinde, bireylerin geçici bilgi almalarına dayanan hap bilgilerle yüzeysel bir okuryazarlığa razı kılınmasına karşılık, bu gazetecilerin uyguladığı formatta yoğun gündem içerisinden seçtiği belli konu başlıklarını analiz ve yorum ile

kişisel bir perspektife oturtması içeriğin değerini koruyan bir anlayış geliştirmektedir. Günümüzde bireylerin, bu denli yoğun bilgi iletimine rağmen, bilgiyi işleyememesi sonucunda edindiği bilgiyi pasif bir gerçeklik olarak deneyimlediği söylenebilir. Böylece Youtube kanalında gündem içerisinden seçilen konu başlıklarının dolaysız bir tavırla bir gazeteci gözünden anlamlandırılması pasifize edilmiş salt bilgiyi belli bir bağlama oturtarak okur için anlamlı bir ileti haline getirmektedir. Okur/izleyici/dinleyici için optik algısının önüne dizilen haberlerin bir bant üzerinde ilerlemesinden ziyade, kurumsal bir karar ile değil öznel bir irade tarafından rafine halde seçilmiş gündem başlıklarının, yakınsanmış bir sohbet dokusunda belli bir bağlama oturtulması günümüzün her saniyesi iletiyle kuşatılmış evreninde zihinsel bir konfor da sağladığı düşünülebilir.

Bununla birlikte Youtube örneğinde kullanıcılarla buluşan haber içeriklerinin kendisi kadar haber içeriği altında yer alan yorumlama alanı, aslında haberin sunulduğu esnada bitmeyen bir bilgi unsuruna dönüştürmektedir. Gazetecilerin haber aktarım/anlatım videolarının altına videoyla ilgili yapılan yorumlar kullanıcılar için de gündemin farklı bakış açılarından yorumlanması anlamına gelmektedir. Bununla birlikte video olarak üretilen içerik, sayfaya yüklendikten sonra ilgili video üzerinde kullanıcıların sonsuz bir etkileşim kurma imkânı bulunmaktadır. Video bir kez yüklenip kullanıcıya sunulduktan sonra videonun kullanıcı etkileşimine açıldığı ‘yorum’, ‘beğeni’ ve ‘paylaş’ butonlarının sınırsız kullanımı, tekilliğiyle orada

duran video içeriğine, zamandan bağımsız olarak gelen yorum ve değerlendirmelerle –dil gibi- sürekli yaşayan bir nitelik kazandırmaktadır. Tek bir video, altında yer alan yorumlarla sürekli yaşamaya, yaşadıkça da yeniden anlam üretmeye ya da olan anlama eklenerek güncelliğini korumaktadır.

Yazılı ve görüntülü haberciliğin dijitale nitelikli evrimini örneklendiren bu çalışmada, haberin okur tarafından anlamlandırılmasının, “hız” yüceltmesinin ortadan kaldırılması üzerine inşa edildiği düşünülmektedir. Haberi tüketme sürecinde hızdan vazgeçilmesi, haber içeriğinin niteliğinin, sunumun görsel değerine eş tutulması, haberin aktarım sürecinde kendiliğindenliği simgeleyen gündelik yaşama özgü dilin, kurumsal dil yapısının mesafeli, soğuk anlatısına tercih edilmesi yavaş gazetecilik formatının göstergeleri olarak ön plana çıkmaktadır.

### **Kaynakça**

Dewey, J. , 1927, *The Public and its Problems*, New York: Holt .  
Hermida, A. , 2010a, *Twittering the news*, *Journalism Practice*, 4 ( 3 ), 297 – 308.

Özkan, Ç. (2020). Yeni medyada dijital hikâye anlatısına yeni bir yaklaşım: Haber oyunları. *Etkileşim*, 6, 146-167. doi: 10.32739/etkileşim.2020.6.79

Statistica, *Share of people in Turkey that access online news sites, online newspaper, or new magazines from 2013 to 2020*,  
Erişim Tarihi: 14.03.2022.

<https://www.statista.com/statistics/1247148/turkey-internet-users-reading-online-news-by-gender/>.

# ÖĞRETMEN DENEYİMLERİNE GÖRE İLKOKULLARDA UZAKTAN EĞİTİM

Figen YILDIRIM<sup>\*</sup>

## Özet

Bu araştırmada öğretmen deneyimlerine göre ilkokullarda uzaktan eğitim incelenmiştir. Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden durum çalışması kullanılmıştır. Araştırmanın çalışma grubunu 2020-2021 eğitim öğretim yılında Kilis ilinde ilkokullarda görev yapmakta olan 15 sınıf öğretmeni oluşturmaktadır. Araştırmanın çalışma grubu belirlenirken, kolay ulaşılabilir örneklem kullanılmıştır. Çalışmada veriler, toplamda 15 sınıf öğretmenine yarı yapılandırılmış görüşme formu uygulanarak elde edilmiş olup, toplanan verilerin analizinde içerik analiz tekniği kullanılmıştır. Çalışma sonuçlarına göre pandemi sürecinde eğitimde dijitalleşme hızlanmıştır. Öğretmenlerin uzaktan ders yaparken en çok EBA, Whatsapp ile etkileşimli ödevleri kullandıkları görülmüştür. Uzaktan eğitim ile öğretmenlerin teknolojiyi daha iyi kullanmayı öğrendikleri, öğrencilerin kendi kendine öğrenme becerisi geliştirdikleri, velilerle iletişimin güçlendiği ve uzaktan eğitim ile öğretmenlere çalışma alanı özgürlüğü sağlandığı tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Uzaktan Eğitim, Sınıf Öğretmeni, İlkokul Öğrencileri.

## DISTANCE EDUCATION IN PRIMARY SCHOOLS BY TEACHER EXPERIENCES

### Abstract

In this study, remote education was examined in primary schools according to teacher experiences. In the study, the status study was used from qualitative research methods. In 2020-2021 education in the study group, the study group constitutes 15 class teachers in the province of Kilis. While the study group of the study is determined, easy accessible sample was used. In the study, the

---

<sup>\*</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Muallim Rifat Eğitim Fakültesi, Sınıf Eğitimi ABD, figenyildirim@kilis.edu.tr.

data was obtained by applying a semi-structured interview form to 15 grade teachers in total and the content analysis technique was used in the analysis of the collected data. According to the results of the study, digitalization was accelerated in education in the process of the pandemia. While the teachers have a remote course, the EBA has been seen to use interactive assignments with whatsapp. With distance education, teachers learned to better use technology, students developed by their self-learning ability, which are strengthened by parents, and freedom of working area to teachers with distance education.

**Keywords:** Distance Education, Primary School Teacher, Primary School Students

## 1. GİRİŞ

Eğitim bireyin kendi yaşantılarını esas alarak, davranışlarını istenilen yönde kasıtlı bir şekilde değiştirilmesini amaçladığı bir süreçtir. Toplumlar varlıklarını sürdürebilmek için eğitim veren kurumlara ihtiyaç duyarlar. Bu nedenle eğitim kurumları; insanların yaşamlarını düzenli olarak sürdürebilmeleri ve kendilerine toplumsal yapıda yer bulabilmeleri için, toplumsal amaçlar hedef alınarak toplum tarafından oluşturulan bir kurumdur. Bu nedenle toplum ve eğitim kavramı birbirini tamamlayan iki husustur. Eğitim, toplumsal bir amacı gerçekleştirmek için bir araçtır. Eğitim hedefleri ve işlevleri, içinde bulunulan toplumun yapısına ve toplumun özelliklerine göre şekillenmektedir. Bu nedenle eğitim sistemi toplumdaki topluma değişiklik göstermektedir ve zamanla aynı toplum içinde de çağın gereksinimlerine göre şekillenmektedir. Toplumsal yapı içinde ekonomik alanda, nüfus yapısında, insanların yaşam biçimleri ve tarzlarında meydana gelen değişimler ve bazı olgusal sorunlar eğitim alanında yeni ve farklı eğilimleri de beraberinde getirerek, eğitim sisteminin yapısında ve öğretim faaliyetlerinde zorunlu değişikliklere sebep olmaktadır. Bu zorunlu değişikliklere neden olan en önemli unsurların başında beklenmedik felaketler ve krizler gelmektedir. İnsanlar asırlar boyunca birçok felaket ve kriz ile karşılaşmışlardır. Bulaşıcı hastalıklar da bunlardan biridir. Hastalıklara sebep olan başlıca nedenler bakteri ve virüslerdir. Bu mikroorganizmalar insanlık tarihi boyunca sağlığı tehdit etmişler ve çeşitli salgın hastalıklara yol açmışlardır. Günümüzde de hala etkinliği devam eden ve gelişen teknolojiye rağmen insanlığı tehdit eden sonuçlar

doğurabilmektedirler (Alpago & Oduncu Alpago, 2020).İnsanlığı tehdit eden hastalıkların başında pandemiler gelmektedir.

Pandemi; bir hastalık durumunun birçok ülkede aynı zamanda yaygın olarak görülmesi durumu, büyük salgın hastalıktır. Sağlık alanındaki uzmanlar ve biyologlar, ölçüğüne ve coğrafi yayılımına göre dört tane salgın hastalık belirlemişlerdir. Bunların ilki olan endemi sadece belirli bir toplulukta veya bölgede birçok kişide görülen bir salgın hastalıktır. Eğer endemi farklı bölgelere yayılırsa salgın haline gelir. Salgın kontrol edilemeyip tüm ülkeye yayılırsa epidemiy oluşur. Başka ülkeler ve kıtalarda hastalık görülmeye başlanırsa salgın pandemiye dönüşmüş olur (Göğebakan, 2020). Tarihteki büyük etkiler oluşturmuş pandemilerden bazıları; veba (kara ölüm), çiçek hastalığı, ispanyol gribi, Hıv/Aids, Sars, Swine Influenza Virus (SIV/ H1N1), Mers ve son günlerde etkisi devam eden COVID-19 pandemidir (Özçiftçi & Üstün, 2020). Covid-19 ilk olarak 2019 Aralık ayında Çin’de çıktığı düşünülen bir salgın hastalık iken kısa bir süre içinde epidemik bir hal almıştır (Altun & Telli Yamamoto, 2020). Dünya Sağlık Örgütü 11 Mart 2020 de COVID-19’u küresel salgın olarak tanımlamıştır (Dünya Sağlık Örgütü] (World Health Organization) [WHO],2020). Türkiye’deki ilk vaka 11 Mart 2020 tarihinde görülmüştür (Sağlık Bakanlığı [SB],2022). 07 Şubat tarihinden itibaren tüm dünya genelinde COVID-19 toplam vaka sayısı 386.548.962 ve toplam ölüm sayısı 5.705.754 olarak kaydedilmiştir (WHO, 2022).Ülkemizde 07 Şubat itibarıyla bildirilen vaka sayısı 11.343.693’e ölü sayısı 86.871’e yükselmiştir (SB,2022). Covid-19 halen Omicron varyantı ile etkinliğini devam ettirmektedir. Covid-19 pandemisi sürecinde tespit edilen vakalar ve ölümler neticesinde tüm ülkelerde vatandaşların hayatını etkileyebilecek bir dizi önlemler alınmıştır. Sosyal izolasyon sağlamak amacı ile kitlesel olarak yapılan faaliyetlere ara verilmiş veya iptal edilmiştir (Dikmen&Bahçeci,2020). Tüm dünya genelinde çok sayıda kişinin ölümüne sebep olan COVID-19 pandemisi; sağlık, ekonomi ve sosyal hayat gibi birçok alanda önemli değişimlere sebep olmuş, aynı zamanda eğitim sistemini de önemli boyutta etkilemiştir. Covid-19 en çok 65 yaş üstü ve kronik hastalığı olan kişileri etkilemiştir. Ancak 65 yaş ve üstü kişilerin yanında, hastalığın gençlerde de görülmesi, ayrıca genç kişilerin taşıyıcı olmalarından dolayı yayılımı önlemek amacıyla gençlerin de sosyal izolasyon uygulamasına dahil olmalarını gerektirmiştir (Özçiftçi & Üstün, 2020). Alınan tedbirler neticesinde

çocukların ve gençlerin sosyal izolasyon sonucu yüz yüze eğitime tüm ülkelerde ara verilmiş ve daha sonrasında eğitim-öğretimin nasıl devam etmesi konusunda her ülkenin kendi yöntemini belirleyerek yeni çözüm yolları geliştirmeleri gerekmiştir (Can,2020; Dikmen&Bahçeci,2020)

Eğitimde daha önce Covid Pandemisi yaşanılmamış bir süreç olması nedeniyle eğitim sistemlerini zorlamıştır. Bütün ülkelerde pandemiye yönelik çeşitli önlemler ve tedbirler alınmıştır. Dünya çapında kayıtlı öğrencilerin yaklaşık %91'ini kapsayan 191 ülke, virüsün yayılmasını kontrol altına almaya çalışmak için okullarını kapatmıştır Cerna,(2020). Dolayısıyla tüm dünyada eğitim sistemleri kısa bir süre içerisinde yüz yüze eğitimden çevrimiçi eğitime geçmek zorunda kalmışlardır (Daniel,2020). En son UNESCO (United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization [Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Kurumu]) İstatistik Enstitüsü 29.01.2022 verilerine göre Covid-19 ile kapanan okullar nedeniyle 43.518.726 öğrenci bu durumdan etkilenmiştir. UNESCO verilerine göre Türkiye'de okullar 49 hafta kapalı kalmış (UNESCO,2022a), Covid-19 pandemisine karşı alınan tedbirlerle tüm kademelerde uzaktan eğitime geçilmiştir.

Uzaktan eğitim; öğretmenlerin ve öğrencilerin mekândan bağımsız olarak, eğitim öğretim hizmetlerine, bilgi iletişim teknoloji sayesinde sunabilen bir eğitim sistemidir (İşman,2011). Öğrencilerin fiziksel olarak bir okula ihtiyaç duymadan bireysel olarak bulunduğu ortamda eğitim almasıdır (Taşpınar & Tuncer, 2008). Uzaktan eğitim sürecinde öğretmen ve öğrenci birbirinden ayrı mekânlarda bulunmaktadır. Öğretmen ve öğrenciyi bir araya getirmede dersin içeriğinin sunumunda iletişim araçlarından ve bilgisayarlardan yararlanılmaktadır. Uzaktan eğitim bireylere kendi kendilerine öğrenme olanağı sağlamakta, yüz yüze eğitime göre daha esnek ve bireyin koşullarına uyulanabilmektedir (Demir&Özdaş,2020).

Uzaktan eğitim çalışmalarına önce mektupla başlanmış, teknolojinin de gelişmesi ile bilgisayarlara daha sonra ise mobil



cihazların geliştirilmesi ve internet bağlantılarının güçlenmesi ile bu alanlarda da kullanılmaya devam edilmiştir (Altun & Telli Yamamoto, 2020). Uzaktan eğitim yeni eğitim imkânları yaratmak, iş ile öğretimi bütünleştirmek, eğitimde fırsat eşitliğini sağlamak, yaşam boyu öğrenmeyi sağlamak, sürece eğitim teknolojisini entegre etmek, bireysel ve kitlesel eğitim imkânı sunmak, eğitimi etkili, verimli ve uygun maliyetli kılmak, mevcut eğitim yapılarının kalitesini ve çeşitliliğini desteklemek kapasiteyi geliştirmek ve güçlendirmek gibi amaçları vardır (Balaban & Tiryaki, 2021, Düzgün & Sulak, 2020). Bilişim teknolojilerinin hızla gelişmesi uzaktan etkileşim kabiliyetinin daha interaktif hale dönüşmesi ile uzaktan eğitim yeni bir boyut kazanmış geleneksel eğitim şekillerinde birtakım değişiklikler ve öğrenme süreçlerinde yenilikleri beraberinde getirmiştir (Kahya,2021).Pandemi bu süreci çok hızlandırmış ve uzaktan eğitime geçiş zorunlu da olsa tüm kademelerde kullanılmıştır. Uzaktan eğitim, senkron (eş zamanlı) ve asenkron (eş zamanlı olmayan) araçlarla gerçekleştirilebilmektedir (Düzgün&Sulak,2020). Uzaktan eğitimin olumlu ve olumsuz yönleri bulunmaktadır.

Uzaktan eğitim önemli avantajlar sağlamaktadır. Uzaktan eğitim zaman ve mekân sınırlaması olmaksızın geniş kitlelere bilgiye erişim imkânı sunar. Eğitim süreçlerine zenginlik ve esneklik de katarak öğrenenlerin sürekli ve bağımsız bir şekilde kendi öğrenme hızında öğrenmelerine olanak verir (Balaban&Tiryaki,2021). Bireylere farklı eğitim-öğretim olanakları, geniş kitlelerin eğitimini kolaylaştırmak, eğitim-öğretimde karşılaşılan öğretmen farklılıkları, materyal eksiklikleri gibi bazı problemleri en aza indirgeyerek belli bir standart sağlamak, bireyler için serbestlik sağlamak, zengin içerikli bir eğitim-öğretim ortamı oluşturmak, bireylerin bireysel öğrenme ve öz denetimine katkı sağlamak, bilgiye ilk kaynaktan ulaşma imkânı vermek, daha fazla kişinin eğitimden yararlanmasına olanak sağlamak, başarının belirlenmesinde aynı koşulları sağlamak, zaman ve mekân zorunluluğunu ortadan kaldırmak ve teknolojik olanaklardan faydalanmak gibi birçok yarar sağlamaktır (Uluğ & Kaya, 1997'dan Akt. Demiray, 2013).

Pandemi sürecinde Türkiye’de uzaktan eğitim, televizyon ve internet teknolojileri kullanılarak yürütülmüştür (Balaban&Tiryaki,2021). Bu kapsamda ilkokul ve ortaokul öğrencileri için 23 Mart- 29 Haziran 2020 tarihleri arasında Milli Eğitim Bakanlığı Eğitim Bilişim Ağı (EBA) ve TRT üzerinden uzaktan eğitim başlatılmış 2020-2021 Eğitim Öğretim Yılı eğitim çalışmaları için de EBA TV ilkokul, ortaokul ve okul öncesi kanalları ile uzaktan eğitim yoluyla desteklenmiştir (Temel Eğitim Genel Müdürlüğü [TEGM],2021). EBA, Türkiye’de eğitimde dijital eğitim içeriklerinin yayınlandığı, son on yıldır öğrenci ve öğretmenlerce yaygın şekilde kullanılan resmi eğitim platformudur. EBA, yapay zekâ algoritmaları kullanarak öğrenciyi tanıyan, öğrenmeyi özelleştirerek kişiye özgü öğrenme nesnelere sunan bir yapıya sahiptir. Öğrenciye bireysel çevrim içi çalışma imkânı sunan bu platform aynı zamanda öğretmenlerin, öğrencilerine çeşitli dijital eğitim içerikleri gönderebildiği gibi, ödevler atayıp öğrencilerin durumlarını da izleyebildiği bir sistem altyapısını da içermektedir (Gençoğlu&Çiftçi,2020). 23 Mart - 19 Haziran 2020 tarihleri arasında EBA TV Ortaokul kanalında 77 günde 770 saat yayın, EBA TV İlkokul kanalında 68 günde 681 yayın gerçekleştirilmiştir. 300’e yakın ders dışı etkinlik yayınlanmıştır. Yaz okulunun kapsamında EBA TV Ortaokul kanalında 216 saat, EBA TV ilkokul kanalında 261 saat ders içeriği yayınlanmıştır. 2020 – 2021 Eğitim Öğretim yılında EBA TV Ortaokul kanalı için 859 ders videosu, EBA TV İlkokul kanalı için 688 ders videosu çekilmiştir (TEGM,2021). Bu süreçte öğretmenler ise çeşitli teknolojik iletişim yolları ile öğrencilerle bağlantı kurarak ders anlatımları, ödev verme ve takip etme işlemlerini gerçekleştirmeye yönelmişlerdir (MEB, 2020).

Uzaktan eğitim yaklaşımına hızlı ve bütünsel bir geçiş, beraberinde birçok sorunu beraberinde getirmiştir. Bu sorunların başlıca sebebi uzaktan eğitim altyapısına sahip olunmaması, tecrübe eksikliği ve hazırlıksız olarak bu sürece girilmesidir. Bu hazırlıksız hal öğrenci ve eğitimciler için de zorlayıcı olmuş, hemen adapte olmaları ise mümkün olmamıştır (Altun & Telli Yamamoto, 2020). Öğrencilerin uzaktan eğitim sistemine alışık olmamaları ve

hazırbulunuşluk düzeylerinin yetersiz olması derse katılım ve performanslarının düşmesine neden olmuştur (Johnson, 2008, akt. Gürer, Tekinarslan & Yavuzalp, 2016).

Uzaktan eğitim birçok yönden önemli olanaklar sağlamanın yanı sıra, önemli bir sınırlılığının ise öğrencinin sosyalleşmesini engellemesidir (Demir&Özdaş,2020).Yüz yüze eğitimde öğrenciler arkadaşları ve öğretmenleriyle sosyalleşebilmektedir. Öğretmenler yüz yüze eğitimde öğrencilerin motivasyonlarını artırmak için çeşitli etkinlikleri rahatlıkla uygulama imkânına sahiptir. Bu eğitim türünde öğrenciler ile birebir iletişim kurma ve öğrenci davranışlarını gözlemlene imkânı vardır. Fakat çevrimiçi eğitimde öğrenciler ile etkili iletişime geçilememesi öğrencilerin derse karşı ilgisiz hale getirebilir. Grupla çalışma disiplininden yoksun olma durumu ile etkileşim eksikliğinden dolayı motivasyon kaybına ve öğrenenin asosyalleşmesine sebep olabilir (Balaban&Tiryaki,2021). Çevrimiçi eğitimde sosyal etkinlik imkânlarının olmaması, devam zorunluluğu olmadığı için öğrencilerin dersi sonra dinlemeye yönelmeleri gibi sebeplerden dolayı öğretmenler çevrimiçi eğitime karşı olumsuz düşüncelere sahip olabilmektedirler (Gürer ve diğerleri 2016). Yine uzaktan eğitim uygulama gerektiren derslerin veya konuların öğretiminde yetersiz kalabilir. Teknoloji bağımlılığı riski ve ölçme ve değerlendirmenin güvenilirliği sorunlarının yaşanması muhtemeldir (Balaban&Tiryaki,2021).

Yaşanabilecek bu zorluklar sadece öğrencileri, öğretmenleri ve ailelerini etkilemekle kalmamakta, tüm dünyada farklı ölçütlerde sosyal ve ekonomik sorunları da beraberinde getirmektedir (Erkut,2020). COVID-19 salgını küresel olarak eğitim sistemlerini bozmuş ve en çok dezavantajlı öğrencileri etkilemiştir. Eşitsizlikleri artırmış ve önceden var olan eğitim sorunlarını şiddetlendirmiştir (UNESCO,2022b). Mevcut okul kapanışları, en savunmasız öğrencilerin ihtiyaç duydukları desteği ve ek hizmetleri alma olasılıklarının daha düşük olduğu ve savunmasız öğrenciler ile diğer öğrenciler arasındaki farkın arttırmış, kapanışların öğrencilerin

okullara aidiyet duygusu ve öz değer duyguları üzerinde de olumsuz etkileri olmuştur (Cerna,2020). İnternet, elektrik sıkıntısı ve bilgisayar eksikliği gibi bağlantı eksiklikleri nedeniyle öğrencilerin en az üçte biri uzaktan eğitim alamamıştır (UNESCO,2022b). Düşük geliri ve tek ebeveynli ailelerden gelen çocuklar ve gençler; göçmen, mülteci, etnik azınlık ve yerli kökenler; özel eğitime ihtiyacı olanlar fiziksel öğrenme olanaklarından, okullarda sunulan sosyal ve duygusal destekten ve okul yemekleri gibi ek hizmetlerden mahrum olmuşlar, okulları kapalıyken daha da geride kalma ve izole olma riskiyle karşı karşıya kalmışlardır (Cerna,2020).

Bu eğitim sürecinde hemen başarı sağlanamayabileceği unutulmamalıdır. Çünkü her yeni sisteme geçişte o sistemin kendi gerektirdiklerini hayata geçirmek belli bir zaman gerektirir. Bu süreçte yaşanan başarısızlıklar ileride bizlere birer yol gösterici olabilir (Altun & Telli Yamamoto, 2020). Bugün, Omicron varyantına rağmen, ülkelerin çoğunda okullar açıktır. Sağlık ve güvenlik protokolleri aşılama programları ile desteklenmektedir. Ancak öğrenme kayıpları, sağlık, esenlik ve okulu bırakma konularında külfetler artmıştır. Toplum yararı için eğitime öncelik vermek, nesiller boyu sürecek bir felaketten kaçınmak ve sürdürülebilir bir iyileşme sağlamak için çok önemlidir. Daha esnek, eşitlikçi ve kapsayıcı olmak için eğitim sistemleri, tüm öğrencilere fayda sağlamak için teknolojiden yararlanmalı ve bu kriz boyunca artan yenilikler ve ortaklıklar üzerine inşa edilmelidir (UNESCO,2022b). Covid-19 krizi sırasında eğitim sistemlerinde çevrimiçi yapılan değişiklikler kriz sonrasında da etkilerini devam ettirecektir. Covid-19 'un öğrenme süreçlerinin kesintiye uğratmasının neden olduğu hasarı; kurumlar, öğretmenler ve öğrenciler, sistemi onarmak için esnek yollar aramaya devam edeceklerdir (Daniel,2020).

### **1.1. Araştırmanın Amacı**

Araştırmanın genel amacı sınıf öğretmenlerin ilkokullarda yapılan uzaktan eğitime ilişkin görüşlerini ortaya çıkarmaktır. Bu amaç doğrultusunda şu alt amaçlar tespit edilmeye çalışılmıştır:

Sınıf öğretmenlerinin;

Uzaktan eğitim uygulamalarını nasıl yaptıklarına ilişkin görüşleri nelerdir?

Uzaktan eğitim uygulamalarının olumlu özelliklerine ilişkin görüşleri nelerdir?

Uzaktan eğitim uygulamalarında yaşanan zorluklara ilişkin görüşleri nelerdir?

Uzaktan eğitim sürecinde yaşanan sorunlara karşı çözüm önerilerine ilişkin görüşleri nelerdir?

## 1.2. Araştırmanın Önemi

Alanyazın tarandığında genel olarak pandemi sürecinde genel durumu ortaya çıkarmak için çalışmalar yapıldığı görülmektedir. Bu çalışmaların birçoğunun öğrenci durumlarını ortaya çıkarmayı hedefledikleri görülmektedir (Azevedo vd., 2020; Keskin & Özer Kaya, 2020; Telli & Altun, 2020; Kahya,2021 ). Bazı çalışmaların ise pandeminin eğitimi nasıl etkilediği ile ilgili genel durumu değerlendirdikleri görülmüştür (Bozkurt, 2020 ;Eren,2020; Reimers & Schleicher; 2020 Yurtbakan & Akyıldız, 2020; Daşdemir & Cengiz,2020; Sertdemir,2020). Bazı araştırmaların veli görüşlerini incelediği (Öztürk ve diğerleri, 2020; Arslan ve diğerleri, 2021; İnci Kuzu,2020) bazılarının ise genel öğretmen gruplarıyla yapılan araştırmalar olduğu (Kavuk & Demirtaş,2021 ; Çiçek & diğerleri,2020; Demir & Özdaş,2020; Alper,2020; Pınar & Dönel Akgül,2020; Cantürk & Cantürk,2021; Ünay ve diğerleri,2021) tespit edilmiştir. Öğretmen adaylarının görüşlerinin alındığı (Seyhan&2021; Düzgün&Sulak,2020;) araştırmalara da rastlanmıştır. Covid-19 ‘un eğitim boyutu ile ilgili yapılan araştırmaların en fazla pandemi sürecinde üniversitelerin yapmış olduğu uzaktan eğitimi inceleyen araştırmalar olduğu görülmüştür (Dikmen & Bahçeci,2020; Şen & Kızılcıoğlu,2020; Durak & diğerleri,2020; Erkut,2020; Henkoğlu & Şerefioğlu Henkoğlu,2021; Kahya,2021).Yine Covid-19 ile ilgili dijital uçurum (Sezgin & Fırat,2020) , eğitimde kriz yönetimi (Sarı & Sarı,2021) okul yöneticileri ve eğitim paydaşlarının görüşleri (Haskılıç, 2021; Özdoğan & Berkant,2020) ;Covid-19 sürecinde eğitim ile ilgili

yapılan araştırmaları analiz eden çalışmaların (Gençoğlu & ifti,2020) olduğu görülmüştür.

Yapılan araştırmalar incelendiğinde ilkokullarda Covid-19 sürecinde yapılan uzaktan eğitime ilişkin sınıf oğretmenlerinin görüşlerini ortaya koyan yeterli sayıda araştırma bulunmadığı görülmüştür. Çalışmaların birçoğunun üniversitelerde ve büyük yaş gruplarının bulunduğu oğrenciler ile ilgili olduğu tespit edilmiştir. Hâlbuki uzaktan eğitimde en fazla zorluk yaşanan kademenin ilkokullar olduğu düşünülmektedir. Bu yaş grubu bilişsel gelişim düzeyi olarak somut işlemler döneminde olduğu için verilen konuların yüz yüze somutlaştırarak, yaparak yaşayarak oğretilmesi, bir yetişkinin desteğini alması gerektiği düşünülmektedir. Bu yaştaki çocuklar uzaktan eğitim sürecinin getirdiği zorlukların üstesinden yalnız başlarına gelemezler. Ayrıca bu yaş grubuna sosyalleşme, temel iletişim becerilerini kazanma, kendini ifade etme gibi becerilerin kazandırılması büyük önem arz etmektedir. İlkokul oğrencileri eğitim sürecinde bir yetişkinin desteğine ihtiyaç duyarlar, ancak uzaktan eğitim sürecinde bu desteği sınıf oğretmenlerinden uzak kalarak alamamışlardır. Oğrencilerin birçoğunun ebeveynleri yeterli düzeyde bilgisayar iletişim teknolojileri becerilerine sahip değillerdir. Bu nedenle sınıf oğretmenlerinin uzaktan eğitimi nasıl yaptıkları, hangi konularda zorlandıkları tespit edilmelidir. Çalışmanın Covid-19 sürecinde sınıf oğretmenlerinin uzaktan eğitime ilişkin görüşlerinin ortaya çıkarılmasının alana katkı sağlaması açısından önem taşıdığı düşünülmektedir. Bu bağlamda yapılan çalışmada pandemi sürecinde uygulanan uzaktan eğitimin avantaj ve dezavantajlarına yönelik sınıf oğretmenlerinin görüşleri ve yaşanan sorunlara karşı üzüm nerileri incelenmiştir

## **2. YÖNTEM**

Bu bölümde araştırma modeli, çalışma grubu, veri toplama aracı, verilerin toplanması ve veri analizine ait bilgiler yer almaktadır.

### **2.1. Araştırmanın Modeli**

Bu çalışmada durum çalışması kullanılmıştır. Durum alışması bir veya birden fazla durumun detaylı, yoğun analizidir. Durum çalışmalarının amacı seçilmiş olan duruma yönelik sonuçlar ortaya

çıkarmaktır. (Yıldırım ve Şimşek, 2008:77). Araştırma yapılmadan önce etik kuruldan gerekli izinler alınmıştır.

## 2.2. Araştırmanın Çalışma Grubu

Bu araştırmanın çalışma grubunu devlet okulunda görev yapmakta olan 15 sınıf öğretmeni oluşturmaktadır. Çalışma grubu oluşturulurken bireylerin seçiminde, amaçlı örnekleme yöntemi türü olan maksimum çeşitlilik örnekleme kullanılmıştır. Bu örnekleme türünün kullanılmasıyla oluşturulan küçük bir örneklem grubunda, bilgi açısından çeşitlilik sağlayarak zengin veri havuzu oluşturmaktır (Yıldırım & Şimşek,2008). Veri bakımından maksimum çeşitlilik sağlamak amacıyla farklı kademelerde (1, 2, 3 ve 4. Sınıf) görev yapan sınıf öğretmenlerinin görüşlerine yer verilmiştir. Katılımcılara ait kişisel bilgiler aşağıdaki Tablo-1 de yer almaktadır.

**Tablo 1.** Çalışmaya Katılan Sınıf Öğretmenlerine Ait Demografik Veriler

| Değişkenler                                | f  |
|--|----|
| <b>Cinsiyet</b>                            |    |
| - Kadın                                    | 11 |
| - Erkek                                    | 4  |
| <b>En Son Mezun Olduğu Eğitim Kademesi</b> |    |
| - Ön Lisans                                | 1  |
| - Lisans                                   | 13 |
| - Yüksek Lisans                            | 1  |
| <b>Okutmakta Olduğu Sınıf</b>              |    |
| - 1  | 4  |
| - 2  | 5  |
| - 3  | 4  |
| - 4  | 2  |
| <b>Toplam</b>                              | 15 |

Yukarıda yer alan Tablo-1 de çalışmaya katılan sınıf öğretmenlerinin; 11'i kadın, 4'ünün erkek olduğu, bütün sınıf öğretmenlerinin Kilis İli merkez devlet ilkokullarında görev yaptığı belirtilmiştir. Ayrıca çalışmaya katılan sınıf öğretmenlerinin 4'ünün 1.Sınıf Öğretmeni, 5'inin 2.Sınıf Öğretmeni, 4'ünün 3.Sınıf Öğretmeni, 2'ünün 4.Sınıf Öğretmeni olduğu görülmektedir.

### 2.3. Veri toplama araçları ve süreci

Bu çalışmanın verileri, araştırmacı tarafından geliştirilen yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılarak toplanmıştır. Çalışma kapsamına göre oluşturulmuş olan görüşme formunda, sınıf öğretmenlerinin uzaktan eğitim uygulamalarını nasıl yaptıkları, uygulamalarının olumlu özellikleri, yaşanan zorluklar ve uzaktan eğitim sürecinde yaşanan sorunlara karşı çözüm önerilerine ilişkin önerilerini belirlemek amacıyla dört soruya yer verilmiştir. Bu çalışmada kullanılmak üzere amaca uygun bir şekilde oluşturulan yarı yapılandırılmış görüşme formlarının konuya uygunluğunu incelemek için farklı devlet okulunda görev yapan 2 sınıf öğretmeni ile bir ön görüşme yapılmıştır. Görüşmelerden sonra hazırlanan görüşme soruları eğitim bilimleri alanında uzman hocalar tarafından incelenmiş ve gerekli düzeltmeler yapılmıştır. Dil açısından da alanında uzman hocalar tarafından incelenmiş alınan dönütler sonucunda sorular araştırma için güvenilir kabul edilmiş ve forma son hali verilmiştir. Görüşme formunda yer alan sorular şu şekildedir;

- Öğretmenlerin ilkokullarda yapılan uzaktan eğitime ilişkin görüşleri nelerdir?

Sınıf öğretmenlerinin;

- Uzaktan eğitim uygulamalarını nasıl yaptıklarına ilişkin görüşleri nelerdir?
- Uzaktan eğitim uygulamalarının olumlu özelliklerine ilişkin görüşleri nelerdir?
- Uzaktan eğitim uygulamalarında yaşanan zorluklara ilişkin görüşleri nelerdir?  
Uzaktan eğitim sürecinde yaşanan sorunlara karşı çözüm önerilerine ilişkin görüşleri nelerdir?

### Verilerin Toplanması

Bu çalışma da veriler araştırmacı tarafından 2020 Ocak ayında toplanmıştır. Örneklem grubunu oluşturan 15 sınıf öğretmeniyle pandemi sebebiyle çevrimiçi olarak 10-15 dk. arası görüşme yapılarak veriler kayıt altına alınmıştır. Sınıf öğretmenlerine



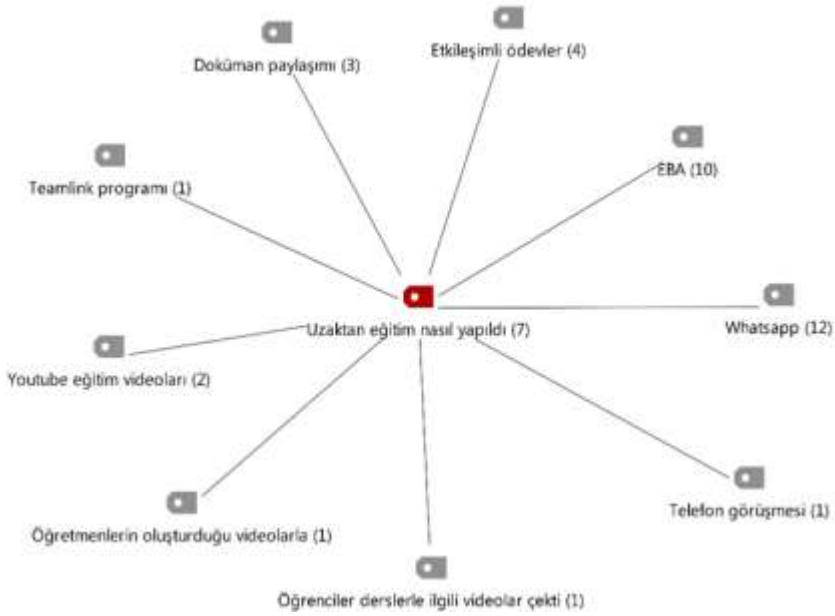
görüşmeye başlamadan önce bu araştırmanın önem ve amacından bahsedilmiştir.

#### **2.4. Verilerin analizi**

Araştırma verilerinin analiz sürecinde betimsel analiz kullanılmıştır. Betimsel analiz, detaylı bir analiz işlemine gerek duyulmayan araştırma verilerinin işlenmesinde kullanılır (Yıldırım & Şimşek, 2008). Betimsel analizin amacı yapılan gözlemler ve görüşmeler sonucunda toplanan verilerin düzenlenerek ve yorumlanarak okuyuculara aktarılmasıdır. Araştırma verileri daha önce belirlenen kategorilere göre sınıflanır, yorumlanır ve özetlenir (Yıldırım & Şimşek, 2008). Veriler MAXQDA programı kullanılarak analiz edilmiştir. Buna göre görüşmeler bilgisayara aynen kaydedilmiş ve tek tek okunarak kavramlar, kavramların ortak özelliklerine göre temalar belirlenerek kodlanmış, temalar ve alt temalar oluşturularak frekans değerleri hesaplanmıştır. Kodlanan veriler daha sonra tablo ve şekil olarak verilmiştir. Katılımcıların kişisel verilerini korumak amacıyla her bir katılımcıya Ö1, Ö2, Ö3... gibi lakaplar verilmiştir. Yapılan çalışmada veri toplama aracı olarak kullanılan görüşme formu güvenilirlik ve geçerliliğini sağlamak amacıyla 2 öğretmen ile görüşme yapılmıştır. Doldurulan görüşme formları bu 2 katılımcıya tekrardan gönderilerek ifade etmek istedikleri düşünceleri doğru bir şekilde forma yansıtılıp yansıtılmadığı ile ilgili dönütler alınmıştır.

#### **BULGULAR**

Yapılan çalışmada sınıf öğretmenlerinin uzaktan eğitim uygulamalarını nasıl yaptıklarına ilişkin görüşleri Şekil-1’de yer almaktadır. Şekil -1’e bakıldığında pandemi sürecinde eğitimde dijitalleşme hızlanmıştır. Öğretmenlerin uzaktan ders yaparken en çok EBA, Whatsapp ile etkileşimli ödevleri kullandıkları görülmüştür.



Şekil -1 Sınıf öğretmenlerinin uzaktan eğitim uygulamalarını nasıl yaptıklarına ilişkin görüşleri

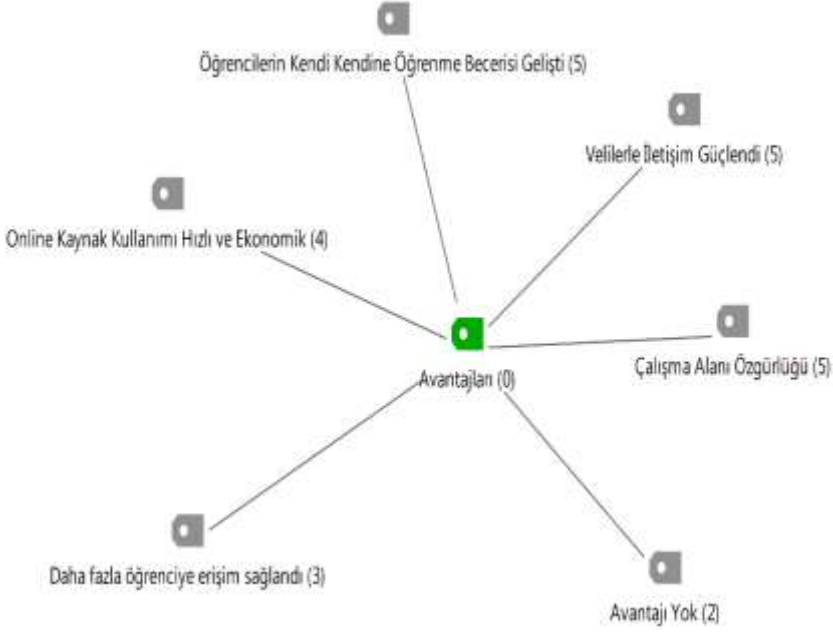
Sınıf öğretmenlerinin uzaktan eğitim uygulamalarını nasıl yaptıklarına yönelik görüşlerinin bazılarını aşağıda yer verilmiştir:

- Ö9: Pandemi sürecinde EBA dan öğrenciler ders takibinde bulunup bizler de whatsapp grubundan çocukları ders kitaplarından ödevlendirdik ve yaptıkları ödevleri yine whatsapp grubundan bana göndererek kontrollerini sağladım, okuma çalışmalarının videolarını gönderdi velilerim ,metin çalışmaları yazdırıp bana whatsapp üzerinden gönderdiler ben de burdan kontrollerini sağladım matematik dersi içinde aynı şekilde ders kitabından ödevler veriyordum onlar yapıp bana gönderiyorlar ben de kontrollerini sağlıyordum.

- Ö4: Whatsapp yoluyla video, görseller ve metinler paylaştım haftada bir tüm öğrencilerimle telefonla görüşüyorum.

- Ö6: Bu süreçte Whatsapp üzerinden deneme, görevlendirmeler ve okul kitaplarından bir takım çalışmalar yapmalarını isteyerek yapılan çalışmaların bana foto yoluyla gönderilmesini istedim.

- Ö8: Teamlink programıyla canlı ders yaptık.
- Ö11: Bu süreçte youtube üzeri videolarla eğitim yapıldı. Derslerle ilgili videolar çekildi, youtube kanalına yüklenerek öğrencilere ulaşılmaya çalışıldı.



Şekil -2 Uzaktan eğitimin avantajları

Sınıf öğretmenlerinin uzaktan eğitim uygulamalarının olumlu özelliklerine ilişkin görüşleri Şekil-2’de yer almaktadır. Uzaktan eğitim ile öğretmenlerin teknolojiyi daha iyi kullanmayı öğrendikleri, öğrencilerin kendi kendine öğrenme becerisi geliştirdikleri, velilerle iletişimin güçlendiği ve uzaktan eğitim ile öğretmenlere çalışma alanı özgürlüğü sağlandığı tespit edilmiştir. Sınıf öğretmenlerinin uzaktan eğitim uygulamalarının olumlu özelliklerine ilişkin görüşlerinin bazılarını aşağıda yer verilmiştir:

- Ö13: Uzaktan eğitimde aynı anda daha fazla kişiye, daha fazla veriye erişim sağlanıyor. Coğrafi kısıtlamalar ortadan kalkıyor. Örneğin Ankara’daki özel bir okulun eğitimine katılabiliyoruz. İstenen saatte istenen miktarda eğitim alınabilir. Fiziksel engelli

öğrencilerin okula giderken yaşadığı sorunlar, online eğitimde yaşanmaz.

- Ö12: Veliler ile iletişimim güçlendi. Önceden her şeyi okuldan ve öğretmenden bekleyerek sorumluluğu üzerinden atan veliler, çocuklarının eğitimi için sürece dahil olmak zorunda kaldı. Böylece kendi yükümlülüklerini düzenli olarak yerine getirmeye başladı. Çocuklar verilen serbest etkinlik ödevlerini ailesi ile yaptı. Bu da, çocuk ve aile arasında hem eğlenceli vakit geçirilmesine hem de farklı alanlarda birbirleri ile olan iletişimlerinin kuvvetlenmesine yardım etti.

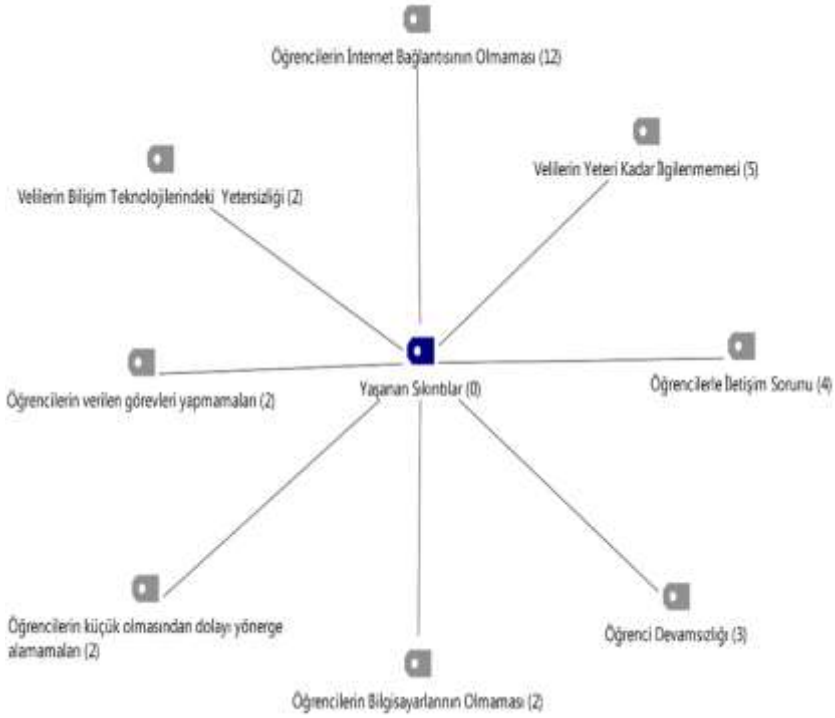
- Ö11: Teknoloji anlamında bizlere katkısı oldu. Birçok yeni programları etkin kullanmayı öğrendik. Öğretmenlerin teknolojik aletleri kullanmak için kendilerini yenilemeleri gerekti. Başka bir avantajı olduğunu düşünmüyorum.

- Ö8: Hayat boyu öğrenme kısmen gerçekleşmiş oldu. Veli faktörü tamamen katıldı. Sayısız ders içeriklerine ulaşım imkanı sağlandı.

- Ö5: Öğrenciler teknolojik gelişmelere ayak uydurdular ve evden de eğitim görerek de geliştirebileceklerini gördüler.

- Ö4: Hızlı olması, maliyetinin az olması, işi evden yürütmek daha konforlu...

- Ö2: Uzaktan eğitimin tek bir avantajı çocuğa kısıtlı süre olsa da ulaşabilmek. Hiç olmamasından daha iyidir. Fakat uzaktan eğitim imkân kısıtlılığı nedeniyle eğitimde eşitlik ilkesi ile çok ters düşmektedir.



Şekil -3 Uzaktan eğitiminin zorlukları

Sınıf öğretmenlerinin uzaktan eğitim uygulamalarında yaşanan zorluklara ilişkin görüşleri Şekil-3'de yer almaktadır. Uzaktan eğitim sürecinde; öğrencilerin internet bağlantılarının, bilgisayar ve materyallerinin olmaması; öğrenci ve velilerle iletişim sorunu, öğrencilerin verilen görevleri yapmamaları, velilerin bilişim teknolojilerindeki yetersizliği ve öğrencilerin küçük olmasından dolayı süreci iyi yönetememeleri gibi sıkıntılar yaşandığı tespit edilmiştir. Sınıf öğretmenlerinin uzaktan eğitim uygulamalarında yaşanan zorluklara ilişkin görüşlerinin bazılarını aşağıda yer verilmiştir:

- Ög: Hiçbir sınıf kademesinde de hele ki 1. Sınıflarda bu daha önemli her gün öğrencilerinizle yüz yüze gelip konuşmak, onların duygu durumlarını anlamak çok önemli, okuma yazmaya hala tam olarak geçememiş öğrencilerim vardı evde de anne baba okuma bilmiyor çocuk tek başına bizde resim gibi derslerde bu

öğrencilerimizi yanımıza alıp okuma çalışmaları yaptırıyorduk hiç değilse yavaş yavaş da olsa gelişme gösterip göstermediklerini anlayacaktık ama uzaktan eğitimde maalesef o çocuklara yardımcı olamadık.

- Ö14: Velilerdeki teknolojik yetersizlik nedeniyle sıkıntı yaşadım

- Ö13: İnterneti olmayan öğrenciler katılmadı. Disiplini olmayan öğrencilere olumsuz bir özgürlük sunuyor. Bir eğitmenin kontrolünde olmadığından bu durum öğrenci tarafından olumsuz yönlere çekilebiliyor.

- Ö5: Öğrencilerimin evinde bilgisayar yoktu. Sadece 4 tanesinde var. Bilgisayarı olan öğrencilerinde sadece 2 tanesinin evinde internet bağlantısı bulunduğu için sıkıntı yaşadım.

- Ö4: Çocukların yeterli internetleri olmadığı için çevrimiçi ders yapamadım. Bazı çocuklar ödevleri yapmıyorlar aileleri de zapt edemiyor bende uzaktan kontrol edemiyorum. Ödevleri bazı veliler çok geç görüyor ne düzeyde yapıyor ödevler tam hâkim değilim. Bir şekilde mutlaka telafi eğitimi yapacağız.

- Ö12: Velilere ulaşma yönünden zorlandım. Gün içinde baba işte olduğu, anne de internet ve teknoloji kullanımını bilmediği için bağlantı kuramadığım öğrenciler oldu.

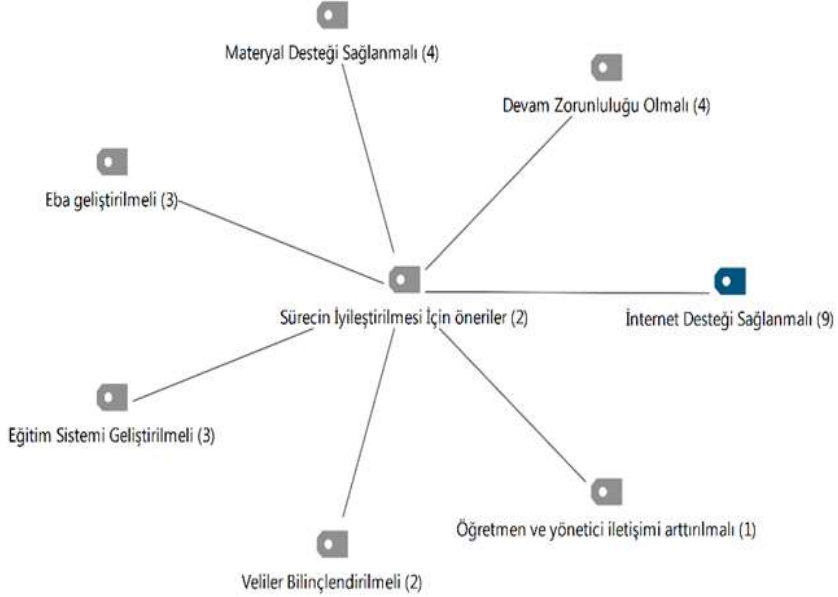
- Ö10: İnterneti olmayan çocuklara ulaşamadım, ilgili velilerle süreç oldukça iyi gidiyor fakat etkinlikleri önemsemeyen velilerin çocuklarında fazlasıyla gerileme oluyor ve konu takibi yapmıyorlar. Herkes güdülenmiyor.

- Ö8: İnternet sıkıntısı yaşadık.

- Ö7: Gerek altyapı gerek aile ilgisi açısından istenilen erişim düzeyi elde edilemedi. Geçim kaynağının tarım ve hayvancılık olduğu yerlerde bulunmasından ve dönemselsel olarak ailenin bu alanlara yönelmesinden kaynaklı öğrenciler bu süreçten istenilen düzeyde yararlanamadı.

- Ö6: Yapılan eğitim öğretim sürecinde köy okulunda görev aldığım için altyapının yetersiz olması beni çok zorladı. Çocuklar 3. Sınıfa gittiği için telefon tablet bilgisayar yok kişisel olarak iletişim

kurmak zor oldu. Köyde herkesin evinde internet olmadığı için ise bazı veliler ile iletişim hiç kurulamadı diyebilirim.



Şekil -4 Uzaktan eğitim sürecinin iyileştirilmesi için öneriler

Sınıf öğretmenlerinin uzaktan eğitim sürecinde yaşanan sorunlara karşı çözüm önerilerine ilişkin görüşleri Şekil-4'de yer almaktadır. Sınıf öğretmenlerine göre uzaktan eğitim sürecinde yaşanan sorunları çözebilmek için; öğrencilere internet desteği sağlanmalı, derse devam zorunluluğu olmalı, materyal desteği sağlanmalı, Eba'nın içeriği geliştirilmeli ve veliler bilinçlendirilmelidir. Sınıf öğretmenlerinin uzaktan eğitim sürecinde yaşanan sorunlara karşı çözüm önerilerine ilişkin görüşlerinin bazılarını aşağıda yer verilmiştir:

- Ö1: İnsanlar daha çok bilinçlendirilmeli. Eğitime verilen önem artarsa ister yüz yüze eğitim isterse de uzaktan eğitimde başarı olurdu.
- Ö7: Daha önce fatih projesi kapsamında uygulanan tablet uygulamasının ilkökul boyutunda gerekli yazılımların, internet alt yapısının ve denetiminin kuvvetli olabileceği bir sistem verimli hale getirilebilir bu sayede fırsat eşitliği sağlanmış olurdu.

- Ö2: Her çocuğa tablet ve internet desteği verilmeli. Her ilçenin eğitim internet sayfası ve ağı farklı olmalı.
- Ö4: Tüm öğrencilere sınırsız ya da 50 GB üstü internet hediye edilmeli. Tablet bilgisayar telefon vb. araçlar temin edilmeli. Çalıştığım okul kırsalda olduğu için bu konularda çok sıkıntı yaşıyoruz. Ayrıca köyde olan ve velilerin telefonu çekmeyen çocuklar var. Her köye uydu internet yada baz istasyonu temin edilmeli diye düşünüyorum.
- Ö8: EBA biraz daha ders içerikleriyle desteklenmeli.
- Ö9: Uzaktan eğitim süreci ne kadar önerilerde bulunulursa bulunulsun asla yüz yüze eğitimin öğretim sürecinin yerini tutamaz sonuçta birebir bir süreci canlı olarak yürütmek öğrenciye dokunup, anlamak, yardımcı olmak var birinde de istediğiniz kadar yardımcı olmaya çalışın anlatmak istedikleriniz hep eksik kalacaktır çünkü anlatmak istediğiniz duygularınız sizin gözlerinizin içine bakarak sizi dinleyen çocuklar yok. Yani düşüncelerim kısaca bu şekilde aslında anlatılacak çok şey var ama çözüm uzaktan olan her şey yarım olur bence içinde duygu yok öğrenciye dokunmak yok ve bu küçük çocuklar en çok da sizden bunu bekliyor dersten çok...
- Ö14: Velilerin uzaktan eğitim konusunda bilinçlendirilmesi gerekir.
- Ö13: Özellikle pandemi sürecinde veliler tarafından yoğun kullanılan EBA programında yaşanan giriş yapılamama, sistemden atma ve işlem gerçekleştirememe gibi durumların göz önünde bulundurularak öğrenci ve veliler tarafından daha kolay ve verimli kullanılabilmesi adına gerekli düzenleme ve güncellemelerin yapılması.

#### 4. TARTIŞMA ve SONUÇ

Çalışma sonuçlarına bakıldığında pandemi sürecinde eğitimde dijitalleşme hızlanmıştır. Öğretmenlerin uzaktan ders yaparken en çok EBA, Whatsapp ile etkileşimli ödevleri kullandıkları görülmüştür. Uzaktan eğitim ile öğretmenlerin teknolojiyi daha iyi kullanmayı öğrendikleri, öğrencilerin kendi kendine öğrenme becerisi geliştirdikleri, velilerle iletişimin güçlendiği ve uzaktan eğitim ile öğretmenlere çalışma alanı özgürlüğü sağlandığı tespit edilmiştir. Uzaktan eğitim sürecinde; öğrencilerin internet bağlantılarının, bilgisayar ve materyallerinin olmaması; öğrenci ve velilerle iletişim sorunu, öğrencilerin verilen görevleri yapmaması,



velilerin bilişim teknolojilerindeki yetersizliği ve öğrencilerin küçük olmasından dolayı süreci iyi yönetememeleri gibi sıkıntılar yaşandığı tespit edilmiştir. Pandemi sürecinde eğitimin devam edebilmesi için acil bir şekilde uzaktan eğitim uygulamalarına geçilmiştir. Bu geçişin hızlı ve beklenmedik olması bazı öğrencilerin ve velilerin teknik konularda yetersiz kalmasına ve bazı sıkıntıların yaşanmasına neden olmuştur. Özellikle öğrencilerin bilgisayar, internet gibi materyallere sahip olmaması ve bu materyalleri nasıl kullanmaları gerektiğini bilmemelerinden kaynaklı sıkıntılar yaşanmıştır. Uzaktan eğitim sürecinin daha verimli geçebilmesi ve sıkıntıların yaşanmaması için sınıf öğretmenlerinin çözüm önerilerine bakıldığında ise; öğrencilere internet ve materyal desteği sağlanması, teknik altyapının iyileştirilmesi, EBA'nın içeriğinin zenginleştirilmesi, devam zorunluğu olması, öğrenciler ve veliler ile iletişimin artırılması ve velilerin bilinçlendirilmesi şeklinde ifade edilebilir.

Çalışmaya katılan sınıf öğretmenlerinin görüşlerine göre uzaktan eğitim uygulamalarının avantajları; mekân ve zaman bakımından esnekliğin olması ve derslerin istenilen yerde en uygun zamanlar seçilerek yapılabilmesi, derslerin tekrar tekrar izlenebiliyor olması, öğrencilerin eğitim-öğretim ihtiyacını karşılayabilmesi, sınıf hâkimiyetini daha kolay sağlayabilme ve eğitimde teknolojinin kullanımının önemiyle ilgili farkındalığın artması ve konularda hızlı bir şekilde ilerleyebilme olarak tespit edilmiştir. Uzaktan eğitimin avantajlarından öne çıkanların zaman ve mekânda esneklik sağlanması, kolay ulaşılabilir olması ve öğrencilerin ders içeriklerine, ders videolarına istedikleri zaman ulaşabilmeleri ve istedikleri kadar tekrar izleyebilmeleri olduğunu söyleyebiliriz. Yolcu (2020) da, yaptığı araştırmada, Covid-19 pandemi sürecinde uzaktan eğitim ile ilgili sınıf öğretmeni adaylarının deneyimlerini açıkladığı çalışmada uzaktan eğitimle derslerin tekrar tekrar izlenebilmesi ve rahat bir ortamda takibinin yapılmasının avantaj olarak görüldüğünü tespit etmiştir. Fidan (2020)'nin de yine çalışmada elde ettiği verilere göre uzaktan eğitim ile yapılan derslerin tekrar tekrar izlenebilmesiyle öğrencilerin derslerden geri kalmalarının önüne geçileceği belirtilmiştir. Pandemi nedeniyle Milli Eğitim Bakanlığı daha önce başlatmış olduğu eğitimde dijital dönüşüm sürecini hızlandırmış, eğitimin her kademesinde yer alan öğrencilere zengin ders içerikleri sunmuştur. Bu durum sürecin öğretmenler ve öğrenciler açısından fırsata dönüştürülmesine imkân sağlamıştır.

Öğretmenler daha kısa zamanda daha çok ders içeriğini öğrencileriyle paylaşabilmışlerdir.

Araştırmada ortaya çıkan avantajlardan bir diğeri de eğitimde teknolojinin kullanımının önemiyle ilgili farkındalığın artmasıdır. Uzaktan eğitim uygulamalarının önemi pandemi başlamadan önce de bilinmekte öğretim programları ve öğretim tasarımları hazırlanırken öğretim teknolojileri, hayat boyu öğrenme, uzaktan eğitim gibi konulara dikkat çekilmekteydi. Bu alanların gelişmesi için eğitim fakültelerinin ders katalogları güncellenmiş, bu alanlarla ilgili dersler açılmış ve ilgili ders içerikleri YÖK tarafından geliştirilmiştir. Üniversitelerin birçoğunda dijital dönüşüm projeleri gerçekleştirilmiş, öğretim elemanları ve öğrencilerin eğitimde dijitalleşme ile ilgili yeterliliklerinin artırılması amaçlanmıştır. Pandemi süreci ile birlikte dijitalleşmenin önemi bir kez daha ortaya çıkmıştır. Uzaktan eğitim, dijitalleşme, öğretim teknolojileri sadece pandemi sürecinde değil 21.yüzyıl becerileri olarak bundan sonraki süreçte de önemini koruyacaktır. Öğretim faaliyetlerinin daha nitelikli ve kaliteli olarak gerçekleştirilebilmesi için eğitim politikalarında amaçlar belirlenirken bu unsurlara daha fazla önem vermek gerekmektedir.

Sınıf öğretmenleri araştırmada diğeri bir avantaj olarak uzaktan eğitimle konuları daha hızlı işleyebildiklerini belirtmişlerdir. Bu süreçte öğretmenler dersleri EBA ve Zoom programından destek alarak yapmışlardır (Saygı, 2020). Online yapılan derslerde öğretmenler öğretim içeriklerini daha hızlı olarak aktarabilmışlerdir. Altıntaş (2021) da uzaktan eğitim sürecinin zaman ve mekândan tasarruf sağladığını çalışmasında belirtmiştir. Bu hız öğretmenler tarafından avantaj olarak görülürken öğrenci ve velilerin bu durumu dezavantaj olarak gördükleri, veliler tarafından derslerin yüzeysel işlendiğini, öğretmenlerin gereksiz tekrarlar yaptığını ve bu durumun öğrencilerin konuları yeteri kadar anlamamasına yol açtığını belirten çalışmalarda alanyazında yer almaktadır (Yurtbakan ve Akyıldız, 2020).

Çalışmaya katılan sınıf öğretmenlerinin görüşlerine göre uzaktan eğitim uygulamalarının dezavantajları ise; öğrenciler arasında fırsat eşitliliğinin sağlanamaması, öğrencilerin derslere karşı ilgisizliği ve motivasyon düşüklüğü, öğrencilerin derslere aktif

katılamaması ve öğrencilerden geri bildirim alamama derslerde sürekliliğin sağlanamaması, öğrencilerin derslere hazırlıksız katılmaları, öğrencilerin öğretmenleri ve diğer arkadaşları ile sosyal ve duygusal anlamda bağ kuramamaları, ölçme ve değerlendirme de bir takım sıkıntıların yaşanması, öğretmenlerin teknik açıdan yetersiz olmaları, velilerin ilgisiz tavırları, öğrencilerin teknolojik uygulamaları kullanabilmeleri konusunda yaşadıkları sıkıntılar, internet erişimi ve bağlantı sorunları olarak belirlenmiştir. Bu konu ile ilgili yapılan farklı araştırmalar incelendiğinde yukarıda yer alan verilere benzer sonuçların ifade edildiği görülmektedir. (Altıntaş Yüksel,2021; Çakın &Külekcı Akyavuz, 2021; Saygı,2021).

Araştırmada sınıf öğretmenleri pandemi sürecinde yapılan uzaktan eğitim uygulamalarında bir takım sıkıntılar yaşadıklarını belirtmişlerdir. Bunların başında öğrenciler arasında fırsat eşitliliğinin sağlanamaması gelmektedir. Yüz yüze eğitimde olduğu gibi uzaktan eğitim sürecinde de öğrencilerin yaşam koşulları arasındaki farklılıklar istenmeyen sonuçlara yol açmıştır. Özellikle daha düşük ekonomik düzeye sahip ailelerin çocukları bu süreçten daha olumsuz etkilenmişlerdir. Bilgisayar, tablet, internet gibi yeterli somut eğitim materyallerine sahip olamayan çocuklar derslere bağlanamadıklarından dolayı öğretmenler derslere yeterli katılımın sağlanamamasından dolayı yaşadıkları sıkıntıyı belirtmişlerdir. Yine köylerde yaşadıkları için yeterli dijital teknolojik imkânlara sahip olamayan öğrencilerin koşullarının iyileştirilmesi için destek olunması gerekmektedir. Araştırmada özellikle Suriyeli çocukların devam ettiği okullarda canlı derslere katılımın daha az olduğu görülmüştür. Bu durum dijital bölünmenin yine sıkıntılar oluşturmasına neden olmuştur. Dijital bölünme, dijital teknolojilere sahip olanlar ve sahip olamayanlar veya dijital teknolojileri kullananlar ve kullanamayanlar arasındaki fark olarak tanımlanmaktadır. Uzaktan eğitim uygulamalarının internet ve bilgisayarlar ile yapılıyor olması toplumda var olan dijital bölünmeyi daha da ortaya çıkarmış sahip olanlar ile sahip olamayanlar arasındaki uçurumun daha da büyümesine neden olmuştur (Bozkurt, 2021). Salgın sonrasında eğitimin dijital platformlara

yönelme hızının artacağı değerlendirilmekte, eğitimin hızla dönüşecek iş piyasasının talep edeceği yeni becerileri karşılayabilmek için süreçlerini gözden geçirmesinin önemine değinilmektedir. Covid-19 sonrası yeni dönemde salgının yol açabileceği fırsat eşitsizliklerinin toplumlarda kalıcı olmaması ve daha fazla derinleşmemesi için özellikle dezavantajlı okullarda telafi edici ilave eğitimlerin yapılması gerekmektedir (Özer&Suna,2020).

Araştırmada ortaya çıkan diğer önemli sonuçlar ise; öğrencilerin derslere karşı ilgisizliği, motivasyon düşüklüğü, öğrencilerin derslere aktif katılmaması, öğrencilerden geri bildirim alamama, derslerde sürekliliğin sağlanamaması ve öğrencilerin öğretmenleri ve diğer arkadaşları ile sosyal ve duygusal anlamda bağ kuramamalarıdır. Fidan (2020) da yaptığı çalışmada uzaktan eğitim sürecinin öğrencilerin içsel motivasyonunun önemini daha çok öne çıkardığını belirtmiştir. Öğrenme sürecinde öğrencilerin motivasyonu bu kadar önem arz ederken çalışma sonuçlarına bakıldığında öğrencilerin uzaktan eğitim sürecinde motivasyonlarının düştüğü söylenebilir. Bu motivasyon düşüklüğü, öğrencilerin derse olan ilgisizliklerinin nedeninin okuldan uzak kalmalarından kaynaklandığı düşünülmektedir. Öğrencilerin öğretmenleriyle ve arkadaşlarıyla yüz yüze görüşmemesi, onlarla sosyal ve duygusal anlamda bağ kuramamaları öğrencileri olumsuz şekilde etkilemiş, derslere karşı motivasyonlarını düşürmüştür. Çünkü okul sadece bilgi aktarılan yer değildir. Okul, öğrencilerin öğretmen ve arkadaşlarıyla sosyal ve duygusal bağ kurdukları, hep beraber hayatın yaşanıldığı ve paylaşıldığı yerdir. Uzaktan eğitimle bu paylaşımlar ne yazık ki yüz yüze eğitim ortamı gibi yaşanmamış, çocukların bilişsel, duyuşsal becerileri kazanmaları açısından çok büyük eksiklikler oluşturmuştur. Salgın sonrasında uzaktan eğitime erişim ve yararlanma açısından dezavantajlı duruma düşen öğrenciler için telafi eğitimlerinin başlatılması gerekli görülmektedir. Okulların açılması ile özellikle alt sosyoekonomik düzeylerden gelen, çeşitli imkânsızlıklar nedeniyle verimli bir uzaktan eğitim süreci geçiremeyen öğrencilerin akademik açıdan desteklenmesi oldukça önemlidir. (Özer & Suna,2020). Özellikle kazanım kayıpları için bu telafi eğitimleri büyük önem taşımaktadır.

Çalışma sonuçlarına göre uzaktan eğitimin en sıkıntılı yönünün öğrencilerin derse katılımının az olması, öğrencilerin ilgisizliği olduğu söylenebilir. Öğrencilerin derslere istedikleri zamanlarda girmeleri öğrenciler açısından rahat olsa da bu rahatlığın bazen derslere olan katılım oranını düşürdüğü söylenebilir. Bu konu ile ilgili daha önceden yapılan çalışmalar incelendiğinde; Çakın & Külekçi Akyavuz (2021) da yaptıkları çalışmada ulaşılmayan öğrencilerle iletişim kopukluğu olduğunu belirtmişlerdir. Öğrencilerle nitelikli iletişim kurulamayınca öğretmenlerin motivasyonları da düşmekte, bu durum öğretimin niteliğini düşürmektedir. Özellikle ilkökul kademesinde eğitim gören küçük yaş grubunda, ilgisiz ailelerin çocuklarının derslere katılım oranlarının daha düşük olduğu söylenebilir. Bu durum Pandemi sürecinde uzaktan eğitimde öğrencilerin yüz yüze eğitimde olduğu gibi öz denetim becerisi kazanmalarının önemini bir kez daha ortaya çıkarmıştır. Büyük yaş gruplarının bu beceriye sahip olduğu için derslere katılımda ebeveynlerinin desteğine çok fazla ihtiyaç duymadıkları, ancak küçük yaş gruplarının derse katılırken ebeveynlerinin desteğine daha fazla ihtiyaç duydukları söylenebilir. Bu süreçte öğretim sürecini daha verimli geçirebilmek için ebeveynlerin desteklerine daha fazla ihtiyaç duyulmuştur. Bu durumun özellikle çalışan annelerin iş yükünün artmasına yol açtığı söylenebilir. Öztürk ve diğerleri (2020) de çalışmalarında pandemi sürecinde annelerin zamanlarını daha çok çocuklarla ilgilenerken geçirmek durumunda kaldıklarını belirtmişlerdir. Bozkurt (2021) 'a göre bir işte çalışan ebeveynler ve özellikle kadınların sorumluluğu pandemi sürecinde artmış ve bu durum çoğu zaman cinsiyet eşitsizliğiyle açıklanabilecek sorunların ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır. Bunun yanı sıra velilerin desteğine bu kadar ihtiyaç artmışken yapılan bu çalışmada sınıf öğretmenlerinin görüşlerine göre bazı velilerin sorumsuz davrandıkları, çocuklarının eğitimi için gereken desteği vermedikleri belirlenmiştir. Uzaktan eğitimde öğretmen desteği de azaldığı için sıkıntılar yaşanmıştır. Özellikle eğitim seviyesi düşük ailelerde bu durum daha çok görülmektedir. Anne ve baba eğitim durumu öğrencilerin akademik performansı

üzerinde geleneksel eğitim süreçlerinde bile belirleyici bir unsurken, öğrencilerin öğretmenleriyle doğrudan etkileşim kuramadığı salgın döneminde bu etkinin güçlenmesi olasıdır. Anne ve babalarının eğitim düzeyi daha yüksek olan öğrencilerin ailelerinden daha fazla akademik destek gördükleri ve akademik açıdan daha başarılı olduğu çevrimiçi eğitime geçmesinin ardından öğrencilerin derslere katılım oranlarının düşmesi, bu düşüşün alt sosyoekonomik düzeydeki ailelerden gelen öğrenciler arasında daha sık görülmesi muhtemeldir (Özer&Suna,2020). Eğitimin yanı sıra diğer önemli bir konu da ebeveynlerin gelir seviyesidir. Yoksulluğun yüksek olduğu bir mahallede yaşamak küçük çocukların uzun vadeli eğitim sonuçlarını da ne yazık ki olumsuz etkilemektedir. Daha yüksek gelirler, ailelere çocuklara yatırım yapmak için daha fazla harcanabilir gelir sağlar ve ayrıca ebeveynlere çocuklarıyla zaman geçirmeleri için daha fazla fırsat sağlayabilir. (Reardon & Portilla,2016).

Araştırmada belirlenen sonuçlara göre uzaktan eğitimin öne çıkan diğer bir dezavantajı ise öğrencilerle yaşanan iletişim problemleridir. Ne yazık ki uzaktan eğitimde okulun öğrencilere sunduğu zengin sosyal çevre bulunmamaktadır. Öğrenciler bu süre boyunca yeterli düzeyde etkileşime girememiştir. Bu durum öğrencilerin sosyalleşmesinde ve iletişim kurmasında sıkıntılara yol açmıştır. Çakın & Külekçi Akyavuz (2021) da yaptıkları çalışmada öğrencilerden yeterince geri dönüt sağlanmamasının, eğitim sürecindeki hâkimiyeti azalttığını, ayrıca sık iletişim kurulamıyor olması, ulaşılamayan öğrencilerle iletişim kopukluğu iletişimin etkililiğine ve sürekliliğine engel oluşturan unsurlar olduğunu ifade etmişlerdir. Sercemeli ve Kurnaz (2020) ise Covid-19 pandemisi sürecinde öğrencilerin uzaktan eğitim üzerine yaptığı araştırmada ise öğretmenler ile öğrenciler arasındaki etkileşimin yetersiz olduğunu ifade etmiştir. Saygı (2021) da yaptığı çalışmasında uzaktan eğitim canlı derslerine katılım oranının yetersiz olduğu sonucuna ulaşmıştır.

Çalışmanın diğer bir sonucu da öğretmenlerin bilgisayar iletişim teknolojileri açısından yetersiz olmaları, öğrencilerin

teknolojik uygulamaları kullanabilmeleri konusunda yaşadıkları sıkıntılar, yetersiz internet erişimi ve bağlantı sorunları olarak belirlenmiştir. Pandemi sürecinde eğitimin devam edebilmesi için acil bir şekilde uzaktan eğitim uygulamalarına geçilmiştir. Bu geçişin hızlı ve beklenmedik olması bazı öğrencilerin ve öğretmenlerin teknik konularda yetersiz kalmasına ve bazı sıkıntıların yaşanmasına neden olmuştur. Özellikle öğrencilerin bilgisayar, internet gibi materyallere sahip olmaması ve bu materyalleri nasıl kullanmaları gerektiğini bilmemelerinden kaynaklı sıkıntılar yaşanmıştır. Araştırmada sınıf öğretmenleri öğrencilerin ve bazı öğretmenlerin bilgisayar iletişim teknolojileri açısından yetersiz olduklarını belirtmişlerdir. Keskin ve Özen Kaya (2020) da uzaktan eğitim uygulamasının değerlendirilmesi boyutunda yaptığı araştırmaya göre öğrencilerin ders sırasında bir takım teknik sorunlar yaşadığı ve iletişim açısından da sıkıntıların yaşandığını belirtmiştir. Altındaş Yüksel(2021) in yaptığı araştırmada da sınıf öğretmenleri en sık yaşadıkları sorunların bilgisayar ve internet bağlantısının olmaması olduğunu ifade etmişlerdir.

Araştırmada elde edilen diğer önemli sonuç ölçme ve değerlendirme de sıkıntıların yaşanmasıdır. Ölçme ve değerlendirmede öğretmen görüşlerine göre öğrencilerin sınav yani sonuç merkezli değerlendirmeye önem verdikleri tespit edilmiştir. Bu süreçte pandemi nedeniyle dönem içerisinde bir kez yüz yüze sınav yapılmış öğrencilerin yılsonu notları bu sınavlara göre değerlendirilmiştir. Sınavın zorunlu olmaması durumunun öğrencilerin derse katılım oranlarını olumsuz etkilediği söylenebilir. Hâlbuki öğretim programlarında da yer aldığı gibi sonuç değil süreç merkezli alternatif ölçme değerlendirme yöntemlerinin kullanımı öğretim kalitesi için önem taşımaktadır. Süreç merkezli ölçme değerlendirme yöntemleri sınıf öğretmenleri tarafından daha çok kullanılmalı ve bu duruma öğrencilerinde uyum sağlamaları gerekmektedir. Can (2020) da yaptığı çalışmasında uzaktan eğitim uygulamalarında ölçme ve değerlendirme işleminin yapılamadığını ve bu durumun sistemsel açıdan ele alınması gerektiğini ifade etmektedir.

Bu çalışmada sınıf öğretmenlerinin uzaktan eğitim sürecinde yaşanan sorunlara karşı çözüm önerilerine bakıldığında ise; materyal ve internet desteğinin sağlanması, teknik altyapının

iyileştirilmesi, sınıfların gruplara bölünmesi, öğrenciler ve veliler ile iletişimin artırılması ve velilerin bilinçlendirilmesi şeklinde ifade edilebilir. Teknolojik altyapı çalışmalarının hızla tüm eğitim kurumlarında tamamlanması, güncelliğinin ve sorunsuz kullanımının düzenli takip edilmesi, gerekli durumlarda iyileştirmelerin yapılması gerekmektedir (Haskılıç,2021)

Çalışma sonuçlarına bakıldığında ulaşılan diğer bir sonucun bazı öğretmenlerin geleneksel eğitim içeriklerini aynen olduğu gibi uzaktan eğitimde dijital olarak aktarmaya çalıştıkları görülmüştür. Covid-19 eğitimde dijitalleşmeyi hızlandırmıştır, ancak uzaktan eğitimde öğrenim durumları ihtiyaca göre tasarlanmalıdır. Uzaktan eğitimde öğrenim durumları eğer iyi yapılandırılırsa bu çok iyi bir fırsat haline dönüştürülebilir. Sarı (2020) da, uzaktan eğitimin kalitesini arttırabilmek için uzaktan eğitim uygulamasının altyapısının iyileştirilmesi, derslerin içeriklerinin buna göre hazırlanmasını gerekli görmektedir. Online eğitimin artık bir alternatif olmadığını ve bir gereklilik olduğunu göz önünde bulunduran MEB, mevcut eğitim teknolojileri araçlarını geliştirmeyi ve yükseltmeyi amaçlamaktadır (Milli Eğitim Bakanlığı Yenilik ve Eğitim Teknolojileri Genel Müdürlüğü [MEB YEĞİTEK],2020). Salgın sonrasında dijital okuryazarlık becerilerinin eğitimin bir parçası haline getirilmesi, öğrenci ve öğretmenlerin dijital kaynakları verimli kullanmasının sağlanması kaçınılmazdır (Özer&Suna,2020).

Türkiye'nin bugüne kadar gerçekleştirdiği ve 21. Yüzyıl eğitiminin niteliğini geliştirmeyi amaçlayan eğitim teknolojisine yönelik yatırımların artık Suriyeli krizi, depremler, seller, vb. gibi acil durumlara da yanıt vermesi gerekmektedir. MEB'in hem koruma sağlamak hem de hayat kurtaran bilgileri iletmek, krizler sırasındaki öğrenim kayıplarını asgari seviyeye indirmek ve öğretime devam etmek için acil durumlar sırasında yanıt vermeye hazır olması bakımından ulusal ve güçlendirilmiş bir uzaktan eğitim sistemine ciddi anlamda ihtiyacı vardır (MEB YEĞİTEK, 2020). Uzaktan eğitim anlamında dünya artık eskisi gibi olmayacaktır (Durak vd.,2020). Mevcut uzaktan eğitim uygulamalarının değerlendirilmesi uzaktan



eğitimin iyileştirilmesine katkı sağlayacaktır. Bunun yanında yüz yüze eğitime alternatif olarak düşünülen ve kurumların çeşitli yetersizliklerini gidereceği tahmin edilen uzaktan eğitimin beklenen gelişmeleri sağlayıp sağlamayacağı da merak konusudur (Demir&Özdaş,2020). Salgın döneminde tecrübe edilen uzaktan eğitimin, geleneksel eğitim sistemlerinin dijital dönüşmesi için iyi bir fırsat olarak kullanılması gerektiği düşünülmektedir. Bu bağlamda yapılan çalışmada elde edilen sonuçlara göre şu öneriler sunulmuştur.

## 5. ÖNERİLER

Yapılan çalışmada elde edilen sonuçlara göre araştırmacı ve uygulayıcılara yönelik şu önerilerde bulunulabilir;

1.Yapılan çalışma sonucunda uzaktan eğitim uygulaması sürecinde materyal eksikliği, internet altyapı sorunu, erişim ve bağlantı konusunda yaşanan sorunlar, teknik açıdan yetersizlikler belirlenmiştir. Bu nedenle önümüzdeki süreçte bu sıkıntıların ilgili kurumlar tarafından giderilmesi gerekmektedir. Özellikle dezavantajlı öğrenci gruplarına internet desteği verilebilir.

2. Çalışmada öğretmen görüşlerine göre pandemi sürecinde hem öğretmenlerin hem de öğrenci ve velilerin derslere karşı motivasyonlarının düştüğü ve bunun derse katılım oranını düşürdüğü belirlenmiştir. Bu sebeple Milli Eğitim Bakanlığı tarafından öğretmen, öğrenci ve veli motivasyonunu artırıcı; velileri uzaktan eğitimdeki desteklerinin önemi hakkında bilgilendirici eğitim ve etkinlikler düzenlenebilir.

3. Bu çalışmada elde edilen sonuçlara göre uzaktan eğitimin avantajlı yönlerinin olduğu belirlenmiştir. Yüz yüze eğitime geçildiğinde de uzaktan eğitim uygulamaları kullanılmaya devam edilmeli avantajlarından yararlanılmalıdır. Hibrit eğitim uygulamaları yapılabilir.

4. Uzaktan eğitimi destekleyici dijitalleşme öğretim programlarında merkeze alınmalı, görevde olan öğretmenlerin bu konuda yeterlilik düzeyleri artırılmalıdır.

5.Yine eğitim fakültelerinde öğretimleri devam eden öğretmen adayları; dijitalleşme, uzaktan eğitim, uzaktan eğitimde öğretim tasarımları konularında iyi yetiştirilmelidirler.

6. Eğitim fakültelerinde uzaktan eğitim ile ilgili verilen derslerin içeriklerindeki uygulamalı etkinlikler artırılmalıdır.

7. Yüz yüze ya da uzaktan olsun eğitimin kalitesini artırmak, eğitim durumlarını daha nitelikli hale getirmek gerekmektedir. Bunun için öğretim tasarımlarında eğitim ile ilgili stratejik planlamalarda köklü değişiklikler yapılabilir.

8. Bu değişiklikler sadece öğretim tasarımı ve öğretim programlarında yazılı olarak kalmamalı öğretmenlerin derslerinde uygulamaları sağlanmalıdır.

9. Uzaktan eğitimin dezavantajlı durumlarını azaltabilmeye yönelik daha fazla akademik çalışmalar yapılabilir.

10. Öğrencilerin kazanım kayıpları tespit edilmeli, en kısa zaman da bu eksikliklerin giderilmesi için telafi eğitimleri verilmelidir.

## **KAYNAKÇA**

Alpago, H. & Alpago Oduncu, D. (2020). Koronavirüs Salgınının Sosyoekonomik Sonuçları. *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 8, Sayfa: 99-114.

Alper, A. (2020). Pandemi sürecinde k-12 düzeyinde uzaktan eğitim: durum çalışması. *Milli Eğitim Dergisi, Salgın Sürecinde Türkiye'de ve Dünyada Eğitim*, 45-67. DOI: 10,37669/milliegitim.787735

Arslan, K, Görgülü Arı, A. & Hayır Kanat M. (2021). Covid-19 pandemi sürecinde verilen uzaktan eğitim hakkında veli görüşleri. *Ulakbilge*, 57 (2021 Şubat): s. 192–206. doi: 10,7816/ulakbilge-09-57-03

Altıntaş Yüksel, E. (2021). Sınıf öğretmenlerinin covid-19 salgını sürecinde çevrim içi ders uzaktan eğitim deneyimlerinin incelenmesi. *Ulakbilge, Dergisi* 57: s. 291–303. doi: 10,7816/ulakbilge-09-57-11

- Altun, D. & Telli Yamamoto, G. (2020). Coronavirüs ve Çevrimiçi (Online) Eğitimin Önlenemeyen Yükselişi. *Üniversite Araştırmaları Dergisi*, Cilt 3, Sayı 1, Sayfa: 25-34.
- Azevedo, J. P., Hasan, A., Goldemberg, D., Iqbal, S. A., & Geven, K. (2020). Simulating the potential impacts of covid-19 school closures on schooling and learning outcomes: A set of global estimates. *The World Bank*. Erişim adresi: <http://documents1.worldbank.org/curated/en/885601592484683223/pdf/Simulating-the-Potential-Impacts-of-COVID-19-School-Closures-on-Schooling-and-LearningOutcomes-A-Set-of-Global-Estimates.pdf> Mayıs 2021 tarihinde erişilmiştir.
- Balaban, F. & Tiryaki, S. (2021). Corona virüs (covid-19) nedeniyle mecburi yürütülen uzaktan eğitim hakkında öğretmen görüşleri. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi*, C.10, S.1, 52-84, 2021.
- Baran, E., & AlZoubi, D. (2020). Human-centered design as a frame for transition to remote teaching during the covid-19 pandemic. *Journal of Technology and Teacher Education*, 28(2), 365-372. Erişim adresi: <https://www.learntechlib.org/primary/p/216077/> Mayıs 2021 tarihinde erişilmiştir.
- Bozkurt, A. (2020). Koronavirüs (Covid-19) pandemi süreci ve pandemi sonrası dünyada eğitime yönelik değerlendirmeler: Yeni normal ve yeni eğitim paradigması. *Açıköğretim Uygulamaları ve Araştırmaları Dergisi*, 6(3), 112-142.
- Can, E. (2020). Coronavirüs (Covid-19) pandemisi ve pedagojik yansımaları: Türkiye’de açık ve uzaktan eğitim uygulamaları, *Açıköğretim Uygulamaları ve Araştırmaları Dergisi*, 6(2), s.11-53.
- Cantürk, G., & Cantürk, A. (2021). İngilizce öğretmenlerinin covid-19 küresel salgını sürecinde gerçekleştirdikleri uzaktan eğitim deneyimleriyle ilgili görüşlerinin metaforlar yoluyla belirlenmesi. *International Journal of Current Approaches in Language, Education and Social Sciences*, 3(1), 688-724.
- Cerna, L. (2020). Coronavirus school closures: What do they mean for student equity and inclusion?. *OECD Education and Skills Today*. Erişim adresi: <https://oecdedutoday.com/>

coronavirus-school-closures-student-equity-inclusion/ 07  
Şubat 2022 tarihinde erişilmiştir.

- Çakın, M., Külekçi Akyavuz, E. (2020). The Covid-19 process and its reflection on education: An analysis on teachers' opinions. *International Journal of Social Sciences and Education Research*, 6(2), 165-186.
- Çiçek, İ. , Tanhan, A. & Tanrıverdi, S. (2020). Covid-19 ve eğitim. *Milli Eğitim Dergisi, Salgın Sürecinde Türkiye'de ve Dünyada Eğitim*, 1091-1104. DOI: 10,37669/milliegitim.787736
- Daniel, S. J. (2020). Education and the Covid-19 pandemic. *Prospects*, 49(1), 91-96.
- Daşdemir, İ., & Cengiz, E. (2020). Türkiye'de salgın döneminde covid-19 ile ilgili eğitim alanında yapılan çalışmaların analizi. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 18(2), 387-404.
- Demiray, E. (2013). Uzaktan eğitim ve kadın eğitiminde uzaktan eğitimin önemi. *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi*, Cilt 2, Sayı 2, Sayfa: 155-168.
- Demir, F., & Özdaş, F. (2020). Covid-19 sürecindeki uzaktan eğitime ilişkin öğretmen görüşlerinin incelenmesi. *Milli Eğitim Dergisi*, 49(1), 273-292.
- Dikmen, S., & Bahçeci, F. (2020). Covid-19 pandemisi sürecinde yükseköğretim kurumlarının uzaktan eğitime yönelik stratejileri: Fırat Üniversitesi örneği. *Turkish Journal of Educational Studies*, 7(2), 78-98.
- Durak, G., Çankaya, S. , İzmirli, S. (2020). Covid-19 pandemi döneminde türkiye'deki üniversitelerin uzaktan eğitim sistemlerinin incelenmesi. *Necatibey Eğitim Fakültesi Elektronik Fen ve Matematik Eğitimi Dergisi*, 14 (1) , 787-809. DOI: 10,17522/balikesirnef.
- Düzgün, S., & Sulak, S. E. (2020). Öğretmen adaylarının covid-19 pandemisi sürecinde uzaktan eğitim uygulamalarına ilişkin görüşleri. *Milli Eğitim Dergisi*, 49(1), 619-633.
- Eren, E. (2020). Yeni tip koronavirüs'ün Türk eğitim politikaları uygulamalarına etkisi: Milli eğitim bakanlığının ve

- yükseköğretim kurulunun yeni düzenlemeleri. *Yükseköğretim Dergisi*, 10(2), 153-162. doi:10,2399/yod.20,716645
- Erkut, E. (2020). Covid-19 sonrası yükseköğretim. *Yükseköğretim Dergisi*, 10 (2), 125-133.
- Fidan, M. (2020). Covid-19 belirsizliğinde eğitim: İlkokulda zorunlu uzaktan eğitime ilişkin öğretmen görüşleri, *Uşak Üniversitesi Eğitim Araştırmaları Dergisi*, 6(2), s. 24-43.
- Gençoğlu, C., & Çiftçi, M. (2020). Covid-19 salgınında eğitim: Türkiye üzerinden bir analiz. *Tarih Okulu Dergisi*, 13(46), 1648-1673.
- Göğebakan, T. (2020, Mayıs 23). Tarihteki diğer pandemiler: insanlık diğer ölümcül salgın hastalıklardan nasıl kurtuldu? Erişim adresi: <https://www.verianaliz.net/pandemi-tarihi-corona-covid19-veri-analiz-infografik/> 27 Mayıs 2021 tarihinde erişilmiştir.
- Gürer, M. D., Tekinarslan, E. & Yavuzalp, N. (2016). Çevrimiçi ders veren öğretim elemanlarının uzaktan eğitim hakkındaki görüşleri. *Turkish Online Journal of Qualitative Inquiry*, 7(1), 47-78.
- Haskılıç, Y. (2021). Covid 19 sonrası eğitim: yönetici görüşlerine dayalı bir değerlendirme. *Bilge Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 5(2): 92-99. Durak & diğerleri,2020;
- Henkoğlu, T. ve Şerefoğlu Henkoğlu, H. (2021). Uzaktan eğitim sistemlerinde kişisel hakların korunması: Türkiye'deki üniversitelerin koronavirüs salgını (COVID-19) Sürecine yönelik değerlendirme. *Bilgi Dünyası*, 22(1), 65-98. doi: 10,15612/BD.2021.552
- İnci Kuzu, Ç. (2020). Covid-19 pandemisi sürecinde uygulanan ilkökul uzaktan eğitim programı (eba tv) ile ilgili veli görüşleri. *Milli Eğitim*, 49(1), 505-527.
- İşman, A. (2011). *Uzaktan Eğitim*, Ankara: Pegem Akademi.
- Kahya, V. (2021). Koronavirüs (Covid-19) salgını süresince zorunlu uzaktan eğitim uygulamalarının birleştirilmiş teknoloji kabul modeli ile araştırılması, *bmij* (2021) 9 (2): 737-750, doi: <https://doi.org/10,15295/bmij.v9i2.1783>

- Kavuk, E. & Demirtaş, H.(2021). Covid-19 pandemisi sürecinde öğretmenlerin uzaktan eğitimde yaşadığı zorluklar. *E-International Journal of Pedagogogy(e-ijpa)*,1 (1), 55-73.
- Keskin, M, & Özer-Kaya, D. (2020). Covid-19 sürecinde öğrencilerin web tabanlı uzaktan eğitime yönelik geri bildirimlerinin değerlendirilmesi, *İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 5(2), s. 59-67.
- Limberg, L. (2008). Phenomenography. In L. Given (Ed.), *The SAGE encyclopedia of qualitative research methods*. (pp. 612-615). Thousand Oaks, CA: Sage. 611-614.
- MEB. (2020). Erişim adresi: <https://www.meb.gov.tr/uzaktan-egitim-bakan-selcukun-verdigi-dersle-basladi/haber/20578/tr> 6 Haziran 2020 tarihinde erişilmiştir.
- MEB TEGM. (2021) 2020 Yılı birim faaliyet raporu. Erişim adresi: [https://tegm.meb.gov.tr/meb\\_iys\\_dosyalar/2021\\_03/11122055\\_2020\\_YYIY\\_Birim\\_Faaliyet\\_Raporu.pdf](https://tegm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2021_03/11122055_2020_YYIY_Birim_Faaliyet_Raporu.pdf) 07 Şubat 2022 tarihinde erişilmiştir.
- MEB YEĞİTEK. (2022). Güvenli okullaşma ve uzaktan eğitim projesi: Çevresel ve sosyal yönetim çerçevesi. Erişim adresi: [https://yegitek.meb.gov.tr/meb\\_iys\\_dosyalar/2021\\_04/091514\\_17\\_CSYC\\_istisare\\_sonrasY\\_fin.pdf](https://yegitek.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2021_04/091514_17_CSYC_istisare_sonrasY_fin.pdf) 07 Şubat 2022, tarihinde erişilmiştir.
- Özçiftçi, S. & Üstün, Ç. (2020). Covid-19 pandemisinin sosyal yaşam ve etik düzlem üzerine etkileri: bir değerlendirme çalışması. *Anadolu Kliniği Tıp Bilimleri Dergisi*, Cilt 25, Ek Sayı 1, Sayfa: 142-153.
- Özdoğan, A. Ç., & Berkant, H. G. (2020). Covid-19 pandemi dönemindeki uzaktan eğitime ilişkin paydaş görüşlerinin incelenmesi. *Milli Eğitim Dergisi*, 49(1), 13-43.
- Özer, M., Suna, H.E. 2020. COVID-19 Salgını ve eğitim. M. Şeker, A.Ö. Özer, C. Korkut (Ed.). *Küresel Salgının Anatomisi, İnsan ve Toplumun Geleceği içinde* (ss.173-192). Ankara: TÜBA
- Öztürk, E. D., Kuru.,G & Yıldız, C. D. (2020). Covid-19 pandemi günlerinde anneler ne düşünür çocuklar ne ister? Anne ve çocuklarının pandemi algısı. *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 7(5), 204-220.

- Pınar, M. A., & Dönel Akgül, G. (2020). The opinions of secondary school students about giving science courses with distance education during the Covid-19 pandemic. *Journal of Current Researches on Social Sciences*, 10(2), 461-486.
- Reardon,S.,F., & Portilla,X., A., (2016) ”Recent trends in income, racial, and ethnic school readiness gaps at kindergarten entry” *American Educational Research Association*, Volume: 2 issue: 3,Issue published: July 1, 2016
- Reimers, F. M., & Schleicher, A. (2020). A framework to guide an education response to the COVID-19 Pandemic of 2020. *OECD Report*. Erişim adresi: <https://learningportal.iiep.unesco.org/en/library/a-framework-to-guide-an-educationresponse-to-the-covid-19-pandemic-of-2020> Mayıs 2021 tarihinde erişilmiştir.
- Sağlık Bakanlığı (2022), Erişim adresi: <https://covid19.saglik.gov.tr/07> Şubat 2022 tarihinde erişilmiştir.
- Sarı, H. (2020). Evde kal döneminde uzaktan eğitim: Ölçme ve değerlendirmeyi neden karantinaya almamalıyız, *Uluslararası Eğitim Araştırmacıları Dergisi*, 3(1), s. 121-128.
- Sarı,E. & Sarı,B., (2020). Kriz zamanlarında eğitim yönetimi: covid-19 örneği. *Uluslararası Liderlik Çalışmaları Dergisi: Kuram ve Uygulama*, 3(2), 49-63
- Saygı, H. (2021). Covid-19 pandemi uzaktan eğitim sürecinde sınıf öğretmenlerinin karşılaştığı sorunlar. *Açık Öğretim Uygulamaları ve Araştırmaları Dergisi (AUAd)*, 7(2), 109-129. Erişim adresi: <https://doi.org/10.51948/auad.841632> Mayıs 2021 tarihinde erişilmiştir.
- Serçemeli, M, & Kurnaz, E. (2020). Covid-19 pandemi döneminde öğrencilerin uzaktan eğitim ve uzaktan muhasebe eğitimine yönelik bakış açıları üzerine bir araştırma, *Uluslararası Sosyal Bilimler Akademik Araştırmalar Dergisi*, 4(1), s.40-53.
- Sertdemir, A. (2020). Türkiye'nin koronavirüsle mücadele performansı üzerine bir değerlendirme. *Nazilli İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 1 (1) , 15-26. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/pub/niibfd/issue/55259/741641>

- Seyhan, A. (2021). Sosyal bilgiler öğretmen adaylarının covid-19 salgını sürecinde uzaktan eğitim deneyimleri ve görüşleri. *Açıköğretim Uygulamaları ve Araştırmaları Dergisi*, 7(3), 65-93.
- Sezgin, S., & Fırat, M. (2020). Covid-19 pandemisinde uzaktan eğitime geçiş ve dijital uçurum tehlikesi. *Açıköğretim Uygulamaları ve Araştırmaları Dergisi*, 6(4), 37-54.
- Şen, Ö., & Kızılcıoğlu, G. (2020). Covid-19 pandemi sürecinde üniversite öğrencilerinin ve akademisyenlerin uzaktan eğitime yönelik görüşlerinin belirlenmesi. *International Journal of 3D Printing Technologies and Digital Industry*, 4(3), 239-252.
- Taşpınar, M. & Tuncer, M. (2008). Sanal ortamda eğitim ve öğretimin geleceği ve olası sorunlar. *Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: X, Sayı 1, Sayfa: 125-144.
- Telli, S. G., & Altun, D. (2020). Coronavirüs ve çevrimiçi (online) eğitimin önlenemeyen yükselişi. *Üniversite Araştırmaları Dergisi*, 3(1), 25-34.
- UNESCO,(2022a)(Global monitoring of school closures) Education: From disruption to recovery , ). Erişim adresi: <https://en.unesco.org/covid19/educationresponse#schoolclosures> (01.29.2020 tarihinde erişilmiştir.)
- UNESCO,(2022b). Education: From disruption to recovery, Erişim adresi: <https://en.unesco.org/covid19/educationresponse>( 01.29.2020 tarihinde erişilmiştir.)
- Ünay.,E., Erdem, R., & Çakıroğlu, O.(2021). Covid-19 sürecinde özel eğitimde uzaktan eğitim uygulamaları. *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 34(30. Ulusal Özel Eğitim Kongresi Özel Sayısı), 158-184.
- WHO. (2020). Erişim adresi: <https://covid19.who.int> 5 Haziran 2020 tarihinde erişilmiştir.
- WHO. (2022). Erişim adresi: <https://covid19.who.int> 07 Şubat 2022 tarihinde erişilmiştir.
- Yıldırım, A, & Şimşek, H. (2008). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri*, Ankara: Seçkin Yayıncılık.



- Yolcu, H. (2020). Koronavirüs (covid-19) pandemi sürecinde sınıf öğretmeni adaylarının uzaktan eğitim deneyimleri, *Açıköğretim Uygulamaları ve Araştırmaları Dergisi*, 6(4), s. 237-250.
- Yurtbakan, E. & Akyıldız, S. (2020). Sınıf öğretmenleri, ilkokul öğrencileri ve ebeveynlerin Covid-19 izolasyon döneminde uygulanan uzaktan eğitim faaliyetleri hakkındaki görüşleri. *Turkish Studies*, 15(6), 949-977.<https://dx.doi.org/10,7827/TurkishStudies.43780>

# KIERKEGAARD'DA HAKİKAT ve VAROLUŞUN ÖZNELLİĞİ<sup>1</sup>

M. Ahmet Tüzen\*

## Özet

Soren Kierkegaard, yaşadığı çağda her şeyin soyut ve nesnel terimlerle tanımlanması nedeniyle insanın kendi gerçekliğine yabancılaştığını ve insanın varoluşunu meydana getiren öğelerin göz ardı edildiğini düşünür. Aydınlanmanın geliştirdiği doğa bilimlerini örnek alan bilgi ve akılcılık anlayışı nesnellığı vurgularken bireyin iç yaşantısını ve öznel deneyimlerini yadsıdığını belirten Kierkegaard'a göre, felsefenin öznel olana yönelmesi gerekir. Bu nedenle Kierkegaard'ın felsefesinde her şeyin başı ve sonu var olan bireydir. Zaman ve mekanla sınırlı bir kişinin sonsuz olanla ilişkisini ifade eden varoluş, sonlu ile sonsuzun bir sentezidir. Bir sentez varlığı olan insanın varoluşunu gerçekleştirebilmesinin yolu ancak Tanrı'ya iman etmesiyle mümkün olur. Bu bağlamda insan yalnız başına en üst insani değerlerin ötesine geçerek Tanrı'yla kurduğu öznel bağlantıyla hakikate ulaşabilir. Bu çalışmada Kierkegaard'ın varoluş küreleri adını verdiği yaşam türleri arasındaki farklar incelenerek insanın öznel hakikati keşfetme yolları tartışılacaktır. Bu kapsamda her yaşam biçimini temsil eden farklı yapıdaki insanın temel eğilim ve amaçları değerlendirilerek varoluşun somut, öznel ve irrasyonel özellikleri üzerinde durulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kierkegaard, Varoluş, Öznellik, Tanrı, Birey.

---

<sup>1</sup> Bu metin, 17-18 Mart 2022'de Kilis 7 Aralık Üniversitesi tarafından düzenlenen 3. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi'nde sunulan "Kierkegaard'ın Ahlak Felsefesinde Varoluşsal Düşünmenin Anlamı" adlı bildiri geliştirilerek üretilmiştir.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, atuzen@gumushane.edu.tr

## THE TRUTH AND THE SUBJECTIVITY OF EXISTENCE IN KIERKEGAARD

### **Abstract**

Soren Kierkegaard argues that human beings are alienated from their own reality, and the elements that constitute human existence are ignored because of the fact that everything is defined in abstract and objective terms in their age. According to Kierkegaard, who claims that while the understanding of knowledge and rationality, which is based on natural sciences developed by the Enlightenment, emphasizes objectivity, it denies the inner life and subjective experiences of the individual, philosophy should head towards the subjective. Therefore, in Kierkegaard's philosophy, the one who has the beginning and the end of everything is the existing individual. The existence, which refers to the relationship of a person limited by time and space with the infinite, is a blend of the finite and the infinite. It is possible to realize himself/herself for a man, who is a synthesis entity, by only believing in God. In this context, a human can reach the truth alone with the subjective connection he has with God by going beyond the highest human values. In this study, the ways in which humans discover the subjective truth will be discussed by examining the differences between the types of life that Kierkegaard calls the spheres of existence. In this context, the concrete, subjective and irrational characteristics of existence will be emphasized by evaluating the basic tendencies and objectives of people in different structures representing every way of life.

**Keywords:** Kierkegaard, Existence, Subjectivity, God, Individual.

## Giriş

Doğa bilimlerini örnek alan bir bilgi ve rasyonalite anlayışını benimseyen Aydınlanma düşüncesi, geleneksel ahlak ve dinin hakikat olarak gördüğü birtakım doğrulara karşı düşmanca bir tavır sergilemiştir. Hegel'in felsefesi, bu hakikatleri önyargılı bir eleştiriden kurtarma ve onları daha sağlam bir temele oturtma yönünde bir teşebbüs olarak anlaşılır. Onun diyalektik sistemi, ahlaki ve dini hakikatleri rasyonel bir biçimde ifade etme amacı güder. Hem bilimsel aklın hem de dogmatik dinin sınırları mutlak bilginin daha yüksek sentezinde aşılır. Ona göre akılla inanç arasındaki çatışkı her ikisini de kapsayan bir yorum yoluyla aşılır. Hegel'in içinde tüm karşıtlıkları uzlaştırdığı bu sentezi hümanist teolojiye yakın durur (West, 1998, s. 163-164).

Dini hakikatleri rasyonel zeminde ele alan Hegel'in iman ile akli uzlaştırmasını, inancın insan aklına indirgenmesi olarak değerlendiren Kierkegaard, bu girişimin dini zayıflatarak akli yücelttiğini düşünür. Aynı zamanda Hegel'in varlık ile düşüncüyü özdeş kabul etmesi de varlığın düşüncede eritilmesi olarak yorumlanmaktadır. Bu ise düşünenin, düşünülenin ve düşüncenin, bir ve aynı şeye yani düşünceye indirgenmesi anlamına gelmektedir (Çınar, 2008, s. 48). Hegel'in aksine iman ve akli ayrıştıran Kierkegaard, teolojik fideizm geleneğini canlandırarak Aydınlanmanın iman ve inanca yönelik olumsuz bakışına karşı farklı bir yol sunar. Dini inancın akla ya da akıl yürütmeye dayanmadığını savunan bu gelenek, Kierkegaard'ın savunduğu şekliyle zaman zaman kuşkucu argümanlardan yararlanarak aklın hiçbir kesin doğruya erişemeyeceğini belirterek gerçekte absürt ya da akla aykırı olan öğretilerin inanç yoluyla kabul edilmesi gerektiğini ileri sürer (Cevizci, 1997: s. 350-351). İman ya da inancı insan aklının üzerinde gören bu düşünce açısından aklın son adımı kendisinin ötesinde sonsuz sayıda şeyin olduğunu fark etmesidir (Pascal, 2003, s. 77).

Kierkegaard felsefesinin önemli diğer bir kısmını da Aydınlanmacı epistemolojinin bilgi anlayışını reddetmek oluşturur.

Nesnelliğe ve evrenselliğe dayanan bu bilgi anlayışı, öznel eğilim ve birtakım önyargılardan uzaklaşmak suretiyle ezeli-ebedi hakikatlere erişmeyi amaçlar. Ancak söz konusu bilgi görüşünün insanın kişisel yaşantısında yer alan deneyimlere kör olduğunu ve bu bakımdan insan yaşamını anlama imkanının bulunmadığını ifade eden Kierkegaard'a göre, dünyayı sınırlandırıcı bir rasyonaliteye tabi kılarak düzenleyen sınırlı bir aklın ürettiği sistemler gerçekliği açıklayamazlar (Farago, 2013, s. 311). Her şeyi akla indirgeyen ve nesnelliği amaçlayan bu sistemler insanın bireyselliğini, varoluşunu ve onu meydana getiren unsurları dikkate almazlar. Spekülatif bir felsefe yerine varoluş (egzistans) felsefesini öne süren Kierkegaard, nesnelliğin karşısına öznelliği koyarak varoluşu öznel bilgi ile bağlantılı bir şekilde ele alır. Buna göre insanın yaşamında en önemli amaç, kendi varoluşunu gerçekleştirmektir; ancak bu birtakım nesnel ölçütlere göre gerçekleştirilebilen bir süreç değildir. Her insanın bireysel varoluşunu meydana getiren şey öznellik; öznellik hakikattir.

Bu çalışmada Aydınlanmanın nesnel ve rasyonel perspektifinin insanın varoluşunu gerçekleştirmede hiçbir fayda sağlayamayacağını ileri süren Kierkegaard'ın insanın hayatı boyunca içerisinde yer alabileceği yaşam tarzları ele alınarak insanın öznel hakikati keşfetme yolları tartışılacaktır. Bu amaç kapsamında verili bir hakikat kavrayışı yerine kendi varoluşunu gerçekleştirmeyi seçen insanın öznelliğini irrasyonel bir şekilde inşa etme girişimi değerlendirilecektir.

### **Nesnel Hakikat Kavrayışının Eleştirisi**

Hegel'e göre sistemli bir bilgiye dayanmayan felsefe, bir bilimden ziyade olumsuz bir duygu tarzı meydana getirir. Felsefe, hakikati araştırır, hakikat ise ancak bilimsel bir sistemle ortaya konabilir. Genellikle hakikat olarak atıfta bulunulan ve mutlak, idea veya akıl olarak çevrilen Geist kavramı tanrısal olana eşittir ve herkese içkindir. Hegel, insana aşkın olan insan varlığından ayrı bir varlık olan ve ona yabancılaşma hissedilebilecek Tanrı kavramını,

insan zihni ile birlikte olan içkin bir Tanrı ile yer değiştirir. Onun görüşüne göre tarih, basitçe olayların kronolojisi değil, aynı zamanda ilerleme serimleyen bir şeydir. Tarihin bir amacı vardır, bu da Geist'in aşamalı olarak tanınmasıdır (Anderson 2014, s. 35-36). Bu düşünce sisteminde hakikat, mutlağın yaşamını ifade eden, dinamik ve gelişim halindeki bir süreç olarak anlaşılmaktadır. Tarihsel bir şekilde dinamik süreçte ortaya çıkan her bir unsurun kendi başına bir hakikati ya da değeri yoktur; her birinin değeri ve hakikati yalnızca bu bütün ve süreç içindeki yerine göre bir anlam ifade eder (Türkyılmaz, 2016, s. 16-17). Bu durumda rasyonel olanın gerçek ve gerçek olanın da rasyonel olduğunu ileri süren Hegel'in nesnel idealist sisteminde, tam ve hakiki tek bir gerçeklik vardır; her şey idea veya Geist'a tekabül eden bu gerçeklikle ilişkisi sayesinde var olur.

Hegel'in yukarıda ifade edilen düşüncelerini reddeden Kierkegaard'a göre sözde nesnel gerçekliği keşfetmek, bütün felsefe sistemleri üzerinde çalışmak, onları yorumlamak ve her bir sistem içerisindeki tutarsızlıkları göstermek insanın benliğine hiçbir katkı sağlamaz. Bir devlet teorisi geliştirmenin ve tüm ayrıntılarını tek bir bütünlükte bir araya getirmenin, içinde bir insanın kendi benliğinin yer almadığı bir dünya inşa etmenin ve algılanamayan bir gerçekliğin kimseye faydası yoktur (Kierkegaard, 1946, s. 5). Kierkegaard'a göre asıl önemli olan uğruna yaşanıp ölünecek şeyi bulmaktır; bu ise akıl ve nesnellikle değil, tutku ve öznellikle mümkündür. İnsanda tutku olmadığı müddetçe hakikate ulaşma imkanı da olmaz (Kierkegaard, 2020, s. 21-22). Rasyonel nesnel felsefeler, insan yaşamına bir katkıda bulunmazlar oysa gerçek felsefe, yaşama dair yol gösterici bir niteliğe sahiptir. Bu bağlamda Batı felsefesinin en önemli eksikliklerinden biri, akıl ve nesnel gerçeklik arayışına yönelirken birey ve onun yaşantısını unutmaktır (Anderson, 2014, s. 37). Çağdaş olan Hegel üzerinden bu eleştirileri yapan Kierkegaard'a göre Hegel'in felsefesinde insanın bireysel varoluşu bütünüyle göz ardı edilir, kişi sırf evrensel olan bütünün bir unsuru olarak değerlendirilir. Löwith'in de belirttiği gibi "Hegelmilik bireysel varoluşu tarihsel dünyanın evrenselliğinde düzleyip silen,

insanı dünya süreci içinde dağıtan bir anlayışın örneğidir” (Löwith, 2021, s. 130).

Kierkegaard’a göre bir Hegelci bütün bir ormanı seyrederken tek tek ağaçları göremez. Tek kişiyi ortadan kaldıran bu sistemde kişi yalnızca bir uğraktır. Hegel’in felsefesinde kendi çağlarının temsilcileri olan bireyler, belirli türden duygu ve düşüncelere sahiptirler, bunun haricinde onların öznel bakış açısına yer verilmez. Kierkegaard’a göre Hegel’in övülen tarihsel bilinci kişinin kendisini var olan bir varlık olarak daha mükemmel bir biçimde anlamasının değil aslında ondan kaçmasının bir yoludur. Hegel’in başardığı tek şey bireyin tikel varoluşunu, somut varoluşunun her kalıntısının sonunda yok olduğu O Mutlakta, tüm soyutlamaları sonlandıracak soyutlamada yutmaktır (Aiken, 2015, s. 237-238). Hegel’in felsefesinde kişi duygularını yitirmiş, edilgin biçimde yaşamaya razı olmuş ve kendi bilinçli varoluşuyla yüzleşmekten uzaklaşmıştır. Ancak gerçekliğe, spekülative bir felsefe veya kavramların güdümlenmesiyle değil, yalnızca dolaysız deneyimle ulaşılabilir. Kant’ın da ifade ettiği gibi varoluş bir yüklem değildir; var olmak, kişinin benliğinin doğrudan sezgisiyle kavranmasıdır (Aiken, 2015, s. 238-239).

### **Varoluşun Özneliği**

Kierkegaard, felsefesinin merkezine var olan bireyi yerleştirdiği için genel doğruları, nesnel hakikatleri, kavramları bir yana bırakarak, bireye, varoluşa ve öznel hakikatlere döner (Kierkegaard, 2018a, s. 35). Bu doğrultuda kişinin varoluşunun ne alma geldiğini anlamak için varoluş kavramının açıklanması gerekmektedir. Modern anlamda varoluş kavramını ilk defa kullanan Kierkegaard’a göre varoluş, kavramsallaştırılmayan ve düşünceye konu edilemeyen bir şeydir; üzerinde düşünmeye elverişli değildir, somut ve öznel bir karakterde olup, irrasyoneldir. Paradoksal bir şey olan varoluş, ancak düşünme öncesinde ya da sonrasında, ancak tutkular ve eylemlerle bir an için yakalanabilir; anlık olan parlama içinde görülebilir (Akarsu, 1987, s. 194).

Zaman ve mekanla sınırlı bir kişinin sonsuz olanla öznel deneyimini ifade eden varoluş, sonlu ile sonsuzun sentezidir, var olan kişi hem sonlu hem de sonsuzdur. Varoluş, kişinin kendi iç yaşantısında, sonsuz bir mutluluğa yönelik ilgisinde kendini gösterir. Sonsuz mutluluğa yönelik bu ilgi, var olan bir kişide tutku olmadan gerçekleşemez. Kısaca var olan bir kişi, sonsuz bir mutluluğa yönelik tutkulu bir ilgiyle, kendi sonluluğu içinde sonsuzlukla ilişki kurmaktadır. Bu bağlamda tutku varoluşun ayrılmaz bir parçasıdır. Sonsuz mutluluğa yönelik sonsuz tutkulu bir ilgiyle sonsuzlukla bağ kuran ve bu şekilde var olan kişi varoluş felsefesinin merkezinde yer alır (Türkyılmaz, 2016, s. 17-18). Kierkegaard'a göre nesnel olma kaygısı taşıyan sistemci felsefeler, bireysel varoluşun bu öznel karakterini kavrayamazlar. Bu nedenle nesnel refleksiyon varoluşa kayıtsız kalır ve onu silinip giden bir şeye dönüştürür. Nitekim teorik bilginin soyut karakteriyle kavranamayan varoluş, öznel bir biçimde içeriden bilinebilir ve anlaşılabilir bir niteliğe sahiptir.

Varoluşun sözü edilen özelliklerinden hareketle Kierkegaard, özneliği temele alan bir hakikat anlayışı geliştirir. Ona göre hakikat, bütünüyle kişinin kendi var oluşunu gerçekleştirilmesiyle, içselliğiyle ilgili olduğu için öznelidir. Bu bakımdan “öznel hakikattir, öznel hakikattir” (Kierkegaard, 1992, s. 306). Öznel hakikat, nesnel teorik bilginin şüphe duyulmaz temellere ve mantıksal argümana dayanan kesinliğini amaçlamaz. Rasyonel olarak doğrulanabilen bir ahlak sistemi ya da din olamayacağını düşünen Kierkegaard'a göre belirli bir hayat tarzının lehinde olan çürütülemez hiçbir rasyonel kanıt ahlakta veya dinde mevcut değildir. Her halükarda dini ya da ahlaki hakikatle ilgili kavramsal kesinlik kişiyi kesinsizlikten kurtarıırken özgürlüğü ortadan kaldırır. Yine rasyonel argüman kişiyi doğru yaşamakta olduğuna inandırabilse de asla öznel olarak ikna edemez ya da kişiyi fiilen bu şekilde yaşama durumuna getiremez. Bu bakımdan Kierkegaard için kesinsizlik, insan hayatı için en temel olan seçme ya da karar verme özgürlüğünün bir sonucudur (West, 1998, s. 168).



Kesinliğe erişemese de kişinin hakikate ulaşmaya çalışmak gibi korkutucu bir sorumluluğu vardır. Seçim yapmak dışında bir seçimi bulunmayan kişinin bu durumu heyecan verici olsa da tahammülü zor bir durumdur. Bu iki taraflı özgürlük, kaygı halinden ayrıştırılmaz (West 1998, s. 168-169). Zira Kierkegaard'ın dediği gibi insan, hayvan ya da melek türünden olsaydı kaygı içinde olamazdı; o, bir sentez olduğu için kaygı duymak durumundadır, onun kaygısı derinleştikçe kendisi de yücelir. Bu, dışsal olana ilişkin, kişinin ötesinde değil, kendisinin ürettiği bir kaygıdır (Kierkegaard, 2013a, s. 155). Birbiriyle ilişkili olan ve düalist bir metafiziği yansıtan kaygı ve özgürlük kavramları aynı zamanda insanın kendisini meydana getiren farklı etmenlerin hakiki bir sentezi oluşunu ifade eder. İnsan, sonlu ile sonsuzun, zamansal olan ile ezeli-ebedi olanın, hayvani olan ile Tanrısal olanın, dışsal olan ile içsel olanın, zorunluluk ile özgürlüğün bilinçli bir sentezidir (Kierkegaard, 2013a, s. 37, 81, 84). Bu karşıt unsurlardan bir bölümü sınırlamayı ya da sınırlanmayı, diğer bölümü ise sınırları aşmayı, aşkınlığı temsil eder. İnsan, olmuş bitmiş ve tamamlanmış bir öz olarak doğası kendisine verilmediğine ya da tıpkı bir kimyasal bileşik gibi sadece birtakım unsurların bir toplamı olmadığına göre, söz konusu unsurların doğru bir sentezi için çaba göstermeye mahkumdur. (Cevizci, 2011, 938). Ona göre varoluş, kişinin öznel bir çabayla alternatifleri hesaba katmasını seçimde bulunan ve karar veren bir kişi olmasını gerektirir.

### **İnsan Yaşamının Tikelliği ve Varoluş Küreleri**

İnsan yaşamı her zaman ve herkes için radikal biçimde tikeldir ve bu tikellik yaşamın kendisi için bir çağrı ve amaçtır: Sonsuz geçerliliği ve değeri içinde kendini bilmek ve cismani varlık içinde kendi olmak. Bu doğrultuda insanı varoluşunu gerçekleştirmesi gereken varlık olarak göre Kierkegaard'a göre bu gerçekleştirmenin değişik evreleri bulunmaktadır. Varoluş kürelerinin her biri, kişinin kendiliğe ulaşma yolundaki potansiyelin ve ihtimallerin nasıl gerçekleştiğini gösterme girişimi olarak anlaşılabilir (Taşdelen, 2004, s. 145). Bu evreler, insanın yaşamındaki aşamalara işaret eder. Üç

varoluş alanı yani yaşam yolunda üç evre vardır: bunlar estetik, ahlaki ve dini evrelerdir. Varoluşunu gerçekleştiren kişinin kendi yaşam yolunda geçmek durumunda olduğu bu aşamalar arasında belirli bir diyalektik ilişki vardır (Türkyılmaz, 2016, s. 22). Ancak Hegel'in soyut mantığına bağlı olan, zıtlıkları uzlaştıran ve her türlü zorunlu gelişimin ilkesi olarak görülen kavramsal diyalektiğinden farklı olan Kierkegaard'ın niteliksel diyalektiği, sonlu-sonsuz, olası-gerekli, beden-ruh, zaman-sonsuzluk gibi karşıtlıkları gerilim içinde tutar (Farago, 2012, s. 271) ve insanın kendini yitirme ve kendini kurtarma durumunu bir ödev ya da hedef olarak kişinin çabasına bırakır. Kısaca söz konusu bu diyalektik insanın kendi kaderini üzerine almayı seçip seçmemesiyle bağlantılıdır. Bu evrelerin birinden diğerine geçiş zorunlu olmamakla birlikte, kişisel kararlar ve iradenin edimiyle mümkün olur. Başka bir ifadeyle bu evreler içinde geçiş kendiliğinden ve sadece düşünsel bir yolla değil, bir sıçrama ya da yükselme ile gerçekleşir.

İnsan diğer varlıklar gibi ne ise o olan bir varlık değildir; kendi değerlerini, yaşamına vereceği anlamı ve ne olacağını özgürce seçen bir varlıktır. İnsan, nesnel bir ölçütü olmayan ve kişinin tüm yaşamını belirleyen bu mutlak seçimle her biri farklı özelliklere sahip olan yaşam biçimleri arasında tercihte bulunur hatta bu üç varoluş küresinin gerisinde henüz kendisi olamamış insanın yaşamını ifade eden sürü hayatında kalmayı da seçebilir. Ancak insan, sürü hayatında kalmak suretiyle zıtlıkları kendinde birleştiren bir sentez varlığı olduğunu ve özgürlüğünü yadsıyıp toplumsal yapı içinde kaybolup gidebilir.

### **Hazı Amaçlayan Yaşam Türü: Estetik Varoluş Küresi**

Kierkegaard'a göre varoluş evrelerinden ilki olan estetik varoluş, hazzı, rahatına düşkünlüğü ve kişisel doyumunu önceler (Solomon, 2005, s. 1). Kendilik bilincinin hiç bulunmadığı bu evre, Kierkegaard'ın dolaysız kişi tanımlamasıyla bahsettiği durumdur.

Kendi gerçekliğini kavrayamayan bu kişi, kimliğini dışsal unsurlara göre belirler. Kierkegaard’a göre bu evredeki genel eğilim, “hiçbir şekilde kendi olmayı istememek veya daha da kötüsü: Bir ben olmayı hiç istememek veya her şeyin en aşağı biçimi: Başka biri olmayı arzulamak.” şeklinde cereyan eder (Kierkegaard, 2017, s. 64). Bu nedenle kendini dışsallıktan ve çevresinden ayıramayan söz konusu kişi, somut bir kendilik elde edememiştir.

Kierkegaard’a göre estetik varoluşun ilki dolaysızlığı ikincisi dşnselliği temele alan iki biçimi vardır. Bu iki biğimin ortak yönü karar vermenin olmayışdır. Estetik yaşam, duysal tecrübenin bütün boyutlarına gönderme yapar ve kültürel üretimi ifade etmekten çok günlük hayatın fenomenolojisine atıfta bulunur. Otantik olmamayı ifade eden estetik varoluş, zamansal ve tarihsel olanınceleyen ve öznenin eylemlerinin ancak şüpheli bir şekilde kendine ait sayılabileceği bir varlık alanı, boş ve soyut dolaysızlıktır. Bir anlamda Freud’daki ilk bebeklik aşamasına benzeyen bu düşünsel olmayan alanda özne, bölünmüş bir okluk durumunda yaşar; birlik halinde bir ben olarak adlandırılmayacak kadar parçalanmıştır. Kierkegaard için toplumsal yaşamın büyük bir kısmı bu duysal edilgenliğin daha gelişmiş bir çeşidinden başka bir şey değildir, çünkü pek az birey toplumsal koşullanmalarının üzerine çıkıp belirgin bir benliğe kavuşur (Eagleton, 2010, s. 226). Bu yaşam tarzında bilinci ie değil de dışa dönük olan kişiyi dışsal unsurlar yönetir. Kendi dışındaki koşullara bağlı olan ve dolaysız bir şekilde duygularıyla hareket eden bu kişinin hayatının kontrolü elinde değildir. Dünyaya karşı pasif bir duruş sergileyen bu kişinin haz elde etme dışında hayatının hiçbir amaç ve anlamı yoktur. Kişisel sorumluluk bilincinden yoksun ve gelip geçici hazlar peşinde koşan estetik küredeki kişiyi Don Juan temsil eder (Kierkegaard, 2015a, s 61-76). Duyumsallığı yansıtan Don Juan, arzuların kölesi olan ve farklı arzu nesneleri üzerinden kendini tatmin etme arayışında olan bir karakterdir (Oruç, 2022, s. 64). Düşünsel bir yanı bulunmayan ve herhangi bir ahlaki standarda göre hareket etmeyen bu karakter, istikrarsız bir kişiliğe sahiptir. Bu

bağlamda Don Juan devamlılığı olmayan umutsuz bir insana gönderme yapar.

Estetiğin daha üst ya da düşünel aşaması duyuşal dolaysızlıktan kopuşu temsil eder, fakat bu kopuş yukarı, belirgin benliğe doğru bir gidiş değildir (Eagleton, 2010, s. 227). Estetik alanda Don Juan'ın tamamen karşıt figürü olan Johannes ise yaşamın dolaysızlığının hizmetindeki evreyi geride bırakmıştır. Kierkegaard'ın Baştan Çıkarıcının Günlüğü eserinde yer verdiği, arzularının eseri olmayan akıllı bir baştan çıkarıcı olan Johannes, arzu ve dürtülerini kontrol altında tutmayı başarabilen bir karakterdir (Kierkegaard, 2018b, s. 28). Johannes ile kendiliğinden baştan çıkarmanın karşısına düşünölmüş baştan çıkarma konmuştur ve bu baştan çıkartıcı düşünüm, arzudan çok "haz üzerine düşünüm"den haz alır (Cauly, 2006, s. 113). Özgürlüğü sınırlandırdığı için sorumluluk almayı da sevmeyen Johannes, sadece anı yaşamayı sever ve ne anda yaşadıkları için ne de gelecek için kaygı duyar (Çalhan, 2020, s. 63-64). Şu halde gelecekteki olanaklara yönelmeyen ve sıkıntılarını düşünel haz ile ortadan kaldırmanın peşinde olan Johannes, kaygı ve sorumluluk duygusunu hissetmez.

### **Toplumsallığı ve Evrenselliğı Amaçlayan Yaşam Türü: Ahlaki Varoluş Küresi**

Ahlaki yaşamın birliğı estetik çokluğun karşıtı olsa da Kierkegaard'ın geçiş alanı şeklinde tanımladığı bu durak, yüzünü hem estetik hem dini yaşantıya çevirir. Onun Ya/Ya Da eserinde ahlaki alan, birleşik bir varoluş anlayışı perspektifinde doğrudan estetik alanın karşısında konumlanır. Ahlaki küredeki kişinin amacı, estetik yaşam içindeki çeşitliliğı, tutarsızlığı ve tesadüfü yani bir yaşam projesinin belirgin birliğıyle uyuşmayan ilkeyi ortadan kaldırarak estetik ile ahlakın sentezini gerçekleştirmektir. Ancak Korku ve Titreme adlı eserde ise ahlakın teleolojik olarak askıya alınmasıyla birlikte ahlaksal ve dinsel çatışması söz konusudur. Ahlakın bu problematik yönünü oluşturan şey, dolayım aracı olarak

konumu ve Hegelci nesnel ahlaklılık ile tikel ve tümeli uzlaştırma gerekliliği arasındaki çatışmadır (Cauly, 2006, s. 120-121).

Genel olarak ahlaki küre içinde yer alan birey, kendisi için değil de toplum için, yani ideal olarak herkes için neyin iyi olacağını düşünür. Ahlaki yaşam, insanın hemcinsini de hesaba katarak eylemlerini herkes için en iyiye göre ayarlamayı gerektirir (Anderson, 2014, s. 63). Yalnızca kendi çıkarına göre değil evrensel ile mutlak iyinin ve kötünün terimleriyle düşünen insan, evrensel olana hizmet eder. Bu bağlamda Kierkegaard'a göre ahlaki küredeki insan, hayatı alternatif yollarla birlikte değerlendirebilecek olan insandır (Kierkegaard, 2013b, 8). Nitekim bu aşamadaki insan sadece içinde yaşadığı an ile sınırlı bir şekilde kalmaz; anın dışında geleceği planlarken bireysellikten toplumsallığa uzanır.

Ahlaki varoluş aşamasında insanların yaşamı için örnek alabileceği pek çok ahlaki model bulunmaktadır. Ancak Kierkegaard açısından ahlak, kişinin olduğu şey olmasıdır: “Bu nedenle bireyi başka bir bireye dönüştürmek değil, kendisi yapmak ister. Estetikten tamamen vazgeçmek değil, onu dönüştürmek ister. Etik olarak yaşamak için bir kişinin kendisinin bilincine tamamen varması, böylece hiçbir rastlantısal özelliğin onun gözünden kaçmaması gerekir. Etik bu somutluğu ortadan kaldırmak istemez, içinde kendi görevinin görür; bu somut yapıdan ne inşa etmesi ve neyin inşa edilmesi gerektiğini görür. İnsanlar genellikle etiği tamamen soyut olarak değerlendirir ve bu yüzden ona karşı gizli bir korku hissederler. Bu yüzden etik kişisel varoluşa yabancı bir şey olarak görülür ve kişi kendisini ona teslim etmekten çekinir” (Kierkegaard, 2013c, 93).

Şimdi Kierkegaard'a göre insan seçimiyle ahlaki aşamaya geçer ve ahlaki bir yaşam biçimine sahip olur. Estetik aşamada olmayan seçim, ahlaki aşamada ortaya çıkar. Bütün dış unsurlardan bağımsız bir şekilde seçimde bulunma, ahlaki benliği elde etmede temel unsurdur. Estetik ile ahlakiliğin farkını ortaya koyan şey, bu seçimdir. Estetik kişi, sürekli olarak kendisine benliğini kazandıracak

seçimlerden kaçtığı için ya duyusal ya da hayali bir alemin içinde dağılmıştır. O, kendisini anlık olarak tatmin edebilecek olan ihtimalleri kovalayıp bunlar arasında seçim yapar; fakat bu seçim gerçek bir seçim değildir. Oysa ahlaki alandaki seçim, falanca şeyle filanca şey arasındaki bir seçim değildir; mutlağı, yani ebedi değeri içinde 'ben'in kendisini seçmektir (Cauly, 2006, s. 123). Kişi ancak kendini mutlak olarak seçtiğinde kişi olabilecektir. Ahlaki aşamada kişi değişken ruh hallerinde ve rastlantısal durumlarda yaşamak istemez ve kendi olmanın sorumluluğunu alır. Hakiki kendilik, özgürlük yoluyla somut bir kişi olmak ister (Yıldırım, 2017, s.155-156).

Genel anlamda ahlaki küredeki insan, varoluşun somut sentezini topluluk içinde gerçekleştiren kişidir. Bu aşamadaki örnek figür yüksek mevki sahibi, bir eş ve aile babası olan Yargıç Wilhelm'dir. Ya/Ya da adlı eserde estetik alanın hayali varoluşlarının çok sayıdaki olasılıklarına karşı gerçek bir varoluş talebinde bulunan Wilhelm, Kant'ın biçimsel ve soyut özgürlüğüne ilgi duymaz; ahlak yasasını aklın kesin bir buyruğu olarak gören bir varoluştansa tekil ben'in somut olarak belirlenmiş bir ben olmasını sağlayan gerçek hareket üzerinde ısrar etmenin önemli olduğunu göstermek ister (Cauly, 2006, s. 123-124). Evlilikte yaşamın ilk örneğini bulan Wilhelm için evlilik öznel duyguyu nesnel bir kurumla birleştirir ve bunu yapmakla birey ve evren, duyusal olan ve tinsel olan, özgürlük ve zorunluluk, zaman ve sonsuzluk arasındaki çatışmayı uzlaştırır. Çalışma, aile, görev, yurttaşlık ödevleri gibi değerleriyle Wilhelm, ahlaki olanı estetik olanın üzerinde yükseltir, böylece ahlak değerleri aşmak istenilen estetik kavramlar üzerinde şekillenir. Onun ahlaki kişiliği, hakiki güzeldir; teleolojisini içinde taşıyan bir mutlaktır. Ahlaki yaşam, özne ve nesnenin, içsel ve dışsal olanın, birey ve evrenin simetrik aşılması olarak kendini belirleyen otonom tikellerin görkemli çelişkisiz yapısıdır. Kierkegaard'ın dini inançla temelini çürüteceği şey tam da bu estetikleştirilmiş ahlaktır (Eagleton, 2010, s. 236).

## Özneliği Amaçlayan Yaşam Türü: Dini Varoluş Küresi

Varoluşun üçüncü küresinde, kişinin yaşamı için yönlendirici ilke dindir. Hristiyanlığın spekülâtif felsefeyle birlikte nesnel bir şekilde değerlendirildiği için yanlış anlaşıldığını düşünen Kierkegaard, imanın irrasyonel ve öznel karakteri üzerinden dini küreyi ele alır. Ahlakî kürenin rasyonel ve evrensel karakterinden farklı olarak dini kürede imanın paradoksal ya da absürt yapısına dikkat çeken Kierkegaard'a göre bu aşamada kişi, Tanrı'ya tam bir teslimiyetle iman eder. Başka bir ifadeyle dini kürede Tanrı'ya olan bağıllığını göstermek üzere yaşamını düzenleyen kişi, fiziksel ya da mantıksal açıdan imkansız olan şeylerin bile Tanrı ile mümkün olabileceğine inanır.

Bu düşüncelerden hareketle dini kürede çözüme kavuşturulması gereken kavram imandır. Akıl ile imanı uzlaştıran anlayışlara karşı imanın akılla bağdaşamayacağını savunan Kierkegaard'a göre düşünce sistemi içinde yeri olmayan iman, tam olarak düşünmenin bittiği noktada başlar.<sup>2</sup> Ona göre ne olduğu herhangi bir sistematik bakış açısıyla açıklanamayan iman, insanların eylemlerini ve birbirlerine karşı yaklaşımlarını tanımlamaya ve haklı kılmaya yetecek şekilde değerlendirilemez (Kierkegaard, 2002, s. 14). Her ne kadar imanın net bir tanımı yapılamasa da Kierkegaard'ın eserlerinden iman ile kastedilenin kişinin kendisi olarak ve kendisi olmayı isteyerek, kendini Tanrı'ya bırakması olduğu anlaşılabilir. Korku ve Titreme adlı eserinde Kierkegaard, somut olarak İbrahim örneğinden hareketle ahlakî aşamadan dini aşamaya iman sıçramasıyla geçileceğini savunur (Türkyılmaz, 2016, s. 29).

İbrahim, hiçbir rasyonel delil olmamasına rağmen, yerleşik değerlerden, belirlenmiş özlardan bağımsız olarak kendisinden

---

<sup>2</sup> “İman bir bilgi değildir. İmanın nesnesi öğreti değil, öğretmendir. Ancak öğretmen koşulu sağlamak için Tanrı olmalı, öğrencinin koşula sahip olabildiğini sağlamak için de insan olmalıdır. Bu iman paradoksudur” (Kierkegaard, 2018c, s. 63).

oğlunu kurban etmesini isteyen Tanrı'ya teslim olur. Kierkegaard'a göre "İbrahim iki hamle yapar. Sonsuz teslimiyet hamlesini yapar ve İshak üzerindeki hakkından vazgeçer, bu özel görev olduğundan hiç kimsenin anlayabileceği bir şey değildir" (Kierkegaard, 2015b, s. 183). Ahlaki hayat ile inanç hayatı arasındaki yarığa dikkat çeken bu örnekte inancın kesinsizliği, insan hayatının en temel ahlaki kesinliğine üstün gelir (Blackham, 2005, s. 13). Yani Tanrı'nın emrettiği şey, ahlaki küredeki insana göre bir cinayettir. Burada insani en yüksek bilinç ile görünüşte absürt olanın ilahi dahli arasında bir kopukluk ortaya çıkar (MacIntyre, 2001, s. 247-248). Bu nedenle ahlakın bir şekilde askıya alınmasını içeren bu eylemin evrensel hiçbir ilişkisi yoktur; bu, tamamen özel bir girişimdir. Nitekim ahlaki varoluş küresindeki kişinin arzulayacağı en üst insan olan trajik kahraman, evrensel ahlaki normlara göre eylemde bulunmak suretiyle üstünleşirken İbrahim, tamamen kişisel erdem eylemi sayesinde yücelir. İbrahim, imanın kanıtı olarak istenen bu eylemi Tanrı aşkına ve Tanrı ile tamamen aynı olan kendisi için yapar (Kierkegaard, 2002, s. 106). Öte yandan trajik kahraman, rasyonel sınırlar içerisinde kalır ve kendi ahlaki telosunu daha üst evrensel normlara göre düzenler. Ancak İbrahim'de durum farklıdır; O eyleminde ahlaksal olanı tamamen aşmış ve onun dışında daha yüce bir telos'a sahip olmuş ve bu telosla ilişkili olarak ahlaki askıya almıştır (Kierkegaard, 2002, s. 103).

Ahlaki olanın evrensel olduğunu savunan Kierkegaard'a göre iman sahibi birey, evrensel ilişkisini Tanrı ile ilişkisinden yola çıkarak belirler. Fakat birey, Tanrı ile ilişkisini evrensel yoluyla belirleyemez. Bu durumu bir paradoks olarak gören Kierkegaard, bireyin kendisini Tanrı ile ancak mutlak anlamda ilişkilendirebileceğini düşünmektedir. Ona göre İbrahim de kendisini Tanrı ile ilişkilendirmektedir. Zira İbrahim'in oğlu ile olan durumun ahlaki ifadesi, 'baba oğlunu sevmelidir' şeklindedir. Eğer İbrahim evrensel olan ahlaki ifadeyi ön plana çıkartarak Tanrı'ya İshak'ı kurban etmek istemeseydi, Tanrı ile arasında mutlak bir ilişki gelişmeyebilirdi (Çalhan, 2020, s. 78-79). Ancak İbrahim'in teslimiyeti gösteriyor ki,



evrensellik her şeyi açıklamaya yetmemekte, insan yaşamının bütün yönlerine hakim olamamaktadır. Evrensel ahlaki ilkelerin işlevsizleştiği bir noktaya gelindiğinde evrensel ast olan birey, evrenselden yüce hale gelmekte, bu ise birey ve onun varoluşunun toplumdan ve onun çıkarlarından daha değerli olduğu bir paradoksa neden olmaktadır (Baktemur & Acar, 2019, s. 10). Gücü ve güçsüzlüğü, aptallığı ve bilgeliği, deliliği ve umudu, nefreti ve aşkı sentezleyerek yücelen bir paradoksu ifade eden İbrahim'in imanı, ahlaki ilkeleri aşan, hiçbir rasyonel belirlenimle sınırlandırılmayan bir niteliğe sahiptir (Kierkegaard, 2002, s. 59). Bu nedenle İbrahim, öznelliğin en yüksek, içselliğin en yoğun olduğu dini kürede acı, tutku ve bağlılık içerisinde yaşayan bir iman şövalyesidir.

Diğer taraftan düşünceyle yakalanamayan ve bir paradoks olan iman aynı zamanda bir riske de işaret etmektedir. Başka bir ifadeyle risk olmadan iman da olmaz. Nitekim burada kişinin öznelliği, içselliği ve sonsuz tutkusu ile nesnel açıdan kesinliği olmayan bir durum arasındaki çelişki söz konusudur. Dolayısıyla iman sahibi kişi, imanıyla kendini nesnel açıdan kesin olmayan bir şeye bağlar. İman böyle bir risk ve mutlak bir kararı gerektirir. Risk büyüdükçe iman büyür; daha fazla nesnel güvenlik, daha az içsellik ve daha az nesnel güvenlik, olası daha fazla yüksek içsellik anlamına gelir (Kierkegaard, 2009, s.176). Bu durumda iman, Tanrı'nın varlığı olgusunun absürt olmasına ve O'na inanmak için verilecek kararın sonsuz bir tutku ve riski gerektirmesine rağmen Tanrı'nın varlığına dair inancı içeren kişisel bir karardır (Anderson, 2014, s. 71-72).

Böylece -hakikatin tanımı göz önünde bulundurulduğunda- öznelliğin hakikat olması düşüncesi de tam olarak açıklık kazanır. Hakikat bir kişideki imanla ortaya çıkmaktadır (Türkyılmaz 30). Kierkegaard'ın dediği gibi "Hristiyanlık tindir, tin içselliktir, içsellik öznelliktir, öznellik esas olarak tutkudur ve en üst noktada kişinin kendi ebedi mutluluğuna duyduğu sınırsız, kişisel tutkulu ilgidir" (Kierkegaard, 2009, s. 29). Buna göre öznellik, kesinsizlik ve tutkunun ortadan kalkması imanın da ortadan kalkmasına neden

olur. En yüce insani edim olan imanın yokluğu ise insanın varoluşunu gerçekleştirmesini imkansız kılar. Başka bir ifadeyle “Tanrı’dan yoksun olmak, ben’den yoksun olmaktır” (Kierkegaard, 2017, s. 51). Kierkegaard’a göre “ben, kendi kendine bağlanan ve kendi olmak amacını taşıyan -ki bu, ancak Tanrı’ya bağlanmakla gerçekleşebilir- sonsuzun ve sonlunun bilinçli sentezidir” (Kierkegaard, 2017, s. 40). Mutlak olabilirlik olan Tanrı ile insanın ilişkisi, bireysel ve öznel bir niteliğe sahiptir. Bu bağlamda iman varoluşu gerçekleştirmede iradenin bireysel eylemidir. Bu açıdan imana, kolektif/toplumsal bütün yapıların ötesine geçerek ulaşılabilir ki “kalabalık hakikat değildir”; kalabalık, sahteliktir (Kaufmann, 1956, s. 93; Yıldırım, 2009, s. 105). Bu nedenle insan yalnız başına en üst insani değerlerin ötesine geçerek Tanrı’yla kurduğu öznel bağlantıyla hakikate ulaşır.

### **Sonuç**

Nesnellik ve evrenselliğe dayanan Aydınlanmacı bilgi anlayışı, öznel eğilim ve birtakım önyargılardan uzaklaşmak suretiyle ezeli-ebedi hakikatlere erişmeyi amaçlar. Her şeyi akla indirgeyen ve nesnelliği amaçlayan bu sistemlerin, insanın bireyselliğini, varoluşunu ve onu meydana getiren unsurları dikkate almadığını düşünen Kierkegaard’a göre her şeyin başı ve sonu var olan bireydir. Bu nedenle Kierkegaard, kavramları, genel doğruları, nesnel hakikatleri bir yana bırakarak bireye, varoluşa ve öznel hakikatlere döner. Ona göre hakikat, bütünüyle kişinin kendi var oluşunu gerçekleştirmesiyle, içselliğiyle ilgili olduğu için öznelidir. Bu bakımdan “öznellik hakikattir, öznellik gerçekliktir. Öznel hakikat, nesnel teorik bilginin şüphe duyulmaz temellere ve mantıksal argümana dayanan kesinliğini amaçlamaz.

Kierkegaard için kesinsizlik, insan hayatı için aslanan seçme ya da karar verme özgürlüğünün bir gereğidir. Sonlu ile sonsuzun, zamansal olan ile ezeli-ebedi olanın, hayvani olan ile Tanrısal olanın, dışsal olan ile içsel olanın, zorunluluk ile özgürlüğün bilinçli bir sentezi olan insan, kendi benliğini istediği gibi oluşturmada özgürdür. Varoluş, kişinin öznel bir çabayla alternatifleri hesaba

katmasını seçimde bulunan ve karar veren bir yapıya sahip olmasını gerektirir. İnsanın varoluşunu gerçekleştirmesinde estetik, ahlaki ve dini olmak üzere üç evrenin var olduğunu ifade eden Kierkegaard'a göre bu evreler, insanın yaşamındaki aşamalara işaret eder. Varoluşunu gerçekleştiren kişinin kendi yaşam yolunda geçmek durumunda olduğu bu aşamalar arasında belirli bir diyalektik vardır; evrelerin birinden diğerine geçiş zorunlu olmamakla birlikte, kişisel kararlar ve iradenin edimiyle mümkün olur.

Kierkegaard'a göre varoluş evrelerinden ilki olan estetik varoluş, hazzı ve kişisel doyumu önceler. Düşünsel bir yanı bulunmayan ve herhangi bir ahlaki standarda göre hareket etmeyen bu aşamadaki insan, istikrarsız bir kişiliğe sahiptir. Ahlaki küre içinde yer alan insan ise kendisi için değil de toplum için, yani ideal olarak herkes için neyin iyi olacağını düşünür. Varoluşun üçüncü küresinde, kişinin yaşamı için yönlendirici ilke dindir. Ahlaki kürenin rasyonel ve evrensel karakterinden farklı olarak dini kürede imanın paradoksal ya da absürt yapısına dikkat çeken Kierkegaard, bu aşamada kişinin Tanrı'ya tam bir teslimiyetle iman ettiğini ileri sürer. İman, kişinin kendisi olarak ve kendisi olmayı isteyerek, kendini Tanrı'ya bırakmasıdır. Gücü ve güçsüzlüğü, aptallığı ve bilgeliği, deliliği ve umudu, nefreti ve aşkı sentezleyerek yücelen bir paradoksu ifade eden iman, ahlaki ilkeleri aşan, hiçbir rasyonel belirlenimle sınırlandırılmayan bir niteliğe sahiptir. Ancak iman, düşünceyle yakalanamadığı ve bir paradoks olduğu için risk barındırır. Nitekim ahlaki hayat ile inanç hayatı arasındaki uçuruma dikkat çeken Kierkegaard'a göre inancın kesinsizliği ve içerdiği risk, insan hayatının en temel ahlaki doğrularına bile üstün gelir. Bu bağlamda iman sıçrayışı, rasyonel ve nesnel bir hakikate değil bireyin kendi varoluşunun hakikatine götürür ki insanın varoluşunu gerçekleştirebilmesi, tutkulu bir inançla mümkündür. Bu açıdan öznellik, kesinsizlik ve tutkunun ortadan kalkması iman da ortadan kalkmasına neden olurken en yüce insani edim olan iman yokluğu ise insanın varoluşunu gerçekleştirmesini imkansız kılar.

## Kaynakça

- Aiken, D. H. (2015). *İdeoloji Çağı 19. Yüzyıl Filozofları*. (Çev. Ayşen Tekşen), İstanbul: Payel Yayınları.
- Anderson, S. L. (2014). *Kierkegaard Üzerine*. (Çev. G. Gürdal). Ankara: Sentez Yayıncılık.
- Baktemur, Z. & Acar, R. (2019). Kierkegaard'da Ahlakın Öznelliği Problemi. *Din ve Felsefe Araştırmaları*, 2 (3) , 5-18.
- Bedia, A. (1987). *Çağdaş Felsefe*, İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Blackham, H.J. (2005). *Altı Varoluşçu Düşünür*. (Çev. E. Uşaklı). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Cauly, O. (2006). *Kierkegaard*. (Çev. Işık Ergüden). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Cevizci, A. (1997). *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Ekin Yayınları.
- Cevizci, A. (2011). *Felsefe Tarihi, Thales'ten Baudrillard'a*, İstanbul: Say Yayınları.
- Çalhan, B. (2020). *Kierkegaard'da İnsan* [Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü] (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi).
- Çınar, A. (2008). *Rasyonel Teoloji*. İstanbul: Düşünce Kitabevi Yayınları.
- Eagleton, T. (2010). *Estetiğin İdeolojisi*. (Çev. B. Gözkan vd.). İstanbul: Doruk Yayıncılık.
- Farago, F. (2012). Kierkegaard, *Felsefe Tarihi Cilt 3 Aklın Zaferi*, (Ed.) J. Russ, ss.267-284. (Çev. İ. Yerguz), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Farago, F. (2013). *Modern Dünyanın Yaratılması*. (Çev. İ. Yerguz). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kaufmann, W. (1956), *Existentialism from Dostoyevsky to Sartre*, New York: Meridian Books.

- Kierkegaard, S. (1946). *The Journals, A Kierkegaard Anthology*. (Ed. R. Bretall). Princeton University Press, New Jersey.
- Kierkegaard, S. (1992). *Either/Or*. (Çev. A. Hannay). London: Penguin Books.
- Kierkegaard, S. (2002). *Korku ve Titreme*. (Çev. İ. Kapaklıkaya). İstanbul: Anka Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2009). *Concluding Unscientific Postscript*. (Ed. A.Hannay). New York: Cambridge University Press.
- Kierkegaard, S. (2013a). *Kaygı Kavramı*. (Çev. T. Armaner). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2013b). *Evliliğin Estetik Geçerliliği*. (Çev. İ. Kapaklıkaya). İstanbul: Araf Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2013c). *Kişiliğin Gelişiminde Etik-Estetik Dengesi*. (Çev. İ. Kapaklıkaya). İstanbul: Araf Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2015a). *Müzikal Erotik Ya Da Dolayısız Erotik Evreler*. (Çev. M. Elma). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Kierkegaard, S. (2015b). *Korku ve Titreme*. (Çev. İ. Kapaklıkaya). İstanbul: Araf Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2017). *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*. (Çev. M. M. Yakupoğlu). Ankara: Doğubatı Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2018a). *Tanrı'ya İhtiyaç Duymak*. (Çev. Z. Yeter). İstanbul: Zeplin Kitap.
- Kierkegaard, S. (2018b). *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*. (Çev. N. Beier). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2018c). *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*. (Çev. D. Şahiner). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2020). *Ya/Ya Da*. (Çev. N. Beier). İstanbul: Alfa Yayınları.

- Löwith, K. (2021). *Hegel'den Nietzsche'ye 19. Yüzyıl Düşüncesinde Devrimsel Kopuş*. (Çev. Reyhan Ay). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- MacIntyre, A. (2001). *Ethik'in Kısa Tarihi*. (Çev. H. Hünler & S. Zelyüt Hünler), İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Oruç, Y. (2022). Soren Kierkegaard'ta Varoluş, Kendilik Ve Hakikat. *Erzurum Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (14), 59-80.
- Pascal, B. (2003). *Düşünceler*. (Çev. Metin Karabaşoğlu), İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Solomon, R. C. (2005). *Existentialism*, New York & Oxford: Oxford University Press.
- Taşdelen, V. (2004). *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*. Ankara: Hece Yayınları.
- Türkyılmaz, Ç. (2016). *Bunalım Çağı Kierkegaard Marx Nietzsche*. Ankara: Bibliotech Yayınları.
- West, D. (1998). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*. (Çev. A. Cevizci & H. Arslan). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Yıldırım, Ş. (2017). *Soren Kierkegaard Felsefesinde Özel Hakikat Kavramı* [İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü], (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

## KÂDÎ BEYDÂVÎ VE İMÂMET KONUSU

Muhammet Aydın\*

### Özet

Kelâmı dini ilimlerin temeli kabul eden ve bu ilimle uğraşmayı bir vecibe sayan Kâdî Beydâvî önemli bir kelam bilginedir. Ayrıca felsefi kültürün yaygın olduğu bir dönemde yaşadığı için felsefe ile ilgilenmiştir. Müellifimiz imamet konusunu 5 kısımda ele almıştır. İlki imam tayin etmenin gerekliliği hakkındadır. Burada ekollerin düşüncelerine yer verirken kendi kanaatini de söyler. İkinci kısım imamların sıfatları hakkındadır. Burada imamlar için dile getirilen dokuz niteliğe yer verilmektedir. Üçüncü bahis imametın nasıl gerçekleşeceği hakkındadır. Yazara göre Allah'ın, rasûlünün ve önceki imamin başka bir şahsı imam olarak belirlemesinin müstakil sebepleri olduğu konusunda icma vardır. Dördüncü bahis Hz. Peygamber'den sonra gerçek imamin Hz. Ebubekir olduğu hakkındadır. Yazarın yazılarına bakıldığında Şia iddiaları üzerinden düşünceler geliştirdiği söylenebilir. Son bahis sahabenin fazileti hakkındadır. Yazar burada sahabeye hürmet edilmesini ve onlar hakkında suçlayıcı ifadeler kullanılmamasını dile getirmektedir. Sahabenin tebcil edilmesine dair ayetlere yer verdikten sonra onlar hakkında olumsuz rivayetlerin çeşitli yorum ve tevillerinin yapıldığını söylemekle yetinmekte ve bunlar hakkında detaylı bilgi vermemeyi tercih etmektedir. Yazarın müteahhir kelam döneminin temsilcisi olması önemli bir husustur zira o dönem kelamın felsefileştiği bir

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi ABD, maydin@gumushane.edu.tr.

dönem olarak bilinmektedir. Bunun izlerini yazarın eserinin ilahiyat ve metafizik kısımlarında görmek mümkündür. Bu durum döneminin ilmi, akademik ve düşünsel atmosferi hakkında bize bilgiler sunmaktadır. Müellifin dirayete ve teville yakın olması kendisinin ayrıca eleştirilmesine neden olmuştur. Buna karşılık tefsirinin Osmanlının belli dönemlerinde ders kitabı olarak kabul edilerek müfredata girdiğini de eklemek gerekir.

**Anahtar kelimeler:** Kelâm, Beydâvî, Sünnilik, Siyaset, İmamet.

## QADI BEYDAVI AND THE SUBJECT OF IMAMATE

### Abstract

Kadı Beydavi, who accepts kalam as the basis of religious sciences and regards dealing with this science as a duty, is an important kalam scholar. He was also interested in philosophy because he lived in a period when philosophical culture was widespread. Our author has dealt with the subject of imamate in 5 parts. The first is about the necessity of appointing an imam. Here, while giving place to the thoughts of the schools, he also expresses his own opinion. The second part is about the attributes of imams. Here, nine qualities expressed for imams are given. The third bet is about how the imamate will take place. According to the author, there is consensus on the fact that Allah, His Messenger and the previous imam had independent reasons for designating another person as imam. The fourth bet. After the Prophet, the real imam was Hz. It's about Abu Bakr. When we look at the writings of the author, it can be said that he developed thoughts on the claims of



Shia. The last bet is about the virtue of the Companions. Here, the author states that the Companions should be respected and no accusatory expressions should be used about them. After giving place to the verses about the deportation of the Companions, he suffices to say that various interpretations and interpretations of negative narrations have been made about them, and he prefers not to give detailed information about them. The fact that the author is the representative of the next period of kalam is an important issue because that period is known as a period when the word became philosophical. It is possible to see the traces of this in the theology and metaphysics parts of the author's work. This situation provides us with information about the scientific, academic and intellectual atmosphere of the period. The fact that the author is close to prudence and interpretation has also caused him to be criticized. On the other hand, it should be added that tafsir was accepted as a textbook in certain periods of the Ottoman Empire and entered the curriculum.

**Keywords:** Kalâm, Beydavı, Sunnism, Politics, Imamate.

### **Giriş: Kâdî Beydâvî ve İlmî Kişiliği**

Nâsirüddin Ebu Saîd (Ebu Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî'nin (ö. 685/1286) hayatından bahseden müellifler onun ileri derecede ilmi kabiliyete ve geniş bir kültüre sahip olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Daha çok tefsir, kalam, fıkıh ve usûlî fıkıh alanında eserler vermiştir. Kâdîkudât olan babasından icazet aldıktan sonra herhangi bir ilmi seyahate gerek kalmadan farklı bilginlerden akli ve nakli ilimleri tahsil etmiştir.

Kendisi de kâdılıkudatlık yaptığından kâdı ünvanıyla bilinir olmuştur. Tefsirinde rivayet ve dirayet metotlarını birlikte kullanmıştır. Yorumlarında dil kaidelerine ve akli istidlallere dayanılarak ortaya konan yeni görüşler ilave edilmek suretiyle dirayet metodu uygulanmıştır ki müellifin tefsir ilmindeki gücünü gösteren asıl bölümler bunlardır. Diğer yandan edebi ve felsefi tahlillerin veciz bir üslupla ifade edilmesinden dolayı zor anlaşılmasına rağmen eseri büyük bir itibar görerek medreselerde okutulmuş ve daha sonra yazılan tefsirler için vazgeçilmez bir kaynak ve referans olmuştur. (Cerrahoğlu, 1995, 261).

### **1. Kâdı Beydâvî ve Kelâmcılığı**

Kelâmı dini ilimlerin temeli kabul eden ve bu ilimle uğraşmayı bir vecibe sayan Kâdî Beydâvî önemli bir kelâm bilginidir. Ayrıca felsefi kültürün yaygın olduğu bir dönemde yaşadığı için felsefe ile ilgilenmiş, kendisinden önce Râzî ve Amîdî'nin başlattığı felsefe ile kelâmı birleştirme işini daha da ileri götürerek iki ilmin meselelerini birbirinden ayırt edilmeyecek şekilde birleştirmiştir. (İbn Haldûn, ty, 430; Yavuz, 1992, 101). Belli başlı kelâmî görüşlerini kısaca şöyle verebiliriz. Allah'ın varlığı âlemin hadis ve mümkün oluşu ve değişikliklere maruz kalması yoluyla ispat edilebilirse de mahiyeti idrak edilemez. Zatını niteleyen haberi sıfatların da mahiyeti bilinemez. Kulların sorumlu tutulabilmesi için fiillerini Allah'ın yaratmasına bağlı olmadan yapabilmeleri gerekli değildir. Kulun, fiilin meydana gelmesinde kısmi etki yapacak bir güce sahip bulunması sorumlu tutulması için yeterli sebeptir. (Kâdî Beydâvî, 1282, II/132). Peygamberlik sadece Allah'ın irade ve ihsanına bağlı olup peygamberin fizik yapısıyla ilgili değildir. İmanın hakikati kalp ile

tasdik etmekten ibaret olmakla birlikte kula farz olan imanın gerçekleşebilmesi için dil ile de ikrar etmek gerekir. Zira gerçeği bilip de onu diliyle ifade etmeyen inatçılar Kur'an'da yerilmiştir. (Kâdi Beydâvî, 1282, I/87).

Kelâm eseri olan *Tavâliu'l-Envâr Min Metâli'i'l-Enzâr* bir mukaddime ile üç bölümden oluşmaktadır. Dört fasıldan oluşan giriş kısmında mebadi, tarif, kıyas ve çeşitleri, nazarın hükmü ve değeri gibi mantık konularına yer verilmiştir. Kitabın ilk bölümü mümkinat başlığı altında üç baba ayrılmıştır. İlk babda (Küllî/tümel durumlar, arazlar ve cevherler hakkındadır) malum, mevcud, ma'dum, zihni varlık, harici varlık, mahiyet, hakikat, imkân, kıdem, hudus, vahdet, kesret ve illet-malul bahisleri. İkinci babda arazlar, üçüncü babda cevherler ve soyut cevherlere yer verilmiştir. İkinci bölüm ilahiyat bahisleriyle ilgili olup üç babda düzenlenmiştir. Allah'ın zatı, sıfatları ve fiilleri hakkındadır. Üçüncü bölüm ise nübüvvet konuları ve buna ilişkin hususlar başlığını taşımaktadır. Nübüvvet, haşr ve ceza konuları yer almaktadır. Bu bölümün üçüncü babında sünni anlayışa ağırlık verilerek imamet meselesi tartışılmıştır. (Yavuz, 2011, 181).

## **2. Kelâm'da İmâmet Bahsi**

İslam siyaset düşüncesinin dayanağı, sınırları ve muhtevası hakkında genel manada şu tespitlere yer vermek isabetli olacaktır. “İslam siyaset düşüncesi varlığını, vahye borçlu olan temel İslami ilimler ile farklı medeniyet birikimlerinden tevarüs edilen, onlardan istifade ile geliştirilen, ameli felsefe ve edep literatürü başta olmak üzere aralarında tarih, dil, tabakat, coğrafya, edebiyat metinleri ve bilimsel eserlerin de bulunduğu geniş bir külliyata dayanır. Bu külliyat siyasetin gerekliliği ve imkânı, hak ve vazifeler bakımından yöneten-

yönetilen ilişkilerinin keyfiyeti, yöneticilerin vasıfları/ahlakı ve erdemli bir yönetimin imkânı, erdemli olmayan yönetimler ve bunlarla ilişkiler, gayrimüslim dünyayla savaş ve barış ilişkileri, farklı İslam devletlerinin bir arada bulunma imkânı ve birbiriyle ilişkileri, iktidara gelme yöntemleri ve iktidarın el değıştirmesi, itaat ve muhalefetin sınırları, siyaset-ilim-hukuk ilişkisi, farklı din mensuplarının idaresi, iktisadi düzenlemelerde devletin rolü ve kısıtları gibi siyasete müteallik temel soruları ve bunlara verilen cevapları kuşatır. Tüm bu sorular ve daha fazlası Yunan, Pers ve Hind siyasi birikimlerini de tevarüs ederek zenginleşen bu külliyyat içerisinde, farklı ağırlıklarla da olsa, tartışılır ve muhtelif siyasilerin tecrübeleriyle harmanlanarak aktarılır. İlgili eserler İslam siyasi düşünce geleneğinin farklılıkları içerisinde barındıran zengin bir birikime sahip olduğunu ortaya koyar.” (Sunar&Kavak, 2018, 1). Öte yandan İslam siyaset düşünce geleneğinin ihmalinden söz edilmekle beraber bu alanın büyük imkânlar taşıdığı söylenmekte ve iyimser bir tutum fark edilmektedir. “Muhabbet ve yardımlaşma esasında bir araya gelerek liyakatle iş gören bir toplum inşasına çalışan, adaleti merkeze koyarak zulmün kötülüğünü vurgulayan, yöneticilerin ahlakına hususi vurgu yapıp iyiliğın hâkimiyetini, kötülüğün engellenmesini temel bir ilke olarak belirleyen, istişare, güvenilirlik ve hukuka ittiba gibi ilkeler etrafında siyasi pratikleri inşa eden özellikle *gerçek iktidar sahibi* olarak gördüğü ulema eliyle devlet başkanının ve bürokrasinin yetkilerini kısıtlayan, keyfi yönetim sergilemelerini engelleyen/zorlaştıran ve tüm bunları yaparken devletlerin yükseliş ve çöküş sebeplerine dair tespitlerine de yer veren bu zengin külliyyat köksüzlükle malul Türk siyaseti için

muhtemel açılımlar adına elverişli bir zemin temin edebilir. Küresel düzlemdeki adaletsizliklerden bunalan insanların hakkaniyet merkezli bir dünya nizamı arayışlarına katkıda bulunmak için de bu zemin üzerinde yükselmek önemlidir.” (Sunar&Kavak, 2018, 3).

Peki, İslam siyaset düşüncesi neye tekabül etmektedir? “İslam siyaset düşüncesi Allah, insan, toplum ve tabiat arasındaki ilişkiye dair İslam’ın ontolojik tasavvuruna dayanır. Sadece değersel düzlemde mekanizmaya indirgenemeyen siyaset, modern sosyal bilimlerde olduğu gibi ekonomi ve hukuktan bağımsız bir disiplin olarak düşünülemez. İslam medeniyetinde bu alan ancak fıkıh, ahlak, kelam ve felsefenin içiçe olduğu bütünün bir parçası şeklinde anlaşılabilir. İslam siyaset düşüncesinde sorumluluk sahibi hür insan kavramlaşmış bütün siyasi faaliyetlerin temel aktörü olarak kabul edilir. İslam’ın insan tasavvurunda kul olma bilincine sahip kişi, hür iradesiyle ve seçme yetisine sahip olarak yaptığı işlerden her iki dünyada sorumlu tutulacağına inandığından kendi içinde uyumlu ve dengeli bir yaşam kurmaya, bu uyum ve dengelyi toplum ve tabiatla ilişkisinde de gözetmeye çalışır. Dolayısıyla Müslüman fert ile İslam tasavvuruna göre inşa edilmiş toplum ve devlet arasında çatışma değil uyum söz konusudur.” (Köse, 2018, 28). Cüveynî’nin metodik bir tespiti yer vermek uygun olacaktır. Şöyle ki siyaset tartışmalarını *kat’iyyat-zanniyyat* ayrımı üzerinde temellendirerek Kur’an ve sünnetin kurucu ilkelerini/kat’iyyat ortaya koyduğunu, bunların uygulama aşamasında alacağı kurumsal şekil ile zanniyyat alanının zaman içinde yapılacak içtihatlarla bırakıldığını belirtmiştir. Mesela adil ve meşru bir devlet başkanı seçme gereği kat’i bir hüküm, nasıl seçileceği ise zanni bir meseledir. Hz. Peygamberin

vefatından sonra halifenin seçim tarzı olarak farklı usullerin uygulanması Sünni âlimlerce bu durumun açık bir delili olarak gösterilir. İslam tarihi boyunca kat'i-zanni ayrımı sayesinde zaman ve mekân değişmesine ve farklılıklara göre uygun çözümler uygulanmaya konulabilmiş bunun sonucunda totaliter rejim modellerinin önü tıkandığı gibi İslam toplumlarında farklı inançlara sahip zümrelerin kendi din ve kültürlerini korumalarına imkân sağlayan modeller gelişmiş, asli ilkelere aykırı olmamak şartıyla değişik kurumsal ve siyasal deneyimler kabul edilmiş ve uygulama alanı bulmuştur. (Köse, 2018, 29). Diğer taraftan İslam siyaset düşüncesinin iki ilke üzerinde kurulduğu söylenebilir. İlki insanın sorumlu olduğu ilkesidir. Diğeri ise ilahi desteğe muhtaçlık. (Türker, 2018, 54). Ancak siyasi alanda birey olma sürecini geliştirmek ve birey olma bilincini yeşertmek yerine, dinin, devletin ve toplumun güvenliği ve istikrarı ikame edilmiştir. Sorgulama, yenileştirme ve değişim birer tehdit unsuru olarak algılanmıştır. Teolojik yapının oluşum sürecinde de siyasette olduğu gibi tam bir standardizasyon yaşanmıştır. Bu bağlamda polemige dayalı bir teolojik dil, karşısındakini İslam dininin dışında ilan etmeye dayalı bir teolojik yöntem, Tanrı ve Tanrı'nın sorunlarını ele alan teolojik bir içerik asırlarca sürdürüle gelmiştir. Müslüman toplumun her alanında yaşanan bu gelenekleşme, birey olma sürecini ve birey olma bilincini yok etmiştir. Oysa Kur'an yenileşmeyi, değişimi ve dinamizmi sağlayacak olan akli kullanmayı önermiştir. (Ay, 2007, 251).

### **3. Kâdî Beydâvî ve İmâmet Konusu**

İslam mezhepleri arasındaki en belirgin fark siyaset ve liderlik konusundaki görüşleridir. Sünni kalam eserlerinin genellikle son

bölümleri imamet bölümü olarak ayrılmıştır. Bunun nedeni konunun doğrudan inanç konusu olması değil, Şia'nın konuyu bir inanç ilkesi olarak görmeleri ve Sünni görüşün de aynı düzlemde dile getirilmesi ihtiyacıdır. Sünni kelimeler hilafet ve imameti doğrudan bir iman ilkesi saymamışlardır. (Evkuran, 2019, 599). Kur'an'da geçen halife kelimesinin hiçbir siyasi anlamı yoktur. Bir takım tartışmalardan sonra Hz. Peygamberin yerine geçecek, zata halife ünvanını vermeyi sahabe kararlaştırmıştı. Bu sebeple halife/hulefa kelimesini içeren hadislerden hiç birinin sahih olmadığını tahmin etmek zor değildir. Bu duruma göre en azından terim olarak siyasi anlamdaki hilafetin Kur'an ve hadisle doğrudan bir ilgisi yoktur. (Uludağ, 2008, 50).

Müellifimiz imamet konusunu 5 kısımda ele alırken buna oldukça kısa yer ayırmıştır. İlki *imam tayin etmenin gerekliliği/vücûbu* hakkındadır. Burada ekollerin düşüncelerine yer verirken kendi kanaatini de söyler. Şöyle ki “İmamiyye ve İsmailiyye bu konuyu Allah'a; Mutezile ve Zeydiyye aklen; ashabımız ise naklen vacip görmüşlerdir. Hariciler ise kesin olarak vacip olmadığını söylemişlerdir.” (Kâdî Beydâvî, 2014, 252). Yazara göre Allah'a vacip olmaması konusunda bir takım makamlar vardır. 1. İmamın nasbı, onsu defedilemeyecek bir kısım zararları def eder. Zira bir belde taati emreden, kötülüklerden alıkoyan ve zalimlerin zayıflara zulmetmesini önleyen güçlü bir başkan olmazsa, orada şeytan kendine yer bulur, kötülük ve isyan yayılır, kargaşa ve kaos artar. 2. Biz Allah'a hiçbir şeyin vacip olmadığını aksine O'nun istediği şeyi vacip kıldığını daha önce beyan ettik. İmamiyye bunun lütuf olduğunu ileri sürdü. Lütuf ise onlara göre Allah'a vaciptir. Bu kısmı yazar eksik bırakmış gözüküyor. Onlara şu cevapla yetinmektedir.

“Sizin bahsettiğiniz lütuf, ancak mükâfatı beklenen ve cezasından korkulan bir imamın bulunması durumunda gerçekleşir. Siz ise bunu vacip görmüyorsunuz. Hz. Peygamber devrinden günümüze kadar vasfettiğiniz tarzda bir imam gelmemişken bu nasıl mümkün olur diye sormaktadır.”

İkinci kısım *imamların sıfatları* hakkındadır. Burada imamlar için dile getirilen dokuz niteliğe yer verilmektedir. 1. Başkanın delil getirmesi, şüpheleri ortadan kaldırması, meydana gelen olaylar hakkında hüküm ve fetva vermesi için dinin usul ve fûrûu konusunda müctehid olması gerekir. 2. Dirayet ve tedbir sahibi olmalı, savaş barış ve diğer siyasi konuları yönetebilmelidir. 3. Cesur olmalı, savaş kararı almaktan korkmamalı ve hadleri uygulama konusunda zafiyet göstermemelidir. 4. Adil olmalı zira o, insanların canları, malları ve namusu konusunda tasarruf sahibidir. 5. Akıllı olmalıdır. 6. Büluğ çağına ermiş olmalıdır. 7. Erkek olmalıdır çünkü kadınlar akıl ve din konusunda noksandırlar. 8. Hür olmalıdır. Zira köle insanlar arasında hakir görülür ve efendisine hizmetle meşguldür. 9. Hariciler ve Mutezile’den bir grubun aksine Kureyş’ten olmalıdır. Delilimiz bu konudaki ‘İmamlar Kureyş’tendir.’ hadisidir<sup>3</sup>. İsnâaşeriyye ve İsmailiyye’nin aksine masum olmaları şart değildir. Ümmetin tamamı

---

<sup>3</sup> Bu rivayete dair müstakil bir çalışması bulunan Hatiboğlu’nun kanaatini vermek isabetli olacaktır: İslam düşüncesine yön veren kimi büyük isimler, bu rivayetin ilk hilafet seçiminde bahis konusu edilmemiş olduğunu tahkike zaman bulamamış, belki de içinde yaşadıkları Kureyş idaresi altında buna lüzum görmemiş olabilirler. Diğer taraftan bu hadisi devrin şartları içinde mütalaa eden âlimler, Kureyş kabilesini, hilafetin hedefini gerçekleştirmekte ilk devirlerde kendisine ihtiyaç duyulmuş bir unsur olarak görmüşler, bu ihtiyacın kalmadığı devirlerde bundan vazgeçilebileceğini belirtmekten geri durmamışlardır. (Hatiboğlu, 2005, 87).



imam için ismetin vacip olmadığı konusunda icma etmiştir. (Kâdî Beydâvî, 2014, 254).

Üçüncü bahis *imametın nasıl gerçekleşeceği* hakkındadır. Yazara göre “Allah’ın, rasulünün ve önceki imamın başka bir şahsı imam olarak belirlemesinin müstakil sebepleri olduğu konusunda icma vardır. İhtilaf ümmetin buna kabiliyetli birisine biat etmesi veya onun güç kullanarak Müslüman memlekete hâkim olması konusudur.” (Kâdî Beydâvî, 2014, 256). Ancak yazarın kastettiği manada icmadan söz etmek mümkün olmadığı gibi hükümlerinin delaleti açık da değildir. Yazar burada genellikle İmamiyyenin iddialarına cevaplar vermektedir. İmamiyyenin “İmam, Allah’ın ve rasulünün naibidir.” tespiti katılmak mümkün değildir ancak diğer yandan yazarın argümanları ise hem ikna edici değildir hem de daha geliştirilmeye ihtiyacı olduğu görülmektedir. Bu manada İslam siyaset düşüncesinin teori bakımından geliştirilmeye ihtiyacı olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Konuyu ‘ümmeetin şu konuda icmaı bulunmaktadır’ şeklindeki önermelerle/hükümlerle çözmüş olmuyoruz. Aynı şekilde fitne tehlikesine dair çözümünün elverişliliği ortada durmaktadır. Yazara göre “fitne en âlim, en çok vera sahibi, en yaşlı, rasule en yakın olanın tercih edilmesi ile ortadan kaldırılır.” Yaklaşımı da meseleyi çözmekten uzaktır.

Dördüncü bahis Hz. *Peygamber’den sonra gerçek imamın Hz. Ebubekir olduğu* hakkındadır. Yazarın yazılarına bakıldığında Şia iddiaları üzerinden düşünceler geliştirdiği söylenebilir. Mesela “Allah aranızda iman edip de salih amel işleyenlere onlardan öncekileri halife

*kıldığı gibi onları yeryüzüne halife kılacağını vaad etti.”<sup>4</sup>* ayetini dile getirmektedir. Burada halife kılınma ya da temkin ile vaad edilen ya Hz. Ali ve sonrasında gelenlerdir ya da Hz. Ebubekir ve sonrasında gelenlerdir. Yazara göre ilki icma ile batıldır geriye ikincisi kalmaktadır. Bu şekilde Ebubekir’in başkanlığının meşruiyetini sağlamış olmaktadır. Ancak ayete baktığımızda öncelikle siyasal bir bağlam görülmemektedir. Nitekim Zemahşerî ayete şöyle yorum getirmektedir: “Hitap Peygambere ve onunla beraber olanlardır. Dinin yerleştirilmesi ise sabit kılınması ve iyice kuvvetlendirilmesi demektir. Kalplerini emniyete kavuşturmayı ve içinde buldukları korkuyu onlardan gidermeyi de vaad etmiştir.” Ayette raşid halifelerin durumuna delil var mıdır diye sorarak dördünü kapsayan bir cevap vermektedir. “En açık delil, en net delil vardır. Zira iman ve salih amel sahibi olup egemen kılınanlar onlardan başkası değildir.” (Zemahşerî, 2018, 4/782). Öte yandan Mâtürîdî ayeti yorumlarken raşid halifelere hiç temas etmez. “Allah rasulüne Kur’an’da vaad ettiği kendinden öncekileri nasıl yerleştirmiş ve yeryüzünde iktidar sahibi kılmışsa aynı şekilde onları da yeryüzünün halifeleri kılacak ve onları oraya yerleştirecektir.” (Mâtürîdî, 2018, 10/222). Esed de ayette öncelikle ahlaki mesajların yer aldığını düşünmektedir. “Allah’ın müminlere olan vaadine ilişkin bu atıf, ahlaki keyfiyetlerine bağlı olarak toplumların yükselmesinde ya da çöküşünde âmil olan Allah’ın koyduğu değişmez tabiat kanunlarıyla ilgili belirgin bir îma taşımaktadır.” (Esed, 2009, 872).

---

<sup>4</sup> Nûr, 24/55.

Yazarın zikrettiği diğer madde namaz imamlığıyla ilgilidir. Ona göre namaz için hilafeti sabit olunca bunları birbirinden ayıran bulunmadığından başka şeyler için de yani devlet başkanlığı için de geçerli olmaktadır. Hâlbuki Ebu Zehra'nın da belirttiği üzere Hz. Peygamberin Hz. Ebubekir'i namaz kıldırmakla görevlendirmesinden Müslüman devletinin başına onun geçmesinin gerektiğinin çıkarılması doğru değildir. Namaz imamlığı ile Müslümanların yöneticiliğinin farklı olduğu, dünya siyasetinin ibadet işleriyle aynı olmayacağı açıktır. (Akbulut, 2015, 48). Şia'nın Ali'nin imametini nassa dayandırma yaklaşımına karşılık Ehli Sünnet uleması da Ebubekir'in imametini benzer şekilde yani dinsel temelde savunmaya yönelmiştir. İslam'ın çağrısı akidevi bir çağrıydı ancak onun sonuçları akidevi olduğu kadar siyasi, ekonomik, kültürel olmuştur. Şu halde sorun dini olan şeyde mündemiç bulunan siyasal nesneyi ortaya çıkarmaktır. (Evkuran, 2005, 174). Cabirî de konuya farklı açıdan yaklaşmaktadır. Hz. Ebu Bekir'e Hz. Peygamberin halifesi olarak beyat edilmesi sırasında gerçekleşen olayların belirleyicisi veya bu olayların okunma biçimi, ne akîde, ne de ganimettir. Tek belirleyici kabile mantığıdır. Ensar, Muhacirleri bir yana bırakarak işi tek başına yürütmek istedi. İşte bu sırada Ensar ve Muhacirlerin çoğunluğu, yalnızca İslam'daki konumu dolayısıyla değil, kabile gerçeklerinin etkisiyle de Hz. Ebu Bekir'e beyat etti. (Cabirî, 1997, 281). Ardından yazar ağırlıklı olarak Şii iddialara cevaplar verirken aynı mantıkla hareket etmektedir.

Yazarın bu babda zikrettiği diğer delil şu: *“Oldukça güçlü bir kavme davet edileceksiniz, onlarla savaşıacaksınız ya da teslim*

olacaklar.”<sup>5</sup> Bu ayette kendisine muhalefet edilmesi yasaklanan davetçi, “De ki, asla bize tabi olmayacaksınız.”<sup>6</sup> mealindeki ayet nedeniyle Hz. Muhammed değildir. Hz. Ali de değildir. Çünkü o, hilafeti döneminde kâfirlerle savaşmadı, ittifakla Ali’den sonraki bir kral da değildir. O halde ondan önceki biri olduğu kesinleşti. Diğer argüman ise, Hz. Peygamber’in “Hilafet benden sonra otuz senedir. Sonra zalim sultanlığa dönüşecektir.”<sup>7</sup> mealindeki hadisidir. Şeyhainin hilafeti on üç, Hz. Osman’ın on iki, Hz. Ali’ninki ise beş senedir. Bu, dört imamın hilafetinin açık bir delilidir. Son delil ise ümmetin Ebu Bekir, Ali ve Abbas’tan oluşan üç şahıstan birinin hilafeti konusunda icma etmiş olmasıdır. Ali ve Abbas’ın hilafetine kâil olanların görüşü batıl olunca, geriye Ebu Bekir’in hilafetine kail olma kalmış oluyor. İcma siyer ve tarih kitaplarında zikredildiği gibi meşhurdur. Diğer ikisinin imametine kail olmanın batıl olmasına gelince, şayet onlardan birinin hakkı olsaydı, Ebu Bekir’le tartışır, mücadele eder, delilini izhar eder ve onun hilafetine rıza göstermezdi. Çünkü zulme rıza zulümdür. Şöyle de denildi: Hilafet Ali’nin hakkıydı, ancak fitneye yol açmamak için takkiye yaptı. Biz, onun cesaret ve şecaatte son derece ileri düzeyde olduğunu ve onun hakkında böyle şeyin düşünülmemeyeceğini söyledik. (Kâdî Beydâvî, 2014, 258).

Son bahis *sahabenin fazileti* hakkındadır. Yazar burada sahabeye hürmet edilmesini ve onlar hakkında suçlayıcı ifadeler kullanılmamasını talep etmektedir. Sahabenin tebcil edilmesine dair

---

<sup>5</sup> Fetih, 48/16.

<sup>6</sup> Fetih, 48/15.

<sup>7</sup> Ahmed. B. Hanbel, Müsned, V/220-221.

ayetlere<sup>8</sup> yer verdikten sonra onlar hakkında olumsuz rivayetlerin çeşitli yorum ve tevillerinin yapıldığını söylemekle yetinmekte ve bunlar hakkında detaylı bilgi vermemeyi tercih etmektedir. Zira bunlar onların menkıbeleri konusunda vârid olan ve eserleri hakkında anlatılanları ifade hususunda yetersiz kalır.

Ehl-i Sünnet'in siyasal otoritenin kaynağına yönelik yaklaşımı, Şii'lerinki ve Haricilerinki kadar net değildir. Şii'ler otoritenin Allah tarafından belirlendiğini, Hariciler bunun toplum tarafından belirlendiğini iddia ederken, Ehl-i Sünnet temsilcileri ise otoritenin kimin tarafından belirlendiğini açık bir şekilde dile getirmemişlerdir. Öte yandan Ehl-i Sünnet'in Şia'ya karşı öne sürdüğü seçim kavramı da problemlidir. Her şeyden önce seçim konusunda bütün Ehl-i Sünnet temsilcileri görüş birliği içerisinde değildir. Sünni siyaset teorisine göre halife, teorik olarak içtihad yoluyla ümmet tarafından belirlenir. Bu belirlemeyi yapacak olan yani seçimi doğrulamak üzere ihtiyaç duyulan seçmen sayısı konusunda Sünni teorisyenler arasında görüş birliği söz konusu değildir. Eş'ari, vasıflı tek bir seçmeni bile kabul etme eğilimindedir. Ona göre imamet, içtihad ve takva ehlinde bir kişinin, yönetime layık olan bir kişiyle sözleşme yapılmasıyla gerçekleşebilir. Bu durumda bu kişiye diğerlerinin itaat etmesi gerekir. Ehl-i Sünnet teorisyenleri yöneticiyi belirleme görevinin herkesçe yapılamayacağını, bu işin ancak belirli sayıda uzman tarafından gerçekleştirilebileceğini ileri sürerek, elitçi bir yaklaşım sergilemişlerdir. Sünni teorisyenlerin, ilim insanlarından oluşan bir azınlığın uygun görüp, devletin başına getirdiği kişiye,

---

<sup>8</sup> Bk. Tevbe, 9/100; Tahrîm, 66/8 ve Fetih, 48/29.

halkın itaat etmesinin gerektiğine yönelik yaklaşımı oldukça ilginçtir. Bir yandan hilafetin yöneten ile yönetilen arasındaki bir sözleşme olduğunu söylemek, diğer taraftan halkın yapmadığı ve yapmaya da yetkili olmadığı bir sözleşmenin kurallarına uymasını beklemek, en azından hukuka aykırılık teşkil etmektedir. (Ay, 2007, 266). Mutlak teslimiyete dayalı Sünni siyaset öğretisi, uzun vadede halkın sadece siyasi otoriteye değil, topyekün siyasi yaşama karşı ilgisiz kalmasına neden olmuştur. İlgisizlik ve pasifliğin büyüdüğü yerde ise, ikinci bir karakter halini alan şüphecilik ortaya çıkar. Bugün İslam ülkelerinde görülen siyasi huzursuzlukların çoğu temelde kökleri geleneklerde bulunan bu Sünni tutumla yakından ilgilidir. (Fazlur Rahman, 1981, 302).

İmamda bulunması gereken vasıfları haiz olmayan bir kimsenin hilafet makamına getirilmesine ulamanın sıcak bakmadığı ortadadır. Fakat bu vasıfların tarihi tecrübe ve fiili durum ekseninde tartışmaya açıldığı ve kifayet şartları olarak isimlendirdiğimiz yönetimle ilgili şartlar ve Kureyşilik dışındaki şartların esnetildiği ortadadır. Özellikle efdaliyet vasıflarından uzak halifelerin iktidara gelişi ve saltanat usulünün gereği aranan şartların devri ilerleyen zamanların en çok tartışılan meselelerin başında gelir. Başlangıçta aranan şartların süreç içerisinde farklı gerekçelerle yumuşatıldığı görülür. Efdaliyetin ölçülmesinin imkânsız olduğu, ilimle ilgili ihtiyacın başkaları üzerinden telafi edilebileceği gibi gerekçelerle meseleyi idare ve Kureyşilik meselelerine hasretmiştir. İdareyle ilgili şartların da itaat-huruç ilişkisi içerisinde esnetildiği bilinmektedir. Fitne ve kargaşa endişesi bu şartların da denetlenmesini sübjektif hale getirmiştir. Kureyşilik şartının dini ve akli zeminde sadece

Mâtürîdî tarafından tartışmaya açıldığı görülür. Kureyşiliğin tartışmadan uzak tutulması siyasi birliğin temini fikrine matuftur. İktidarın en güçlü alternatifi olan Şiilerin Kureyşilik şartını yerine getirecek bir asabeden yoksun olmaları sembolik bir hilafet kurumunun devamını sağlamıştır. (Özdinç, 2018, 332). Mâtürîdî diyanet-siyaset ayırımına giderek, rivayetteki hilafetin Kureyş'e tahsisini diyaneten değil siyaseten doğru olduğunu savunmuş ve bu görüşünü şöyle açıklamıştır. Dini açıdan imam olacak kişinin, öncelikle Allah'tan en çok sakınan, insanların problemlerini çözmede en basiretli ve onların yararına olan şeyleri en iyi bilen birisi olması gözetilmeli ve bu şartları taşıyan kim olursa olsun imamet ona verilmelidir. "Muhakkak ki, Allah yanında en değerliniz, O'ndan en çok sakınanınızdır..."<sup>9</sup> Mal ve mülkün emanet edildiği kişiler, bu görevi takva vasfıyla yerine getirebilirler. Bu sebeple bu konuda diyanet açısından gözetilmesi gereken şey takvadır. Öyle anlaşılıyor ki, Mâtürîdî'ye göre İmamların Kureyş'ten olması fikri, ister Peygamberin sözü olsun ister sahabe böyle istemiş olsun, bu dini olmaktan çok siyasi ve sosyolojik bir tercihtir. (Kutlu, 2012, 35).

### **Sonuç**

Kâdî Beydâvî ve imamete dair görüşlerini ele aldığımız bu bildiride ulaştığımız sonuçları kısaca şöyle özetleyebiliriz. İlk olarak müteahhir kelâm döneminin temsilcisi olması önemli bir husustur zira o dönem kelâmın felsefileştiği bir dönem olarak bilinmektedir. Bunun izlerini yazarın eserinin ilahiyat ve metafizik kısımlarında görmek mümkündür. Felsefi kelâm denebilecek bir eser kaleme

---

<sup>9</sup> Hucurât, 49/13.

aldığı söylenebilir. Bu durum döneminin ilmi, akademik, entelektüel ve düşünsel atmosferi hakkında bize bilgiler sunmaktadır. Müellifin dirayete ve teville yakın olması kendisinin ayrıca eleştirilmesine neden olmuştur. Buna karşılık tefsirinin Osmanlı'nın belli dönemlerinde ders kitabı olarak kabul edilerek müfredata girdiğini de eklemek gerekir.

İmamet konusu kelâmın asli konularından biri değildir. Teknik manada usûlün değil fûrûun konusudur. Ancak Şia'nın hamleleri karşısında kelâmcıların imamet konusunda cevap verme ihtiyacı duymaları, imamet bahsine yer vermelerine neden olmuştur. Fakat yazar imamet konusuna fazla yer vermemektedir. Eleştirilerini özellikle Şia ve İmamiyye üzerinden yürütmektedir. Yalnız onlara cevaplar verirken aynı mantık kurgusunu kullandığı hissedilmektedir. Yani akli argümanlardan ziyade nassları kullanarak sünni bir okumaya tabi tutmaktadır. Son olarak sünni düşünürlerin siyasal teorilerini zenginleştirmeleri ve çağın/dönemin ihtiyaçlarını önemseyen/önceleyen ve siyasetin dinamizmini, insan-toplum-siyaset-değişim diyalektiğini dikkate alan nazariyeler geliştirmeleri beklenmektedir. Yine imamet konusunun dinin furuûna ait olması, imamete dair dile getirilen şartların değişmez olmadığı, her dönemin dinamikleri ve gelişimi dikkate alınarak yenilenmeye açık bir alan olduğu da eklenmelidir.

### **Kaynakça**

Akbulut, Ahmet. *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.



- Ay, Mahmut. “İmamet ve Siyaset”. *Sistemantik Kelam*. ed. Ahmet Akbulut. Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2007.
- Cabirî, Muhammed Âbid. *İslam’da Siyasal Akıl*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi Yayınları. 1997.
- Cerrahoğlu, İsmail. “Envârü’t-Tenzîl ve Esrârü’t-Te’vîl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/260-261. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Hatiboğlu, Mehmed Said. *İslam’da İlk Siyasi Kavmiyetçilik Hilafetin Kureyşliliği*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2005.
- Kâdı Beydâvî, Nâsirüddin Ebu Saîd (Ebu Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Tavâliu’l-Envâr Min Metâli’i’l-Enzâr*. çev. İlyas Çelebi-Mahmut Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Kâdı Beydâvî, Nâsirüddin Ebu Saîd (Ebu Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envârü’t-Tenzîl ve Esrârü’t-Te’vîl*. İstanbul: 1282.
- Esed, Muhammed. *Kur’ân Mesajı meal-tefsir*. çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları. 2009.
- Evkuran, Mehmet. *Sünni Paradigmayı Anlamak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Evkuran, Mehmet. “Sünni Hilafet Teorisi”. *Sistemantik Kelam*. ed. Mehmet Evkuran. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2019.
- Fazlur Rahman. *İslam*. çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın. İstanbul: Selçuk Yayınları. 1981.
- Köse, Hızır Murat. “İslam Siyaset Düşüncesinin Temelleri”. *İslam Siyaset Düşüncesi*. ed. Lütfi Sunar&Özgür Kavak. İstanbul: İlem Kitaplığı, 2018.

- Kutlu, Sönmez. “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî”. *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. ed. Sönmez Kutlu. Ankara: Otto Yayınları, 2012.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mahmud. *Te’vîlâtü’l-Kur’ân Tercümesi*. ed. Yusuf Şevki Yavuz. çev. Mehmet Erdoğan. İstanbul: Ensar Neşriyat, 10/2018.
- Özdiñç, Rıdvan. *İtikat ve Siyaset Sünni Kelâmında İmamet-Hilafet Meselesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları. 2018.
- Sunar, Lütfi&Kavak, Özgür. Giriş kısmı. *İslam Siyaset Düşüncesi Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan*. ed. Lütfi Sunar&Özgür Kavak. İstanbul: İlem Kitaplığı, 2018.
- Türker, Ömer. “İslam Siyaset Düşüncesinin Yeniden İnşası Üzerine Bir Deneme”. *İslam Siyaset Düşüncesi*. ed. Lütfi Sunar&Özgür Kavak. İstanbul: İlem Kitaplığı, 2018.
- Uludağ, Süleyman. *İslam Siyaset İlişkileri*. İstanbul: Dergâh Yayınları. 2008.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Beyzâvî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/100-103. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Tavâliu’l-Envâr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/180-181. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Zemahşerî, Ebu’l Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Harizmî. *El-Keşşâf an Hakâ’iki Ğavâmidî’t-Tenzîl ve Uyûni’l-Ekâvîl fî Vucûhi’t-Te’vîl*. çev. M Çoşkun-Ömer Çelik vd. ed. Murat Sülün. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.

# İLETİŞİM BİLİMİNE ZİHİNSEL VE DİLSEL BİR BAKIŞ

Neva DOĞAN\*

## Giriş

İletişim, yaşamı idame ettirmenin en temel koşullarından biridir. İnsanlar düşüncelerini, isteklerini ve durumlarını ancak iletişim sayesinde birbirlerine iletebilirler. Denkel'e göre, iletişim dediğimiz şeyin en genel düzeneği şudur; "İletişim, bir canlının, "söylenim" diye adlandıracağımız, deneysel olarak gözlemlenebilir öğelerden oluşan bir davranış, nesne ya da durumu ortaya koymasıyla başlıyor" (Denkel, 1996: 39). Denkel iki birey arasında gerçekleşen bu en basit biçimiyle açıklanmış iletişim tanımı için "çekirdek iletişim olayı" der. (Denkel, 1981: 1) Bu çekirdek iletişim olayı diye açıkladığımız durumda bireylerin rolleri bellidir; söyleyen ve dinleyen. Söyleyen, dinleyene bir mesaj iletir (buradaki mesaj enformasyon değildir) ve söyleyenin demek istediği ile dinleyenin anladığı aynı ise iletişim gerçekleşmiştir diyebiliriz. Söyleyenin iletmek istediği şey kelimelere dökülmüş ifadeler olabileceği gibi, jest ve mimiklerden, seslerden veya çeşitli imlemelerden oluşan ifadeler de olabilir. Neticede, demek istediğini (anlamı) aynı şekilde dinleyen konumundaki kişiye iletip iletmemesi iletişimin sağlığı bakımından önem arz eder. Söyleyenin anlatma niyetiyle bir girişimde bulunması iletişimin gerçekleştiği anlamına gelmez; dinleyenin anlamayı gerçekleştirmesiyle ancak iletişim sağlanmış olur. Kişi iletişim kurma niyeti, düşüncesi, anlatmak istediği ve anlattığı ya da anlatamadığı her şeyi daha derinlemesine ve tatmin edici bir

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Radyo, Televizyon ve Sinema Bölümü, neva@gumushane.edu.tr.

şekilde ifade edebilmek için iletişim ve dil arasındaki ilişkiyi irdelememiz gerekmektedir.

19. yüzyıl felsefe çalışmaları merkeze düşüncüyü koyarken, 20. yy. itibariyle dilin doğası düşünüşün yerini almıştır. “Dilin merkeze gelmesi, felsefede bir paradigma değişikliğine işaret etmektedir. Felsefenin kavram çerçevesi, artık varlık, düşünce, bilinç veya özne eksenine göre kurulmamakta; tüm kavramsal donanım dilin gizemli çekim gücü etrafında dönmektedir” (Altuğ, 2006: 331). Felsefe artık düşünmenin temelini dile dayandığını, bu bakımdan hem sonsuz bir imkân, hem de kelimelerin kısıtlılığı bakımından bir imkansızlık yarattığını fark etmiştir. Aristoteles’e göre insan, logosu sahip canlı varlıktır. Logos insanlara “onlar birbirlerine neyin yararlı neyin zararlı ve dolayısıyla neyin doğru neyin yanlış olduğunu bildirebilsinler” diye (Altuğ, 2013: 332) verilmiştir. Yani, dil insanlara, kendileri, dünyayı, varoluşlarını bilsinler; kısaca, iletişim kurabilsinler diye verilmiştir. Greklerde logos sözcüğü hem insan konuşmasını hem de düşünmesini açıklıyordu, bu bakımdan logos onlar için “söylem-düşünce” idi.

Dilin, düşünce ile olan bağı buradan gelmektedir. Söz insana mahsus bir yapıdır, insan düşünebilme yeteneğine sahip olması bakımından akılsal bir varlıktır; dolayısıyla dil, akıl, düşünce ve iletişim birbirinden ayrılamaz. Altuğ’a (2013) göre dilin iki işlevi vardır; belirtme ve ifade. Belirtme, sözü edilen şey ile ilgili bir durum belirtmedir, dilde bu şeyin temsili belirtilir; ifade ile de bu şeye dair inanç ya da duygu öne sürmedir. Belirtme, nesnel ve objektifken, ifade oldukça kişisel ve öznel. Bu şekliyle ele alındığında aslında biz dili kullanırken hem nesnel anlamları, hem de kendi yüklediğimiz anlamları ifade etmiş oluruz. Bir nevi, kendi dünyamızdaki algımız ve

ifade edeceğimiz şeyin dünya tarafından algılanış şekli dilde gizlidir. Böylelikle biz kendimizle ve dünyayla dil aracılığıyla iletişime geçmiş oluruz. İletişimin sağlıklı bir şekilde gerçekleşebilmesi için ortak bir anlam paylaşımı olması gerekir; bu da ancak temsillerle mümkündür. “Şeylerin ne olduklarını algılayabilmemiz için, onların idelerine (temsillerine) sahip olmamız gerekir, yani şeylerin şu ya da bu şekilde bize kendilerini göstermeleri gerekir.” (Altuğ, 2013: 333) İletişim kuran insanlar ya da organizmaların zihninde aynı göstergelerin ya da temsillerin canlanması sağlıklı bir iletişim yapıldığına delalet eder. İlerleyen bölümlerde sıkça bahsedeceğimiz zihindeki temsiller işte bu ideler sayesinde oluşur. Düşünce, iletişim olayını gerçekleştirebilmek için temsiller kurar, bu temsiller de ideler aracılığıyla sağlanır. Sözcükler, bu idelerin bir araya gelip belli bir temsil sağlanması bakımından büyük önem arz eder çünkü biz dili kullanarak zihnimizdeki ideleri buldukları dünya gerçekliğiyle bağlantılı hale getirip temsiller oluştururuz. Burada da bu temsillerin neyin temsili olduğu sorusu ortaya çıkar ve cevabı da anlam verir. Dolayısıyla, dili anlamak ve iletişim kurmak dildeki gerçekliğin neyin temsili olduğunu anlamaktır. “Düşünsel temsil dil anlayışına göre dil, düşüncenin uysal ve denetlenebilir bir aracı olarak görülür. Dilin bizzat kendisi temsiller meydana getiren içsel bir sürecin (düşüncenin) temsilidir.” (Altuğ, 2013: 334) Her insanda iletişime girmeden, yani konuşmadan hemen önce gelen zihinsel bir süreç vardır, işte bu zihinsel temsilleri dil vasıtasıyla başkalarına iletiriz. Ancak bu dilin ve zihnin birbirinin peşi sıra gelen etkinlikler olduğu anlamına gelmez. Bu iki etkinlik birbirinden ayrılmaz; önce olan ve sonra olduran gibi bir yaklaşım söz konusu değildir. Ne dil yalnızca düşüncelerin ifade edilmesini sağlayan bir medyumdur, ne de düşünce dilden önce gerçekleşen bir

hazırlık sürecidir. Dil, sürekli yaratılan ve her iletişim sürecinden yeniden yaratılan bir şeydir. İletişim karşılıklıdır ve dolayısıyla dil her iki tarafı da kapsar. Dil, insanidir ve dil üzerine yapılmış her düşünüş, her çalışma, her açıklama aslında insana yöneliktir.

Dil incelemelerinin insan doğasına, sosyal bilimlere ve iletişim çalışmalarına katkısını şu şekilde ifade edebiliriz; dili anlamak insanın zihinsel süreçlerini anlamaktır. Zihinsel süreçlerini anlayabildiğimiz insanın niyetlerini ve davranışlarını da anlayabiliriz. Bu da toplumları ve dünyayı, gelişmekte olan olayları ve olabilecekleri çözümlerimizde bize ışık olacaktır. Anlam, anlama ve iletişim temaları tezimizde irdeleyeceğimiz ve tartışacağımız temel unsurlardır.

### 1.1. **Düşünce ve Dil Arasındaki İlişki**

İletişimin bugüne kadar birçok tanımı yapılmış olmasına rağmen, çalışmamızın amacını oluşturan iletişim biliminin felsefesini irdelemek amacıyla en sade biçimiyle şu şekilde ifade etmekte yarar görüyoruz; “Bir bütünde tepkiye veya durum değiştirmeye neden olan her türlü etkiye iletişim denir” (Karaağaç, 2013: 228). Evren, gözle görülebilen ve görülemeyen birçok parçanın birleşiminden oluşmuş bir bütündür ve tüm bu parçalar belli bir nizam içerisinde hem kendi içlerinde, hem birbiriyle ve çevreleriyle etkileşim halindedir. Birbirleriyle etkileşim içinde olan bu canlı-cansız parçalar birbirlerini etki-tepki ilişkisi içinde değiştirir ve dönüştürürler, işte bu etkileşimi en basit biçimiyle iletişim diye adlandırırız. “Parçadan parçaya veya parçadan bütüne, bütünden parçaya yönelen bu ilişki, üçlü bir ilişkidir. Bu üçlü ilişki bütün fiziksel gerçekliğin temelidir ve tek hücre içinde gerçekleşen iletişimden en büyük bütünlüklere kadar geçerli bir işleyiş biçimidir. Buna dil ve iletişim çalışmalarında, iletişim

üçlüsü denir” (Karaağaç, 2013: 339). Bu üçlü ilişkinin sağlıklı bir şekilde devam etmesi sağlıklı bir düşünce ve dil yapısına bağlıdır çünkü iletişim içinde olabilmek, dil ve düşünceden ayrılamaz bir yetidir. İnsanı biriktiren bir varlık haline getiren, onu gelenek ve tarih sahibi kılan dil, insanın yapmış olduğu yapay bir dünyadır ve bu dil ve düşünce dünyası, bütün insan başarılarının kaynağıdır” (Karaağaç, 2013: 238). Çalışmamızın devamında dil ile düşünce arasındaki ilişkiyi, düşünebilmeyi olanaklı kılan zihinsel süreçler ve ifade etmeyi sağlayan dil bağlamında inceleyeceğiz.

Düşünce ve dil arasındaki ilişkiyi irdelemek hem iletişim bilimini, hem de iletişimin diğer disiplinlerle arasındaki bağıntıları anlamak bakımından önemlidir. Amacımız, iletişim dediğimiz şeyin yalnızca bir mesajı gönderen, bir mesaj ve alıcıdan ibaret olmadığını, birçok zihinsel, psikolojik, sosyolojik ve kültürel etkilerin bir sonucu olduğunu ifade etmektir. Burada ‘iletişim’ derken insana özgü, sözel iletişimden bahsettiğimizi vurgulamak isteriz. Yoksa arıların, maymunların, hatta çoğu bitkinin, kendisiyle, çevresiyle ve doğayla iletişim içinde olduğu aşikârdır ki Vygotsky buna iletişimden çok bir duygu yayılması der. İletişimin dil aracılığıyla sağlandığı, dilin de en akıllı mahlûk olan insana özgü bir meziyet olduğu gerçeğinden yola çıkarak düşünce ve dil arasındaki ilişkinin önemine vurgu yapmak yerinde olacaktır. “İnsanlar birbiriyle renk, mekanik sesler, çeşitli beden hareketleri vb. yoluyla da iletişim kurabilir; ama dil denilen saymacalar sisteminin zenginliği olmasaydı, insanlar kendi aralarında iletişim ve anlaşmayı sağlayamazdı ve uygarlıktan, sosyal yaşamdan söz edemezdik” (Karaağaç, 2013: 236). İnsanoğlu dili hem üretmiş, onu yaşatmış, değiştirmiş, dönüştürmüş ve uygarlıklar boyunca onun aktaranı olmuştur ve bunları düşünme gücüyle,

zihinsel faaliyetleriyle gerçekleştirmiştir. “Zihin, varlıklar arasında ilişki kurmaya başladığında düşünmeye de başlar. Ne var ki, varlıkların kendilerinin zihinde bulunmaları mümkün değildir. Zihin düşünme faaliyeti için varlıkların yerine geçecek sembollere ihtiyaç duyar. Düşünme, varlıkların yerine geçen semboller arasında ilişkiler kurarak gerçekleştirilir” (Gündoğan, 2002: 21). Dili sözcükler aracılığıyla kullandığımız için buna düşünce ve sözcükler arasındaki ilişki de diyebiliriz. Dil ve düşünce arasında uygunluk olduğu biçimindeki anlayış ilk olarak Platon tarafından, ardından Aristoteles tarafından savunulmuş, günümüzde de bazı filozoflar tarafından yeniden gündeme getirilmiştir (Gündoğan, 2002: 18).

Düşünce ve dile dair en kapsamlı görüşe Vygotsky’de rastlıyoruz. Vygotsky, Amerikan psikolog ve tepkebilimcilerin düşünce ve konuşmayı özdeş tuttuğunu, düşünce için ‘konuşma eksi ses’ şeklinde nitelediklerini belirtir. Ancak Vygotsky bu özdeş sayma tutumunu eleştirir ve bu kuramlar doğrultusunda düşünce ve konuşma arasındaki ilişkiden söz edilemez der. Karşıt görüşü benimseyenler ise konuşmayı düşüncenin dışı vurumu olarak algılar. (Vygotsky, 1998: 18) Bu iki yaklaşımdan da farklı bir şekilde, Vygotsky çözümü sözlü düşüncenin birimi diye adlandırdığı sözcük anlamında bulunabileceğini iddia eder. “Kendi başına anlamın doğasının ne olduğu açık değildir. Ama düşünce ve konuşmanın sözlü düşünce halinde birleştikleri yer sözcük anlamıdır” (Vygotsky, 1998: 22). Ona göre düşünce ile dil arasındaki ilişki en iyi anlam aracılığıyla sağlanır. Ona göre anlam hem düşüncenin hem de dilin bir parçasıdır. Anlam olmadan insan düşüncemez; düşüncelerini bu anlamlar üzerinden yürütür. Aynı şekilde anlam olmadan konuşma, dolayısıyla iletişim de sağlanamaz. Dil ve düşünce arasındaki tüm sorulara cevabı anlamda



bulabiliriz. “Ona göre *anlam (meaning)*ya da bir sessel davranışa başkalarından ayrılmış farklılaştırıcı anlam kazandırma, düşünce ile dilin onun içinde yer alarak birleştiği, böylece sözel düşünce (*verbal thought*) durumuna evrimlendiği olgulardır. Başlangıçta ayrı ayrı gelişen dil ve düşünce, bu anlamlar aracılığı ile (anlamaların seslere yüklenmesi aracılığı ile birleşerek sözselleşmiş düşünceyi oluşturmaktadır” (Oskay, 2014: 399).

Vygotsky’ye göre bir sözcük birçok anlama gelebilir veya tek bir nesneyi değil de nesnelere grubuna işaret edebilir, bu yüzden her sözcük bir genellemedir. Ona göre anlam sözcüğün ayrılmaz bir parçasıdır ve bir eylemdir. Anlamı olmayan bir sözcük iletişimi sağlayamaz; anlam sağlanımı haberleşmedir, toplumsal iletişimdir. “Dili öğelerine ayrıştırarak inceleyenler, bu işlevi de konuşmanın anlaksal (intellectual) işlevinden kopartıyorlardı. ... Aracılık eden bir anlatım biçimi olmaksızın zihinler arasında anlaşmanın olanaksız olduğu, bilimsel psikolojinin, bir aksiyonudur. Dilbilimsel ya da başka türlü bir işaret sistemi yoksa ancak en ilkel ve sınırlı türden bir iletişim olanaklı olur” (Vygotsky, 1998: 23). İletişimin olanaklı hale gelmesi ancak ve ancak iletilecek olan deneyimlerin ifade edilmesinin basitleştirilmesi ve genelleştirilmesiyle sağlanır çünkü Vygotsky’ye göre deneyim bireyin bilincinde var olur ve başkasına iletilmesi sadece toplumun bir birim olarak kabul ettiği bir kategoriye dâhil edilmesiyle mümkündür. Yani, sözün özü Vygotsky’ye göre insanlar arasında sağlam bir iletişim için sözcük anlamı ve bu anlamların gelişmesinde ileri bir seviyeyi teşkil eden genelleme tutumu gereklidir. İletişim kuran her iki taraf da anlamda mutabakata varsa dahi, kavramsallaştırılmış ve genelleştirilmiş bir anlam iletişimi daha olanaklı kılar. İletişimde en önemli

etken olarak konuşmanın ses bilimsel yönünün anlamla olan ilişkisi olduğunu savunan Vygotsky, iletişimin ancak ortak bir anlam paylaşıldığında sağlanabildiğini savunur. “Anlam (düşünme) ve konuşma insandaki psişik hayatın birbirinden ayrılmaz iki yanıdır. Kelimelerin kullanılması onların anlamlarından dolayıdır. Anlam ise bir düşünme fenomenidir. Bu nedenle de kelimelerin kullanılması düşünme edimine bağlıdır ve iletişimde kullanılan dil (diller) düşünceden ayrılamaz” (Oskay, 2014: 401). Tüm bunlara ek olarak, Vygotsky, düşünce ile dil arasındaki ilişkiyi sonlanmış bir ilişki olarak görmez; ona göre bu ilişki sonsuz yaşayan bir süreçtir. “Düşünce, sözcükler aracılığıyla dünyaya gelir. Düşünceden yoksun bir sözcük ölüdür; sözcüklerle cisimlenmeyen bir düşünce, bir gölgeden ibaret kalır” (Vygotsky, 1998: 216). Vygotsky dil ve düşünce arasındaki ilişkiden bahsederken bunun doğuştan gelen bir güdü olmadığını, biyolojik yanlarına oranla, toplumsal-tarihsel bir olgu olduğunu iddia eder. (Oskay, 2014: 402) Denkel, “iletişimin, anlamlılığın deneysel olarak kavranabilen yönünü ortaya koyduğu, tek olmasa da başlıca ortamdır” der (Denkel, 1996: 39). Anlam ve iletişim birbirinden ayrı düşünülemez çünkü duygu, düşünce, istek ve belli bir tavır iletilmek istendiğinde onu anlam ve onu iletişim aracılığıyla yaparlar. Yine Vygotsky’ye göre dil kültürel bir öğedir ve kolektif olarak üretilmektedir. İnsan dilin içine doğar ve bireysel bir dil oluşturamaz, kolektif bir şekilde üretilmiş düşünce dili etkiler ve dil de bu sayede bireyle etkileşim içine girer. Ona göre ne bilinç ne de dil bireyseldir.

Roman Jakobson’a göre her sözlü iletişim fiilinin kurucu unsurları vardır; ona göre bu unsurlar altı maddede sıralanabilir; “hatip muhatabına bir mesaj yollar. Mesajın hedefine ulaşabilmesi için öncelikle, içinde yollandığı bir

bağlamı/konteksi olmalıdır, bağlam, muhatap tarafından kavranabilir olmalıdır ve sözlü ya da söze dökülebilir olmalıdır; sonra, mesajın, hatip ile muhatapı arasında, bütünüyle veya en azından kısmen ortak bir kodu olmalıdır; sonuncusu, mesaj hatip ile muhatapı arasında fiziksel bir kanal ve psikolojik bir irtibat oluşturmalıdır” (Jacobson’dan akt. Altınörs, 2012: 23). Sözlü iletişimin bu olmazsa olmaz bileşenleri de anlamın önemine vurgu yapmakta, iletişim içinde olanlar arasında ortak bir anlam anlayışının altını çizmiştir. Aynı şekilde Karaağaç da iletişim sürecinin gönderici/gösteren, gönderi/gösterge, alıcı/yorumlayan arasındaki ilişki olduğunu vurgular. “Buna ‘üçlü ilişki’ denir. Göndericinin yazdığı ya da söylediği söz gönderidir. Gönderici ve alıcıyla üçlü sacayağı tamamlanmış olur. Anlam, hiçbir zaman bir gösterge ile bu göstergenin taşıdığı arasındaki ilişki değildir. Anlam, üçlü ilişkinin sonucudur” (Karaağaç, 2013: 28). Bize göre bu ilişkinin en önemli kısmı olan anlam, ancak ortak bir anlayışla sağlanabilir. Her insanın dünyayı algılayış biçimi, dolayısıyla da anlamlandırma şekli farklıdır; benzer olabilir ama aynı değildir. İnsanların birbiriyle bu bağlamda ayrışması da iletişim sürecini yüzde yüz etkiler. “Kişinin söylemek istediği veya iletmek istediği bilgi, dilin derin yapısı; işitilen dil birimleri ise, dilin yüzey yapısıdır” (Karaağaç, 2013: 237). Dilin yüzey yapısı herkes için aynıdır çünkü sentaks olarak bakıldığında herkes aynı cümle yapısını görür ancak derin yapı herkes için farklı şeyler ifade ederken, kimileri için hiçbir şey ifade etmeyebilir. Tüm bunların altında yatan insanın zihinsel süreçleridir. İnsan zihin aracılığıyla algılar ya da algılayamaz, akıl edebilme, muhakeme edebilme, tümevarma veya tümden gelme süreçlerinin hepsi zihniyle alakalıdır. İnsanlar ancak ortak bir anlam yarattıkları ve bunu paylaştıkları zaman toplumsal bir varlık olabilirler. “Dildeki her terim ve cümle muhakkak surette varlık alanına

ilişkin herhangi bir nesne ya da olgu durumuna işaret etseydi, yani kelimeler şeylere birebir göndermede bulunsaydı, Bu Foucault'ya göre yorumun ölümü olurdu” (Gündoğan, 2002: 21). John Locke'a göre ise dilin aracı olan sözcükler eklemli sesler (*articulate sounds*) dir (Altuğ, 2013: 30). Yalnız onların eklemli ses olmaları dilin bir parçası olmaları için yeterli değildir. Dilin bir parçası haline gelmeleri ancak anlam ile mümkündür. “O halde, eklemli seslerin yanı sıra, insanın bu sesleri içsel kavramlarının göstergeleri olarak kullanabilmesi ve onları belirtgeler (*marks*) olarak kendi zihnindeki ideleri temsil hale getirmesi gerekir ki, bunlar aracılığıyla ideler başkalarınca bilinir hale gelsin ve insanların zihinlerindeki düşünceler birbirlerine aktarılabilsin” (Altuğ, 2013: 14). İnsan zihnindeki söylemler bilinmezdir; dil bu bilinmezliği sözcükler vasıtasıyla bilinir kılar; yani içsel olan ide dil sayesinde dışsallaşır.

Dil kullanımı, beş duyu ile algılanabilir gerçekliğin, seslerden örülü yapay bir yapıda yeniden kurulmasıdır. Bu gerçekliği dil dediğimiz bu saymaca yapıda yeniden kurmaya ise, düşünmek denir. Bir başka deyişle, dış dünyanın gerçekliği ile dil ve düşünce ancak üçü birlikte var olabilen bilgilerdir” (Karaağaç, 2013: 242). Dilin kullanımı ve düşünme yetisi hakkında birçok farklı görüş mevcut; bazı dilbilimciler düşünmek için öncelikle dilin öğrenilmesi gerektiğini savunurken kimisi de bunun gerekli olmadığını; insanoğlunun hâlihazırda düşünebilme yeteneğiyle dünyaya geldiğini savunur. Örneğin, Karaağaç dil için, düşüncenin aracı değil, bizzat kendisidir der (2013). “Düşünme, daima aynı zamanda görüleni, düşünüleni dil ile ifade etmektir; düşünme ve görme, dil ile birlikte gerçekleşebilen bir olgudur; zira dilin oluşu, düşünme ve görmeden önce veya sonra gelen bir oluş değildir” (Karaağaç, 2013: 237). Zihnimizde imgeler, harfler,

rakamlar gibi belli temsiller vardır ve biz bu temsiller aracılığıyla akıl yürütür ve düşünürüz. Locke’a göre imgeler kendilerini ifade eden sözcüklerden bağımsız bir şekilde de kendilerini ifade edebilirler. Ancak, imgeler hariç tutulduğunda, sözcükler olmadan hiçbir temsilin ifade edilemeyeceğini savunur. “Buna bağlı olarak Locke, düşünme ve akıl yürütmelerimizde, özellikle de düşünmemizin konusu bileşik ideler olduğunda, ideler yerine sözcükleri kullandığımızı ve düşünmemin büyük ölçüde sözcükler içinde gerçekleştiğini kabul eder” (Altuğ, 2013: 32).

## 1.2 Hem İmkân Hem de İmkânsızlık Olarak Dil

Dil ve Düşünce arasındaki ilişkiye tarihsel bağlamda devam edecek olursak, dilin çoğunlukla hissettiklerimizi, öğrendiklerimizi, duyduklarımızı ve düşündüklerimizi ifade etmek için etkili bir araç olduğunu söyleyebiliriz; ancak dilin zenginliği ve kıvraklığı birçok şeyi rahatça ifade etmemize yararırken, yani bu konuda oldukça bonkörken, aynı zamanda kısıtlayıcıdır da. Kelimeler bazen zihnimizde tasavvur ettiğimiz olguları ve müteessir olduğumuz konuları dışa vurma bağlamında kifayetsiz kalabilir. Düşünmeyi bir “iç konuşma” olarak kabul eden Platon’a göre, düşünceler tam da bu yüzden dile emanet edilemeyecek kadar engindir. Ona göre dil, hakikati akletmek açısından hem bir imkân, hem de bir engeldir (Altınörs, 2012: 33). Aynı şekilde Bergson da dilin imkân sağladığı kadar engel de teşkil ettiğini şöyle açıklar, “En canlı düşünce, onu dile getiren ifadede donar” (Altınörs, 2015: 178). Ona göre nesnelere hareketlidir ve zaman içinde değişim gösterir ama biz onları kelimeler içine hapsederek yıllarca aynı adla anılmalarını sağlar ve onların hareketliliğini kısıtlarız. “Aristoteles’e göre ise dil, ruhtaki teessürlerin sembolüdür. Ona göre dil, düşünceler kadar arzuların, öfkenin, sevincin,

hüznün, kısacası ruhtaki her tür teessürün/etkilenimin da dışa vurulmasının vasıtası olduğunu hesaba katan bir yaklaşım sergiler” (Altınörs, 2012: 33). Ortaçağ’a gelindiğinde ise, Augustinus, dilin, düşüncenin hızına ve zenginliğine erişemeyeceğine, bu yüzden de sapsmalara ve yanlış anlamalara sebep olabileceğine değinmiştir. Ona göre kelimelerin genel işlevi hakikate dikkat çekmektir. Yeniçağ’a gelindiğinde Condillac çok önemli bir vurguda bulunarak “dil öncesi” veya “dilden bağımsız” bir düşünce faaliyetini, birtakım imgesel çağrışımlar dışında imkânsız görür. İnsan müdrikesinin faaliyetlerinde dili merkeze koyar. Ona göre konuşmak, muhakeme etmek/akıl yürütmek, soyut idealar üretmek, esasen aynı şeydir. Condillac’ın attığı en önemli adım, insanın dili kullanmadan ne düşünme ne de diğer zihinsel melekelerini iradi olarak denetleyebileceği açıklamasıdır. (Altınörs, 2012: 34) İnsanın dil aracılığıyla duygu ve düşüncelerini ifade edebilme gücünden ziyade, dil aracılığıyla düşüncelerini denetleyebilme ve analiz edebilme gücü daha önceliklidir. Yine Yeni Çağ düşünürlerinden Locke, düşünce ve dil ilişkisine dair şunları söyler, “İnsanda değişik düşünceler bulunmakla ve bundan hem kendisi hem de başkaları yararlanıp zevk almakla birlikte, bu düşünceler insanın içinde, başkalarının görülemez ve onlardan gizli olarak ve kendiliklerinden açığa çıkamayacak biçimde bulunurlar” (Locke’dan akt. Denkel, 1996: 56). Toplumsal ve kültürel bir varlık olan insan düşüncelerini başkalarının da bilmesini sağlayacak şekilde onları duyulur hale getirme ihtiyacı duyar, bu ihtiyacını da iletişim vasıtasıyla topluma ulaştırır.

Bergson ise insanın dil yetisinin kökensel işlevinin iletişimi sağlamak olduğunu altını çizerken iletişimin ise sosyal faydaya yönelik bir etkinlik olduğunu belirtir. Ona göre dil, aynı

zamanda hem sosyal organizasyonu hem de toplumun muhafazasını sağlar. Çoğu düşünür gibi Bergson da dili bir dışavurum acarı olarak görür; muhakemeye sevk eder, varılan hükümleri beyan etmeye yarar ve düşüncelerimiz kadar ruhumuzdaki hislerin de ifade aracıdır. Fakat tüm bunların yanı sıra dil kavramsal düşünceyi meydana getirmesi bakımından da bir imkândır. Yani dil yalnızca düşünceyi ifade etmeye yaramakla kalmaz, ifade edilen düşüncenin oluşmasında da etkindir. Ona göre dil, zekânın özgürleşmesinde de oldukça etkilidir; kelimeler yalnızca bir şeyden diğerine yol almamızı sağlamakla kalmaz, bizi, algılanmış olan şeyden onun hatırasına ve temsiline kadar götürür. (Altınörs, 2015: 177) Bergson'a göre zihnimizdeki idealar ifade edilmeden önce henüz kelimeler tarafından bayağı bir forma dönüşmemiştir. Ona göre idealar, öznel; aynı adla başka zihinlerde de bulunsalar kesinlikle aynı şey değillerdir. Zihin değiştikçe idea da değişir; yani idealar kişiden kişiye göre değişiklik gösterdiği gibi, aynı kişide de zaman içinde değişim gösterebilir.

Dil ve düşünce ilişkisine baktığımızda, Dil olmadan düşünülemez mi?, Dili kullanamayan bir insan düşünmekten de mi yoksundur? Ya da düşünemeyen insan dili de mi kullanamaz sorularına yanıt aramak amacındayız. Bir dili öğrenmenin ve konuşmanın temel koşullarından birinin bazı bilişsel özellikler gerektirdiğini biliyoruz. Bu konuda iki farklı görüş vardır; birine göre düşünce dile, dilin düşünceye olduğundan daha çok bağımlıdır. Diğer görüşe göre ise genel olarak ikisinin de birbirine bağımlılığını reddetmemekle birlikte, düşünmek için dilin çok da gerekli olmadığı savunulur. Öncelikle düşünce ve düşünmenin tam olarak ne olduğunu açıklamakla başlayalım. Denkel bu iki kavramı açıklarken şöyle der; “Düşünceyi nesnelere gibi duymulamıyoruz; bu, elimize alıp, evirip, çevirip,

koklayıp, üzerine vurarak ses çıkarabileceğimiz nesnelere değil. Özne açısından, bir anlamda algıladığımız dünyadan daha temel... Algılama, yorumlama gibi aşamalar olmadan, düşünceyi doğrudan tanıyor, onun doğrudan farkında oluyoruz.” (Denkel, 1981: 17) Denkel aynı zamanda düşüncenin içeriği açısından farkında olduğumuzdan bahsediyor, “düşünce çoğunlukla bir şey üzerinedir (hakkındadır). Başka bir deyişle, düşüncede nesnelere veya zihnin içerikleri simgelenirler (temsil edilirler). Düşüncede çoğunlukla bir şeyler temsil edilerek yürütülür.” (Denkel, 1981: 18) Dil ve düşünce ilişkisi bağlamında dört temel görüş ortaya atılmıştır;

- 1) Düşünce dışsal etkenlerden soyutlanmış ve bütünüyle saftır.
- 2) Saf düşünceyle birlikte zihnimize simgeler, imge, resim gibi temsiller ve dilsel öğeler kullanılır.
- 3) Saf düşünce diye bir şey yoktur; düşünce tamamen simgeler, dilsel öğeler ve imgeler aracılığıyla yürütülür.
- 4) Düşünce tamamen dile bağımlıdır. Düşünmek demek içten konuşmaktır, dil olmadan düşünmek imkânsızdır. (Denkel, 1981: 18).

Buradaki temel tartışma düşüncenin araç gerektirdiği ve gerektirmediği üzerine. Harman gibi bazı düşünürlere göre ise normal konuşma dilimizde olduğu gibi düşünürken de tümceler kullanılır. Konuşurken gözettiğimiz özne-yüklem ilişkisinin, semantik kuralların ve dile dair diğer ilke ve kuralların düşünürken de geçerli olduğunu savunur. Bu bakış açısı düşünmeyi sessiz ya da içten konuşmaya benzetir. Duygularımızı ve düşüncelerimizi, dil ile anlattığımız su götürmez bir gerçektir ancak, dilin tümceler ile yürütüldüğü önermesi çok da kabul edilebilir değil. Bir şeyi imgeleyip,



üzerinde tartışıp, ele alabiliriz ama bu düşünme işini tümcelerle yaptığımız anlamına gelmez. İletişime girme niyetiyle konuşmadan önce o tümce üzerinde düşünürüz, ancak düşünme eylemini tümleler aracılığıyla yapmayız. “Düşünme dil ile olur (tümcelerle olur) önermesini “kişinin düşündükleri tümcelerdir” biçiminde yorumlayabiliriz. Bu durumda hemen akla gelecek bir soru “tümceler nasıl düşünülebilirler?” olacaktır. Bu soruya tatminkâr bir yanıt verilmediği sürece “kişilerin düşündükleri tümcelerdir” gibi bir önermenin anlamlılığı kuşku götürür olarak kalacaktır” (Denkel, 1981: 21). “Zihin kavramların, dil de terimlerin yeridir. Zihin, dünyayı kavramlarla görür, kavramlarla anlamlı hale getirir ve terimlerle de dile yansır. Bu açıdan dil, zihnin aynasıdır. Düşünce, dilde yansır, dilde dile gelir. Kısacası dil ile düşünce karşılıklı olarak birbirlerini etkilerler, geliştirirler. Dilin gelişmesi düşüncenin, düşüncenin gelişmesi de dilin gelişmesi demektir. Dil, düşünce yaratmış olmasına rağmen, dil olmadan düşünmenin gelişmesi, açık ve anlaşılır olması mümkün değildir (Gündoğan, 2002: 21).

### **Sonuç**

İletişim kurmak fiziksel bir eylem görünse de eyleme geçmeden önce zihinsel bir sürece dayanmaktadır. Düşünce dediğimiz olguyu da kültürden bağımsız ele almamız imkansızdır çünkü insan dediğimiz varlık bir toplumun içerisine doğar; düşünmeyi, dili kullanmayı ve davranmayı o sosyal ortam içerisinde edinir. Dilimizin nasıl bir biçime sahip olduğu bizim nasıl düşündüğümüzün ve dolayısıyla dünyayı nasıl algıladığımızın da bir belirleyicisidir. Anlam olmadan iletişimin gerçekleşmesi imkansızdır; öbür türlü iletişim gönderip alma olur. Anlamı yaratan ve üreten de kültürdür; dolayısıyla nesilden nesile aktarılan, değişen, dönüşen mevcut şeklini ve

konumunu alan bu kavram da yine düşünce ile var olmaktadır. Dil, düşüncenin nasıl gerçekleşeceğinin belirleyicisiyken aynı zamanda insani bir ihtiyaç olan dışavurumun da sağlayıcısıdır. Biz, fikirlerimizi, arzularımızı, istek ve taleplerimizi, kanaatlerimizi ve duygularımızı dil ile ifade ederiz. Ancak bazen dil düşüncenin hızına ve kapasitesine yetişemez ve biz duyumsadığımız her şeyi ifade edemeyebiliriz; bu durumda dilin imkansızlığından bahsetmek mümkündür.

### **KAYNAKÇA**

ALTINÖRS, Atakan. (2012). *Dil Felsefesi Tartışmaları*. İstanbul: Bile Kültür Sanat.

ALTUĞ, Taylan. *Dile Gelen Felsefe*. İstanbul: YKY

DENKEL, Arda. (1981). *Anlaşma: Anlatma ve Anlama*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları

DENKEL, Arda. (1996). *Anlam ve Nedensellik*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

GÜNDOĞAN, Ali Osman. (2002). *Türk Yurdu*. Sayı:178. S:18-22.

KARAAĞAÇ, Günay. (2013). *Anlam*. İstanbul: Kesit Yayınları.

OSKAY, Ünsal. (2014). *Kite İletişiminin Kültürel İşlevleri*. İstanbul: İnkılâp Yayınevi.

VYGOTSKY, Lev. (1998). *Düşünce ve Dil*. İstanbul: Kuram Yayıncılık.

# KUR'AN-I KERİM'DE AKIL İLE İLGİLİ BAZI AYETLERİN FELSEFİ BAKIŞ AÇISIYLA DEĞERLENDİRİLMESİ

Özkan KERİMOĞLU\*

## Özet

Bu çalışmada Kur'an-ı Kerim'de yer alan ve konusu kozmoloji olan akıl ile ilgili bazı ayetler tespit edilerek, felsefi bakış açısı ile değerlendirilmesi yapılmıştır. Felsefe yapmanın temel dinamiklerinden olan aklın tanımı, felsefi ve dini işlevi hakkında da bilgi verilmiştir. İnsanı diğer canlılardan ayıran, insanın sorumlu varlık olarak muhatap alınmasındaki en temel faktör olan akıl ile ilgili tespit edilen ayetlerden çıkarılan mesajlar üzerinde günümüzle bağlantılı olarak çıkarımlarda bulunulmuştur. Beşeri bir takım iş ve işlemlerin kâmil manada yürütülebilmesi için sağlıklı bir aklın varlığının gerekli olması gibi, kutsal kitapların emir, yasak ve öğütlerinden de sorumlu tutulmanın temel şartı durumundadır. İslam düşüncesinde din tanımlanırken, dini prensiplerin uygulayıcısı olacak muhatapta zaruretine vurgu yapılan en temel niteliklerden biri akıl sahibi olmasıdır. “Din, akıl sahibi insanları kendi istek ve arzularıyla bizzat hayırlı olan şeylere götüren ilahi bir kanundur.” Tanımında da bu gerçeği görmekteyiz. Aklın insanı insan yapan en önemli özellik olduğu hakikati hemen hemen her düşünürün dile getirdiği ve vurgu yaptığı bilinen bir olgudur. İnsanın maddi-manevi hayatını idame ve ikame ettirebilmesi için bu derece önem arz eden akıl kavramı Kur'an-ı Kerim'de de tahmin edileceği üzere geniş bir şekilde yer almıştır. Kur'an-ı

---

\* Dr. Öğretim Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Tarihi Ana Bilim Dalı.

Kerim’de yer alan akıl ile ilgili bütün ayetleri bu içerikte bir çalışmada değerlendirmek mümkün gözükmemektedir. Bu yüzden çalışmamızda kozmoloji içerikli akıllı konu edinen bazı ayetlere yer verebildik.

**Anahtar Kelimeler:** Kur’an-ı Kerim, Akıl, Düşünmek.

## **EVALUATION OF SOME VERSES RELATED TO MIND IN THE QUR’AN FROM A PHILOSOPHICAL PERSPECTIVE**

### **Abstract**

In this study, some verses in the Qur'an about the mind, which is cosmology, were determined and evaluated from a philosophical point of view. The definition of the mind, which is one of the basic dynamics of philosophizing, and its philosophical and religious function are also given. Inferences have been made in connection with the present, on the messages extracted from the verses determined about the mind, which distinguishes humans from other living things and is the most basic factor in taking humans as a responsible entity. It is the basic condition of being held responsible for the orders, prohibitions and advices of the holy books, just as the existence of a healthy mind is necessary for the perfect execution of certain human works and processes. While defining religion in Islamic thought, one of the most basic qualities that is emphasized by the interlocutor who will be the implementer of religious principles is to have reason. “Religion is a divine law that leads rational people to things that are good in their own will and desires.” We see this fact in its definition. It is a well-known fact that almost every thinker expresses and emphasizes the fact that the mind is the most important feature that makes a human being. The concept of

mind, which is of such importance for man to maintain and maintain his material-spiritual life, has taken place widely in the Qur'an, as can be expected. It does not seem possible to evaluate all the verses about the mind in the Qur'an in a study with this content. Therefore, in our study, we were able to include some verses on the mind with cosmology.

**Keywords:** The Qur'an, Mind, Thinking.

## Giriş

Akıl, insanoğlu için hayati önemi haiz bir kavramdır. Aklın insanı ulvi ve seçkin varlık konumuna taşıyan temel saik olduğunu bize yine Kur'an-ı Kerim haber vermektedir. Aklın bu misyonunu ve insana kattığı değeri tam olarak anlamak ve değerlendirebilmek için aklın ne olduğuna bakmak gerekir. Akıl için yapılan tanımları ele almak bizim için yol gösterici olacaktır. Akıl kelimesi sözlükte, “menetmek, engellemek, alıkoymak, bağlamak, tutmak” demek olduğu gibi “gerçeği anlamak, gerçeği bilmek, idrak etmek, iyiyi kötüden ayırt etme gücü” anlamlarını da kapsamaktadır (İbn Manzur, ty: 458-459; Erkan, 2006: 788; el-Feyruzâbâdi, 1987: 1336). Zıddı “humk” (ahmaklık) olan aklın, çoğulu “ukul”dur (İbn Manzur, ty: 458-459; el-İsfahânî, 1970: 511). Akla, fikirleri birbirine bağlayarak akıl yürütme görevini yerine getirmesinden dolayı bağlamak; yeni bilgiler elde edebilmesi özelliğinden dolayı tutmak ve insanı tehlikelere karşı koruduğu, engellediği için bu ad verilmiştir (Emiroğlu, 1998: 69) denebilir. İnsanı diğer canlılardan ayıran ve onu sorumlu kılan temyiz gücü, düşünme ve anlama melekesi olan akıl (Çankı, 1954: 23), felsefe ve mantık terimi olarak ise “varlığın hakikatini idrak eden, maddi olmayan, fakat maddeye tesir eden basit bir cevher; maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen güç” (Bolay, 1989: 238) anlamına gelmektedir.

İnsanın her çeşit faaliyetinde doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ve güzeli çirkinden ayıran bir güç olarak akıl, ahlaki, siyasi ve estetik değerleri belirlemede en önemli fonksiyonu haizdir (Bolay, 1989: 238). Akıl, bütün bilgi vasıtalarımızın üzerinde ve onlara hâkim durumda olan bir güçtür. Duyuların ve deneyin verdiği bilgileri sistemleştiren, elde ettiğimiz verileri test edip onlara anlam veren akıldır. Bu yüzden akıl olmadan hiçbir ilmi ve bilimsel gelişmeden söz edilemeyeceği gibi akılla çelişen dinlerin de kabul görmesi mümkün gözükmemektedir.

İslam kültürünün etkisi ile yetişen filozoflar akla çeşitli anlamlar vermişlerdir. Bu filozoflardan Kindî, akli “varlığın hakikatini kavrayan basit cevher” (Kindi, 1994: 149-152) olarak tanımlarken, meşhur Türk-İslam filozofu İbn-i Sina da akli “nefiste fitri bir suret olarak var olan tasavvurlar ve tasdiklerdir” (Öçal, 1999: 135) diye tanımlamaktadır. Çok yönlü bir İslam düşünürü olan Gazali insanın hayvan ile melek arasında yaratıldığını ve her iki tarafın da kuvvet ve sıfatlarını taşıdığını ifade eder. Ona göre insanın en önemli yanı ve temel ayırımı ise akıllı varlık olmasıdır. Gazali akli bütün hizmetlerin kendisi için yapıldığı reis konumunda görmektedir.

Akıl Yunanca nous, Latince ratio ve intellectusun karşılığıdır. İlkçağdan itibaren filozoflar aklın ontolojik ve psikolojik fonksiyonu üzerinde çeşitli teoriler geliştirmiş, kozmik varlığın izahı ve bilgi teorisi (epistemoloji) alanlarında farklı ekollerin teşekkülüne sebep olmuşlardır. Anaxagoras'ta âlemi idare eden akıl (nous), Sokrat, Eflatun ve Aristo'da, hatta bir dereceye kadar Stoacılar'da noksan ve aldatıcı bilgiye karşı, tutarlı ve doğru düşüncenin fonksiyonudur. Deneyci (Empirist) Locke'a göre akıl, insanı hayvanlardan ayıran ve üstün kılan bir güçtür (Locke, 1992: 426). Akılcı (rasyonalist) Descartes'a göre de, bizi insan kılan ve hayvanlardan ayıran biricik şey akıldır. Bütün insanlarda yaradılıştan var olan ve sağduyu olarak da adlandırılan bu akıl “iyi hüküm verme ve doğruyu yanlıştan ayırt etme gücüdür” (Descartes, 1967: 3-4).

İslam öncesi zamanlarda akıl, daha çok olağanüstü durumlarda, en beklenmedik müşkül durumlar karşısında dahi bir çözüm yolu bulup, kendisini ve çevresindeki insanları tehlikeden kurtaran bireydeki pratik zekâya karşılık gelmekteydi. Araplar bu tür bir pratik zekâya hem hayranlık duyar hem de bu zekâ sahibini takdir ederlerdi (İzutsu, ty: 61). Gerek felsefe gerekse kelim ilminde pek çok akıl çeşidinden bahsedilir. Birçok düşünür akli garizi/doğal/matbu ve müktesep/ kazanılmış/mesmu şeklinde ikiye ayırmaktadır (Altıntaş, 2005: 237-238). Konumuzun mahiyeti gereği bu iki akıl çeşidi hakkında bilgi vermek çalışmamıza katkı sağlayacaktır.

**1-Garizi/Doğal/Matbu Akıl:** Bi'l-kuvve akıl, saklı akıl gibi isimlerle de anılan bu akıl çeşidi, insanda potansiyel güç olarak bulunan, doğrudan doğruya fitratta var olan ve insanın diğer canlılardan ayrılmasını sağlayan ve bütün insanlarda doğuştan bulunan fitri akıldır. İnsan akli geliştirme potansiyeline ve akıl ile kavranabilecek kavramları elde etmeye eğilimi olan bir varlıktır. İnsanların dini emirler karşısında sorumluluklarının düşmesine gerekçe olarak sunulan akıl eksikliğinden kastedilen akıl matbu akıldır.

**2- Müktesep/ Kazanılmış/Mesmu Akıl:** Bil-fiil akıl, müstefad akıl diye de isimlendirilen bu akıl, insanda fitri olan matbu aklın geliştirilmesi, eğitilmesi ve işletilmesi sonucu elde edilen tecrübeyle kazanılan akıldır. Anlaşılacağı üzere matbu akıl olmadan mesmu aklın fayda vermesi mümkün gözükmemektedir. Hatta denilebilir ki ışığın göz için önemi ne ise mesmu akıl için matbu aklın değeri de öyledir. Mesmu aklın elde edilmesinde sezgi, deney, düşünme ve özel çabaların önemli etkisi olduğundan bu akla, tecrübi akıl da denilmektedir (Emiroğlu, 1998: 70; Yavuz, 1989: 244-245).

İsmail Fenni İslam kaynakları ve batı felsefesindeki akıl tanımlarını mezc ederek Lugatçe-i Felsefe adlı eserinde akli şöyle tanımlamaktadır: “Akıl, fikirden fikre intikal suretiyle istidlal ve tasavvurat ve kazayayı (düşünceyi ve bu düşünce sonucu varılan

yargıları) tertip etmek kuvvetidir. Descartes (öl.1650) gibi bazı hükema akli, hayır ve şerri, hak ve batılı hatta güzel ve çirkini temyiz (ayırt) etme kuvvetidir diye tarif etmişlerdir. Ayrıca Kant (1804)'a göre ise akıl salt anlama gücü olup zihinde apriori bulunan malumatı tanzim (düzenleyen) eden bir güçtür. Kant'a göre teorik (salt/saf) aklın gayesi hakikat olmak itibarıyla aklın kendisidir. Pratik aklın gayesi ise iyi ve güzel ahlaktır" (Fenni, 1305: 880). Tanımlardan da anlaşılacağı üzere Descartes ve Kant'a göre aklın iki yönü vardır: Birincisi, akıl, zihinde varlıkları anlama ve kavramlaştırma gücü, diğeri de hayrı şerden yani iyiyi kötüden, güzeli çirkinden, faydalıyı zararlı olandan ayırt etme gücüdür.

Yapılan tanımlardan ve verilen bilgilerden anlaşılmaktadır ki akıl sadece bir meleke olmayıp aynı zamanda bilmede, fikir üretmede, eleştiri getirmede, ayırmada bulunmada, fikirleri, işleri, işleyişleri ve davranışları olumlu ya da olumsuz diye değerlendirmeye tabi tutmada, kişinin kendisi başta olmak üzere dış dünyaya anlam yüklemeye etkin rol oynayan önemli unsurdur. Aynı zamanda akıl, bireyin ve toplumun hem dünya hem ahiret mutluluğu için gerekli olan ahlaki, siyasi ve estetik değerleri belirlemede de önemli bir misyona sahiptir. Akıl dini mükellefiyetin esası olduğu gibi, dünyevi işlerin de temel dayanağıdır. O insanı bilinenlerden yola çıkarak bilinmeyenlerin bilgisine ulaştırır, varlıkları ve onlar hakkındaki bilgileri tasnif eder. Akıl, insana olaylar ve disiplinler arası kıyas yapma imkânı sunan zihni bir alettir (Emiroğlu, 1998: 71).

Kur'an-ı Kerim'e baktığımız zaman, orda da insanı insan yapan, onun her türlü aksiyonlarına anlam kazandıran ve ilahi emirler karşısında yükümlülük ve sorumluluk altına girmesini sağlayan temel nedenin akıl olduğunu görürüz. Kur'an'da akıl kelimesi biri geçmiş, diğeri geniş zaman kipinde olmak üzere kırk dokuz yerde fiil olarak geçmektedir (Bolay, 1989: 238). Bu ayetlerde genellikle akletmenin yani akli kullanarak doğru düşünmenin önemi ve gerekliliği üzerinde durulmuştur. Kur'an terminolojisinde akıl "bilgi edinmeye yarayan güç" (el-İsfahani, 1970: "akl") şeklinde anlamlandırılmıştır. Yukarıda



da ifade edildiği gibi dinen sorumlu tutulmaya esas teşkil eden akıl bu anlamdaki akıldır. Kur'an'da akılla aynı anlama gelmese bile ona yakın bir mana ifade eden kalb (çoğulu kulûb), fuad (çoğulu ef'ide) ve elbâb (tekili lûb, Kur'an'da geçmez) kelimelerinin kullanıldığı dikkati çekmektedir. “Sezme, anlama ve bir şeyin mahiyetini kavrama gücü” anlamına gelen bu kelimeler, daha çok insanın deruni, vicdani âlemine ve gönül dünyasına hitap etmek maksadıyla kullanılmıştır.

Dinler açısından bakıldığında özellikle ilahi/semavî dinlerin muhatabı sağlıklı akıl sahibi insandır. Peygamberler, Allah'tan aldıkları bilgileri yani vahyi akıl sahibi insanlara tebliğ etmekteydiler. İslam açısından da bakıldığında Hz. Peygamber (a.s)'in tebliğinin muhatabı akıl sahibi bütün insanlardır. Zira sağlıklı akla sahip olmayan insanların bu ilahi dinlerin özellikle de İslam vahyinin muhatabı olmadıklarını biliyoruz. Nitekim akıl sahibi olmayan insan, İslam açısından sorumluluk sahibi de değildir.

Öncelikle akıl, insana Allah'ın lütfettiği en önemli özelliktir. Akıl, insanı diğer canlılardan ayıran ve ona varlığı anlama ve varlık üzerinde düşünme, onu bilme gücü veren özel bir yetidir. Zira akıl sayesinde insan yeri, göğü ve arasındaki tüm varlıkları incelemeye, anlamaya çalışır, hatta onlardan hareketle onları var eden Bir Yaratıcının bulunduğunu kavrar.

Akıl, Allah'ın insanlara verdiği en özel, en ayrıcalıklı yetidir. İnsan, akli vasıtasıyla tabiatı, soyut ve somut varlık alanlarını tanır. Akıl, insanın her türlü keşfinin, icadının ve gelişmesinin temelinde yer alır. Ayrıca bu akılla insan, iyiyi kötüden ayırt eder. Bu akıl sayesinde insanlar arasında sağduyu, müsamaha, adalet tesis edilir ve bencil taassubun farkına varılır. Akıl sayesinde insan varlık hakkında doğru bilgi üretir, o bilgileri hayata geçirir. Ancak hemen ifade edelim ki akıl burada bütün bunlar için bir alet, bir vasıtaadır.

Diğer taraftan Allahü Teala Kur'an-ı Kerim'deki birçok ayette sadece inananlara değil bütün insanlığa hitaben kainat ve kainattaki varlık düzenine akıllarıyla yönelmelerini ve bunlardaki hikmeti anlamaya çalışmaları gerektiğini bildirir. Bu konudaki akıl-insan ilişkisi sadece inananları kapsamaz; aksine bütün insanları

kapsar; bu sebeple İslam'a göre bütün insanlar kâinatın yaratıcısının Bir Allah olduğuna akılları vasıtasıyla ulaşabilirler.

Kur'an- Kerim'in Bakara Suresi'nin 30. Ayetinden öğrendiğimize göre Allah insanı kendi halifesi yapmıştır. İnsanoğlu bu vazifenin gereklerini yaratıcının rızasına uygun olarak yerine getirebilmesi için bazı imkânlarla gereksinim duymuştur. Bunların başında akıl gelmektedir ve Allah bu imkânı insanlara vermiştir. Kur'an bizi, Allah'ın verdiği bu akli, deneye dayanan bilimi bilgelikten ve vahiyden ayırmaksızın bütünüyle kullanmaya davet etmektedir (Garaudy, 1990: 81). Kur'an-ı Kerim'de akli konu edinen ayetlere baktığımızda genel olarak iki yaklaşım tarzı görmekteyiz. Akli kullanmaya teşvik eden ayetler ve akli kullanmamayı kınayan ayetler olmak üzere iki gruptan bahsedebiliriz. Ayetlerin ihtiva ettiği manalardan da anlaşılacağı üzere evren ve içindekiler üzerine düşünüp, araştırıp değerlendirme yaparak Bir'e ulaşmak, akıl sahibi insanoğlundan istenen ve beklenen eylemdir. Bir alt başlık altında bu iki grup ayetten örnekler vermek çalışmamızın ana gayesini oluşturmaktadır.

### **1- Akli Kullanmaya Teşvik Eden Ayetler**

“Allah size kendinizden bir örnek veriyor: Elinizin altında bulunan köleleriniz arasında size verdiğimiz rızıklarda, sizinle eşit haklara sahip ve birbirinizden çekindiğiniz gibi kendilerinden çekindiğiniz ortaklarınız mı var? İşte aklını kullanacak kimseler için ayetlerimizi böyle açıklıyoruz” (Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli, 30: 28). Kur'an'ın bazı konular için insanların yakın çevrelerindeki olay veya ilişkilerden temsil getirme üslubunun bir örneğini yansıtan bu ayette Allah'a şirk koşma, yani O'nu tanrı kabul etmekle beraber başka bazı varlıkları da tanrılıkta O'na ortak olarak görme yaklaşımının, özündeki sakatlığın yanı sıra, aynı zamanda çelişkiler içeren bir tutum olduğu, efendi-köle örneği üzerinden somut bir anlatımla ortaya konmaktadır (Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri, 2007: 310-312). Aslında bu örnek özetle “Sizinle aynı türden olan köleyi efendisine eşit saymıyorsunuz da yaratılmış olanı yaratıcısına

nasıl eşit görürsünüz?” manasında bir eleştiri ve uyarı anlamı taşımaktadır. Bu eleştiri tam anlamıyla akli muhakemeye ve akli kullanmaya teşviktir.

“Yaşatan da öldüren de O’dur. Gece ile gündüzün yer değiştirmesi de O’nun eseridir. Artık aklınızı kullanmayacak mısınız?” (Kur’an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli, 23: 80).

“Mûsâ devamla şunu söyledi: Şayet aklınızı kullanırsanız anlarsınız ki O, doğunun, batının ve bu ikisi arasında bulunanların rabbidir” (Kur’an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli, 26: 28).

“Sizi toprak, sonra nutfe, sonra alaka aşamalarından geçirerek yaratan O’dur. Sonra O sizi bir bebek olarak hayat alanına çıkarır; ardından güçlü çağınıza ulaşıncaya, sonra da yaşlılar haline gelinceye kadar sizi yaşatır; içinizden bazıları bundan önce vefat eder. Sonuçta belli bir vakte kadar yaşamaktasınız. Umulur ki bunlar üzerine akıl yorarsınız” (Kur’an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli, 40: 67).

“Yine O’nun kanıtlarındandır ki, korku ve ümit vermek üzere size şimşeği gösteriyor, gökten su indirip ölümünün ardından yeryüzünü onunla canlandırıyor. Gerçekten bunda, aklını kullanan kimseler için ibretler vardır” (Kur’an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli, 30: 24).

“Kuşkusuz, göklerin ve yerin yaratılmasında, gece ile gündüzün birbiri peşinden gelmesinde, insanların faydasına olan şeyleri denizde taşıyarak yüzüp giden gemilerde, Allah’ın gökten indirdiği bir su ile ölmüş olan toprağı diriltmesinde, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgârları ve yer ile gök arasında emre amade bekleyen bulutları döndürmesinde elbette düşünen bir topluluk (millet) için (Allah’ın varlığını ve birliğini ispatlayan) pek çok deliller vardır” (Kur’an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli, 2: 164).

“Gece ile gündüzün yer değiştirmesinde, Allah’ın gökten indirdiği rızıkta (yağmurda) -ki, onunla öldükten sonra yere yeniden hayat vermektedir- rüzgârları çeşitli yönlerden estirmesinde

düşünenler için alınacak dersler vardır” (Kur’an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli, 45: 5).

“Hurma ağaçlarının ve üzüm asmalarının ürünlerinden hem içki hem de güzel besinler elde edersiniz. Bunda da aklını kullanan bir topluluk için açık delil vardır” (Kur’an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli, 16: 67).

“Yeryüzünde birbirine komşu parçalar (kıtalar), üzüm bağları, ekinler, sürgünlü-çatalı ve tek tek gövdeli hurma ağaçları vardır; hepsi bir tek su ile sulanır. Böyle iken üründe bir kısmını bir kısmına üstün kılarız. İşte bunlarda akıllarını kullanan insanlar için ibretler vardır” (Kur’an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli, 13: 4).

“O, geceyle gündüzü, ayla güneşi hizmetinize verdi; yıldızlar da O’nun emrine boyun eğmişlerdir. Bunda aklını kullanan bir topluluk için önemli ibretler vardır” (Kur’an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli, 16: 12).

“Bilin ki, Allah ölümünden sonra toprağa yeniden hayat verir. Şüphesiz biz, düşünesiniz diye delilleri bir bir açıklamışızdır” (Kur’an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli, 57: 17).

“Şayet kulak vermiş veya aklımızı kullanmış olsaydık, şimdi şu alevli cehennem mahkûmları arasında olmazdık!” diye de ilave ederler” (Kur’an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli, 67: 10).

“Bu bir mübarek kitaptır ki onu sana, insanlar ayetleri üzerinde iyice düşünsünler, akıl iz’an sahipleri ondan dersler, öğütler alsınlar diye indirdik” (Kur’an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli, 38: 29).

“Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün farklı oluşunda akliselim sahipleri için elbette ibretler vardır” (Kur’an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli, 2: 190).

“Onlar ayakta dururken, otururken, yatarken hep Allah’ı anarlar; göklerin ve yerin yaratılışını düşünürler ve (şöyle derler:)

“Rabbimiz! Sen bunu boşuna yaratmadın, seni tenzih ve takdis ederiz. Bizi cehennem azabından koru!” (Kur’an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli, 2: 191).

Burada yer verdiğimiz ayetlerin mahiyeti doğum-ölüm çizgisinde insan hayatının devam etmesi, insanın biyolojik ve antropolojik gelişimi ve kozmolojiye dairdir. Ayetlerde güneşin, ayın ve yıldızların yeryüzünde hayatın oluşması, gelişmesi ve kolaylaşması yönündeki rolüne vurgu yapılarak, bunlardan başka varlıkların da istifade etmesine değinilmekle beraber, en çok insanın işine yaradığına dikkat çekilmiştir. İşte bütün özellikleri ile ay, güneş, yıldızlar, gece, gündüz, yeryüzünün ölümünden sonra yeniden dirilmesi ve muhtelif bitkiler, üzerinde düşünmesini bilenler için metafizik gerçeklere ulaştıran deliller olarak sunulmaktadır. Ayetlerin metninde zihni sürekli olarak kullanarak varlığın gizli anlamlarını adım adım kavrama faaliyeti olarak tefekkür, duyu alanına giren varlık ve olaylardan hareket ederek görülmeyen gerçekler hakkında bilgi edinme şeklindeki akli çaba olarak akletmek ve üzerinde düşünülen varlıkların türlerini, özelliklerini hatırlayarak, dikkate alarak hakikati anlama gayreti anlamına gelen tezekkür ifadelerinin kullanıldığını görmekteyiz. Bu da bize gösteriyor ki varlık ve olaylardaki derin ve gizli anlamları kavrayabilmek ve ilahi hakikat ve hidayete ulaşabilmek için insanın mutlaka zihin yeteneklerini ve aklını kullanması gerekmektedir.

## **2-Aklı kullanmamayı Kınayan Ayetler**

“Yaşatan da öldüren de O’dur. Gece ile gündüzün yer değiştirmesi de O’nun eseridir. Artık aklınızı kullanmayacak mısınız?” (Kur’an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli, 23: 80).

“Tanrısını arzusundan ibaret kılan, Allah’ın –bilgisine rağmen (sapmayı tercih ettiği için)- kendisini saptırdığı, kulağını ve kalbini mühürlediği, gözüne de perde çektiği kimseyi bir tasavvur et. Allah’tan sonra onu kim yola getirecek? Düşünmüyor musunuz?” (Kur’an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli, 45: 23).

“Görenle görmeyen bir olmaz, inanıp iyi işler yapanla kötülük yapan da bir değildir. Ne kadar kıt (az) düşünüyorsunuz?” (Kur’an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli, 40: 58).

“Ne oluyor size! Nasıl yargıda bulunuyorsunuz? ; “Hiç düşünmüyor musunuz?” (Kur’an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli, 37: 154-155).

“De ki: biliyorsanız söyleyin, bu dünya ve onda bulunanlar kime aittir?”; “Allah’a” diyecekler. O halde düşünmez misiniz?” de” (Kur’an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli, 23: 84-85).

“Peki yedi göğün rabbi, yüce arşın rabbi kimdir?” diye sor. “Allah’ın” diyecekler. “O halde Allah’a saygınız yok mu!” de” (Kur’an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli, 23: 86-87).

“Biliyorsanız söyleyin, bütünüyle varlığın yönetimi elinde olan, kendisi her şeyi koruyup kollayan, fakat kendisi korunmaya muhtaç olmayan kimdir?” de. (Kur’an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli, 23: 88); “Yönetim Allah’ın” diyecekler. “O zaman nasıl olup da böyle büyülenmiş gibi davranıyorsunuz?” de (Kur’an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli, 23: 89).

“Kime uzun ömür verirsek onu yaratılış çizgisinde tersine çeviririz. Akıllarını kullanmıyorlar mı?” (Kur’an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli, 36: 68).

“Görmezler mi ki kendi kudretimizin eserlerinden olmak üzere onlar için sahip oldukları nice hayvanlar yarattık” (Kur’an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli, 36: 71).

“İnkârcılara seslenenin durumu, bağırıp çağırmadan başka bir şey işitmeyen hayvana haykıran çobanın durumuna benzer. Onlar sağır, dilsiz ve kördürler; çünkü onlar düşünmezler (akletmezler)” (Kur’an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli, 2: 171).

“İçlerinde seni dinleyenler de var; ama sağırlara -üstelik akıllarını da işletmiyorlarsa- gerçeği sen mi duyuracaksın?” (Kur’an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli, 10: 42).

“Allah’ın (kuralına göre işleyen) izni olmadıkça hiç kimsenin inanması mümkün değildir. O, akıllarını kullanmayanları iğrenç bir duruma sokar” (Kur’an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli, 10: 100).

“Allah katında canlıların en aşağı derecede olanları, sağır, dilsiz ve düşünemez (akletmeyen) olanlarıdır” (Kur’an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli, 8: 22).

“Yoksa sen, onların büyük çoğunluğunun gerçekten senin davetine kulak verdiklerini yahut doğru dürüst düşündüklerini mi sanıyorsun? Aksine onlar, bir hayvan sürüsünden başka bir şey değillerdir, hatta onlar yolca daha da şaşkındırlar” (Kur’an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli, 25: 44).

Bu ayetlerden anlaşılacağı gibi Allah, aklın insan için büyük bir nimet, iyiyi kötüden ayıran, insanı derinliğine düşünmeye sevk eden, Allah’ı ve yarattıklarını anlamada büyük bir güç ve yeti olduğuna dikkat çekmektedir.

Bir önceki bölümde incelediğimiz ayet grubunda Allah’ın, evren ve içindeki varlıkların kozmolojik işleyişine dikkat çekerek, insanoğlundan aklını kullanarak ibret almasını ve düşünmesini isterken, bu ayet grubunda ise bu emre ve tavsiyeye uymayanları ağır ifadelerle eleştirmekte ve kınamaktadır. Allah, aklını kullanıp ontolojik hakikati aramayanları, sema ve arzın yaratılması, gece ve gündüzün peş peşe gelmesi üzerinde düşünmeyenleri, görenle görmeyenin, bilenle bilmeyenin, iyi ile kötünün bir olmadığını akletmeyenleri ağır bir üslupla eleştiriye tabi tutmakta ve bu halin istenilen bir tutum olmadığını dile getirmektedir. Bu tavrı göstermeyenleri ve davete kulak verip düşünmeyenleri Allah Kur’an’ı Kerim’de dilsiz, sağır, kör, canlıların en aşağı derecede olanları, hayvan sürüsü ve hatta yolca daha da şaşkın olanlar diye

nitelemektedir. Çünkü Allah insanlara aklı, hakkı-hakikati anlasın, araştırsın, düşünsün ve gerçeğe ulaşmada bir vasıta olsun diye vermiştir. Hâlbuki insan gerçeğe ulaşmak ve onu aramak yerine kendisine verilen aklı, hakkı reddetmek ve iptal etmek için bir silah olarak kullanmıştır (Yazır, 1971: 570). İşte yerilmenin en büyük nedenlerinden biri de budur.

Bu ayetlerden şu hakikate ulaşıyoruz ki, insan, kendisine hitap eden bir mesajı değerlendirirken ya aklına ya da arzu ve ihtiraslarının buyruğuna uyar. Aklına uyanlar, kendilerine yöneltilen davetin, doğruluğu üzerinde düşünür; bu davetin, Allah'ın yeryüzündeki en seçkin varlığı olan insan için, kendisinin de bir üyesi olduğu topyekûn insanlık için ne anlam ifade ettiği üzerinde zihin yorar; buna göre bir hükme varır ve sonuçta daveti kabul ya da reddederler. Arzu ve ihtiraslarına uyanlar ise sadece bedensel hazlarını, geçici isteklerini, adi menfaatlerini dikkate alarak daveti bu açıdan değerlendirirler. Kur'an'ın neredeyse başından sonuna kadar asıl mücadele ettiği zihniyet de işte bu ikincisidir. Konumuz olan Casiye Suresi 23. ayette de bu şekilde davrananlar, “bayağı arzularını tanılaştıranlar” olarak tanımlanmakta; Furkan Suresi 44. ayette de putperestlerin, bayağı arzularını tanrı edinmeyi sürdürdükçe Peygamber'in davetini doğru anlamalarının, akıllarını kullanarak sağlıklı değerlendirme yapmalarının imkânsız olduğu bildirilmekte; bu tutumlarıyla da düşünme yeteneğinden yoksun olan hayvanlardan daha şaşkın, daha iz'ansız bir durumda buldukları açıklanmaktadır. Mekkeli putperestlerin zihniyet yapısını özetleyip eleştiren bu ayetler; evrensel planda son derece anlamlı, aydınlatıcı dersler içermekte; insanlığın genel bir zaafına işaret etmektedir. Nitekim tarihin her döneminde, bugün dahi insanlığın temel sorunu, bedensel arzularını, maddi çıkarlarını, makam ve mevki tutkularını akıl ve irfanın ışığından, doğru inanç ve düşünceden, hak ve adalet ölçülerine göre hüküm ve karar verip hayatlarını bu ölçülerle düzenlemekten daha önemli görmeleridir.

## SONUÇ



Kur'an-ı Kerim'de yer alan ve daha çok insanın günlük hayatında önemli yeri olan, insan hayatının normal şartlarda devam etmesine büyük katkı sunan ve insanın her an yaşayıp müşahede edebildiği varlık ve olayları konu edinen ayetlerden bir kaçını incelemeye çalıştık. Bu çalışma esnasında gördük ki Kur'an-ı Kerim her fırsatta insan aklının önemine vurgu yapmakta ve onun kullanılmasını istemektedir. Yukarıda yer verdiğimiz Kur'an ayetlerinden anlıyoruz ki aklın, âlemdeki nizamı ve ince düzeni anlama gücünün yanında, ilahi hakikatleri sezme, anlama ve onlar üzerinde yorum yapma görevi ve yetkisi de vardır. Bu ilahi ifadelere dayanarak Allah'ın kitabını, ayetlerini, işaretlerini anlamının ve kâinatın sırlarını çözebilmenin yolunun akli kullanmaktan geçtiğini ifade edebiliriz. Çünkü aklını kullanmasıyla insan, olaylar arasında irtibat kuracak, tabiattan çıkardığı felsefi, ahlaki, tecrübi vb. delillerle Allah'a, hakikate ulaşma yolu bulacaktır. Kur'an'ın insandan istediği şey, iç ve dış dünyasında var olan ayet, işaret ve veriler üzerinde kafa yorup karar vermesi ve bir sonuca ulaşmasıdır. Felsefenin amacının da hakikatin bilgisine ulaşmak, kesin bilgiyi elde etmek olduğunu düşünürsek Kur'an'ın ve felsefenin bu bağlamda gayelerinin örtüştüğünü ifade edebiliriz. Kur'an'ın çalıştırmamızı, kullanmamızı teşvik ettiği ve kullanıp çalıştırdığımızda takdir ettiği; çalıştırmaktan ve kullanmaktan kaçındığımızda da kınadığı ve eleştirdiği akıl "mesmû" akıldır. Bu ayetlerin ışığından yola çıkarak, insanın vahye muhatap olmasının, emaneti yüklenmesinin, dinen mükellef ve sorumlu tutulmasının en temel nedenlerinden birinin sahip olduğu akıl imkân ve nimetidir diyebiliriz.

Kur'an-ı Kerim'de gerçekte sağır, dilsiz, kör olmayan insana sağır, dilsiz, kör denmiştir. Bunun nedeni ise insanın akıl aletini veya imkânlarını iyi kullanmamasıdır. Kur'an, maddi âleme bakan yönüyle çok iyi duyabilen, görebilen insanların duymadıklarından, görmediklerinden bahsediyorsa, bu başarısız fiillerin cereyan ettiği farklı bir alandan bahsediyor demektir. Kalbi mühürleneler, kalplerinde hastalık olanlar, kulaklarında ağırlık, gözlerinde perde olanlar, kısacası inanmaya kapalı olanlar, kendi ellerinde olmayan bir

sebepten dolayı bu hale düşmüş değıllerdir. Aklının önünde birçok deliller bulunduğu halde onlar üzerinde gereğı gibi düşünmedikleri, başka bir deyişle akıllarını iyi kullanmadıkları için bir zihin sıçrayışına sahip olamamışlardır (Öner, 1978: 263). İnsan aklını mevcut deliller, ayetler, işaretler üzerinde derin düşünme yoluyla kullanarak Yüce Yaraticıya, kesin bilgiye, hakikate ulaşabilir.

Kur'an-ı Kerim, nazil olmaya başladığı andan itibaren hitap ettiği insanlara akılı kullanmak konusunda çağrıda bulunmuş ve bunu sıklıkla tekrar ve teşvik etmiştir. Bu manada hitap ettiği topluma ufuk açıcı ve yol gösterici olmuştur. Çalışmamızda yer verdiğimiz ayetlerde de görüldüğü gibi bu çağrıya kulak veren insanlar Allah, âlem, insan, bilgi ve değerler gibi pek çok alanda akletme, düşünme ve ibret alma çabası içine girmişlerdir. İlk muhataplarının mevcut düşüncesini ve düşünüş biçimlerini belirli ölçüde reddederek yeni bir düşünce ve düşünme biçiminin kurulmasını sağlamıştır. Kur'an-ı Kerim'in konuyla ilgili ayetleri bize göstermektedir ki inkârın kaynağı akletmemeye, akıl imkânından gereğı gibi yararlanmamaya, imanın kaynağı ise akletmeye, akıl nimetini doğru bir şekilde kullanmaya dayanmaktadır. Aynı şekilde Kur'an-ı Kerim, vahyi bildirimlerin de ancak akleden ve düşünenler tarafından anlaşılabilceğini belirtmektedir. Pek çok eserinde aklın önemine ve gerekliliğine vurgu yapan Gazali'nin de dediğı gibi, vahiy bir bina, akıl ise, bu binanın temelidir. Bina olmadığı müddetçe temel, bir anlam ifade etmeyeceğı gibi, temel olmadan da binanın ayakta kalması mümkün değildir. Kur'ani hakikat böyle iken, bazı Müslümanların, Allah'ın bu uyarı ve yönlendirmelerini özellikle de akılı kullanarak şeytandan korunma yolunu hiç kale almadığını görmekteyiz. Hatta düşünmeyi, akılı çok kullanmayı şeytanın tuzağına düşme konusunda yol açıcı ve destek verici bir sebep olarak görerek akılı kullanmanın ve düşünmenin zararlı olduğu türünden dile getirilen inanç ve söylemlerin yanlış olduğunu ifade etmek isteriz. Sonuç olarak evrendeki hikmetin ve düzenin kavranması, onun yaratıcısının bilinmesi ve iyi ve güzel olanları bilerek bunlara uygun davranışlar

geliştirilmesi ancak akıl yürütmeye ve düşünmeye bağlı olarak söz konusu olabilir diyebiliriz.

### **Kaynakça**

- Altıntaş, R. (2005). Matüridi Kelam Sisteminde Akıl Nakil İlişkisi, *Marife-3*, 233-245.
- Bolay, S. H. (1989). Akıl. *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
- Çankı, M. N. (1954). *Büyük felsefe lügatı*, İstanbul: yy.
- Descartes, R. (1967). *Metot üzerine konuşma*. (Çev. M. Karasan). İstanbul: yy.
- El-Feyruzâbâdi, (1987). *el-Kamus el-Muhit*. Beyrut: yy.
- Emiroğlu, İ. (1998). Kur'an'da akıl ve insan. *İzmir D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11, 69-99.
- Erkan, A. (2006). *Arapça-Türkçe büyük sözlük*. İstanbul: yy.
- er-Râğîb, İ. (1970). *el-Müfredât fî arîbi'l-Kur'ân*. Mısır: yy.
- Fenni, İ. (1305). *Lügatçe-i felsefe*, İstanbul: yy.
- Garaudy, R. (1990). *İslam ve insanlığın geleceği*. (Çev. Cemal Aydın). İstanbul: yy.
- İbn Manzûr, Muhammed. (ty). *Lisânu'l-arab*. Beyrut: yy.
- İzutsu, T.(ty). *Kur'an'da Allah ve insan*. (Çev. Süleyman Ateş). Ankara: yy.
- Kindî, (1994). *Felsefî risaleler*. (Çev. Mahmut Kaya). İstanbul: yy.
- Karaman, H.& Çağrı M.& Dönmez İ.& Gümüş S. (2007). *Kur'an yolu Türkçe meal ve tefsiri*, 1-5, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Locke, J. (1992). *İnsan anlığı üzerine bir deneme*. (Çev. V. Hacıkadiroğlu). İstanbul: yy.

- Öçal, Ş. (1999). Kemal Paşazadenin eserlerinde akıl ve aklın önemi. *Ahmet Yesevi Üniversitesi Türk Dünyası Sosyal Bilimler bilig-Bahar*,9, 133-145.
- Öner, N. (1978). Allah inancı. *Diyanet Dergisi*, 17, (5), 263.
- Özek, A.& Karaman, H.& Turgut A. Çağrıçı, M.& Dönmez, İ.& Gümüş, S. (1993). *Kur'an-ı kerîm ve açıklamalı meâli*. Ankara: TDV Yayınları.
- Yavuz, Y. Ş. (1989). Akıl. *TDV İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları.
- Yazır, E.M.H. (1971). *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul: yy. 1, 570.

# İMAM MÂTÜRİDÎ'NİN TE'VİLÂTÜ'L-KUR'ÂN ADLI ESERİNE MU'TEZİLÎ KATKI - Ebu Bekir el-Esamm Örneği-\*

Yusuf AĞKUŞ\*\*

## Giriş

Hicri II. asırda Vâsıl b. Atâ'nın söylemleriyle İslam düşünce geleneğindeki yerini aldığı ifade edilen Mu'tezile mezhebi, ortaya çıktığı zamandan bugüne değin Sünnî gelenekte genellikle tepkisellikle karşılanmıştır. Hatta kimi zaman Mu'tezile, bidatçı fırkalar arasında zikredilerek din tahrişçisi, sapkın bir mezhep olarak nitelendirilmiştir.(İbn Ebi'l-İz, 2005, s. 520; Kurtubî, 1935, c. 7/141) Her ne kadar Mu'tezile'ye karşı böyle bir algının olduğu görülse de kimi zaman Mu'tezilî âlimlerin fikirlerinden, eserlerinden istifade edilmiştir. Ancak Sünnî gelenekteki Mu'tezile karşıtlığından çekinildiğinden olsa gerek düşüncesinden istifade edilen Mu'tezilî âlimlerin ve eserlerinin isimleri kimi zaman ya zikredilmemiş ya da ketmedilmeye çalışılmıştır.

Sünnî geleneğin önemli halkalarından birini teşkil eden İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) de tefsirinde düşüncesine katılmadığı Mu'tezilî âlimleri kimi zaman eleştirmiş kimi zaman da tefsirini zenginleştirmek için onların düşüncelerine yer vermiş, lakin bu âlimlerin isimlerini zikretmekten çekinmemiştir.

---

\* Bu çalışma 17-18 Mart 2022 tarihinde Kilis 7 Aralık Üniversitesi'nde düzenlenen "3. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi"nde "İmam Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân Adlı Eserine Mu'tezile Katkısı -Ebu Bekir el-Esamm Örneği-" adlı bildiriden üretilmiştir.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, yusufagus81@kilis.edu.tr.

Günümüzde İmam Mâtürîdî'nin Mu'tezile'ye yaklaşımı üzerine yapılan çalışmalarda İmam Mâtürîdî'nin Mu'tezilî âlimlerden kimi zaman istifade ettiği, kimi zaman eleştirdiği belirtilse de yaptığımız taramalarda bu çalışmalarda İmam Mâtürîdî'nin Mu'tezilî görüşlerden istifade ederek tefsirine olumlu anlamda katkı bulunduğuna dair örneklere yer verilmediği görülmüştür.<sup>1</sup> “*Ehl-i Sünnetin Kur'ân Yorumunda Mutezile Etkisi Ebu Bekir el-Esamm Örneği*” (Karataş, 2016) isimli makale başlık itibariyle çalışmamızla benzerlik arz etse de söz konusu araştırmada seçilen örneklerin yine eleştiri içerikli olması nedeniyle çalışmamız bu çalışmadan da farklılık arz etmektedir.

İmam Mâtürîdî ve Mu'tezile araştırmalarında genellikle eleştiri örneklerine yer verilmesi kanaatimizce İmam Mâtürîdî'nin Mu'tezile'yi devamlı eleştirdiği gibi bir algının oluşmasına neden olmaktadır. Bu araştırmayla İmam Mâtürîdî'nin Mu'tezilî âlim Ebu Bekir el-Esam'dan (ö. 200/816) tefsirine katkı amacıyla yapmış olduğu alıntılara yer verilerek İmam Mâtürîdî'nin Mu'tezile'den istifade ettiği ve Mu'tezilî âlimlerin isimlerini zikretmekten çekinmediği örneklendirilmiş olacaktır.

### **1. İmam Mâtürîdî ve İlmî Kişiliği (ö. 333/944)**

İmam Mâtürîdî'nin tam adı Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî es-Semerkindî'dir. Vefatı hicrî 333, milâdî

---

<sup>1</sup> İmam Mâtürîdî ve Mu'tezile ilişkisi üzerine yapılan bazı çalışmalar için bkz: (Koçoğlu, 2005; Musahanov, 2009; Aytaç, 2015; Geçit, 2018; Abacı, 2020; Sabırlı, 2020).

944 olan İmam Mâtürîdî nisbet edildiği Mâtürîd, bugün Özbekistan Cumhuriyeti'nin sınırları içinde bulunan Semerkant'ın dış mahallesidir. Kelâm, tefsir, fıkıh ve mezhepler tarihi alanlarında yetkin olan ve çeşitli eserler kaleme alan İmam Mâtürîdî itikâdî mezhepler arasında yer alan Mâtürîdîlik'in de kurucusu olarak kabul edilmektedir. Yaşadığı dönemde akîdeyi güçlendirme ve itikâdî konularda dini müdafaa etme saikiyle hareket eden Mâtürîdî, gerek İslâm dışı akımlara gerekse Mu'tezile, Havâric ve Bâtıniyye gibi İslâmî mezheplere karşı da ciddi mücadele içinde olmuştur. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* diğer adıyla *Te'vîlâtü Ehli's-sünne, Kitâbü't-Tevhîd, Kitâbü'l-Makâlât* İmam Mâtürîdî'nin eserleri arasında yer alan önemli eserlerinden bazılarıdır. (Ziriklî, 2002, c. 7/19; Özen, 2003, c. 28/146-149; )

İmam Mâtürîdî'nin ilim dünyasına büyük katkısına rağmen İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233), İbn Kesîr (ö. 774/1373), İbnü'l-İmâd (ö. 1089/1679), İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995 [?]), İbn Hallikân (ö. 681/1282), Sem'ânî (ö. 562/1166), Zehebî (ö. 748/1348), İbn Hacer (ö. 852/1449), Suyûtî (ö. 911/1505) gibi âlimlerin eserlerinde İmam Mâtürîdî'ye ve eserlerine yeteri kadar yer verilmemesi veya hiç yer verilmemesi araştırmacılar tarafından eleştirilmiş ve bunun altında yatan nedenlerin neler olabileceğine yönelik açıklamalarda bulunulmuştur. Hilafet merkezinden uzakta yaşaması, idarecilerle anlaşamaması, türk asıllı olması, eserlerinde kullandığı dilin problemli olması, görüşlerinin Mu'tezile ile ilişkilendirilmesi, Eş'arîler tarafından rakip olarak görülmesi gibi hususlar bu gerekçelerden bazılarıdır. (Özen, 2003, c. 28/148; Korkmaz, 2017, s. 34; Düzgün, 2018, s. 25-28) İmam

Mâtürîdî'nin Mu'tezile'den yaptığı nakillerin bir kısmı her ne kadar onun Mu'tezile'den istifade ettiği anlamına gelse de kanaatimizce onun Mu'tezile takipçisiymiş gibi değerlendirilmesine, dolayısıyla Sünnî kaynaklarda ihmal edilmesine neden olamaz. Yazdığı eserlerde Mu'tezile'ye birçok konuda muhalefet ettiği, onlara ağız ithamlarda bulunduğu ortadayken İmam Mâtürîdî'nin Mu'tezile ile ilişkilendirilmesi kabul edilebilir değildir.<sup>2</sup> Dolayısıyla kimi zaman Mu'tezile'den alıntılar yapması, alıntıların sahiplerini zikretmesi onun objektif bakış açısına sahip ilim adamı kimliği ile ilişkilendirilebilir.

## 2. Ebû Bekir el-Esam ve İlmî Kişiliği (ö. 200/816)

Vefat tarihi hicri 200, miladi 816 olan Ebû Bekr Abdurrahmân b. Keysân el-Esam Basra Mu'tezilesi'ne bağlı tefsir, kelâm ve fıkıh âlimi olarak bilinmektedir. Esam; emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker, Allah'ın ma'dûmu bilip bilmesi, âlemin cevher ve arzılardan oluşup oluşmadığı gibi konularda Mu'tezile'den farklı düşünceye sahiptir. *Tefsîru'l-Kur'ân* adında bir eserinin olduğu ama günümüze ulaşmadığı belirtilmektedir.(Ziriklî, 2002, c. 3/323; Yavuz, 1995, s. 11/354; Öztürk, 2015, c. 1/125)

## 3. Te'vilâtü'l-Kur'ân'a Mu'tezilî Katkı

Esam'ın, İmam Mâtürîdî'nin tefsirine katkısını genel olarak iki başlık altında ele almak mümkündür. Birinci başlık altında İmam Mâtürîdî'nin tasvib ettiği Esam'a ait yorumlar, ikinci başlık altında da

---

<sup>2</sup> İmam Mâtürîdî'nin Mu'tezile eleştirisi hakkında yazılan eserler için bkz: 1. dipnot.



tasvib ettiğine dair herhangi bir ifade kullanmasa da ayetin yorumunda sadece Esam'ın görüşüne yer vererek bir bakıma sükutî ikrarda bulunduğu yorumlar zikredilebilir. Bu iki tarzda kanaatimizce İmam Mâtürîdî'nin, tefsirini bu nakillerle zenginleştirdiği dolayısıyla Mu'tezile'nin *Te'vilât*'a katkısı anlamına gelmektedir.

### 3.1. İmam Mâtürîdî'nin Tasdik Ettiği Mu'tezilî Yorumlar

Bu başlık altında İmam Mâtürîdî'nin Mu'tezilî görüşleri tasdikiyle kastedilen, İmam Mâtürîdî'nin ayetleri izah ederken ayetlerin birkaç şekilde anlaşılabileceğini söyledikten sonra bu görüşlerden birinin de Esam'a ait olan görüş olduğunu belirtmesi ve o görüşü zikretmesidir. İmam Mâtürîdî'nin kullanmış olduğu “bu ayet şu şekilde de anlaşılabilir”, “bu ayet birkaç şekilde anlaşılabilir”, “biz de bu düşünceleri benimsemekteyiz” “bu söylenenler doğruya daha yakındır” şeklindeki ifadeler veya kendi görüşünü zikrettikten sonra Esam'ın düşüncesine yer vermek suretiyle kendi düşüncesini temellendirmeye çalışması onun Esam'a ait görüşleri kabul edilebilir bulunduğu, tasvib ettiği anlamına gelmektedir.

#### 3.1.1. Hz. Zekeriyâ'nın Endişesi - Meryem 19/5

Meryem suresi 5. ayette Hz. Zekeriyâ'nın “ *وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ* ” *وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا* / “Doğrusu ben, arkamdan iş başına geçecek olan yakınlarımdan endişe ediyorum. Karım da kısırdır. Tarafından bana bir veli (oğul) ver.” şeklinde yapmış olduğu duayla Allah Teâlâ'dan bir çocuk istemesini müfessirler farklı gerekçelere dayandırmıştır. İmam Mâtürîdî'nin Hasan-ı Basrî'ye (ö. 110/728) isnad ettiği bir görüşe göre Hz. Zekeriyâ'nın endişesinin nedeni

akrabalarının onun malına varis olma durumudur. İmam Mâtürîdî, Hasan-ı Basrî'nin görüşünü bu şekilde zikrettikten sonra Esam'ın görüşüne yer verir. Esam'a göre Hasan-ı Basrî'nin düşüncesi doğru olamaz, dolayısıyla Hz. Zekerriyyâ'nın mallarını düşünmesi ve onların akrabalarına kalacağı korkusuyla da çocuk istemesi ihtimal dâhilinde değildir. Onun korkusu, kendisinden sonra tebliğ ettiği din üzerine akrabalarının hareket etmeyecek olmalarıdır. Bu nedenle Hz. Zekerriyyâ Allah'dan dinini ve sünnetini muhafaza edecek, onu yaşayacak ve anlatacak bir veli/oğul istemiştir. Dolayısıyla Hz. Zekerriyyâ'nın Allah'dan oğul istemesinin nedeni mallarını güvence altına almakla değil; ilmini, davasını korumak ve devam ettirmekle ilgilidir.

İmam Mâtürîdî Esam'ın düşüncesini bu şekilde zikrettikten sonra “Hz. Zekerriyyâ'nın Allah'tan bir oğul istemesinin başka bir nedeni daha olabilir” diyerek Esam'ın görüşünü kabul ettiği veya kabul edilebilir bulunduğu anlaşılmaktadır. Ona göre bu talebin diğer bir nedeni de insanların öldükten sonra hayırlı bir evlat bırakmak suretiyle hayırla yad edilme düşüncesidir. Dolayısıyla ona göre Hz. Zekerriyyâ da böyle bir düşünceden hareketle evlat istemiş olabilir.(Mâtürîdî, 2005, c. 9/117-118.)

### **3.1.2. Ashabı Kehf'in Sayısı - Kehf 18/22**

Kur'ân-ı Kerim'de yer alan kıssalarda ayrıntıya girmemeye, Kur'an'da anlatılanla yetinmeye çalışan İmam Mâtürîdî'nin Kehf suresinde zikredilen Ashab-ı Kehf kıssasında da aynı bakış açısını yansıttığı görülmektedir. İmam Mâtürîdî, mağara arkadaşlarının sayısından bahseden 22. ayeti izah ederken Hasan-ı Basrî ve Ebu

Bekir el-Esam'ın ismini zikrederek onların bu konuda sükût ettiklerini ve kendisinin de onların görüşlerine katıldığını şu şekilde ifade eder:

Hasan, Ebu Bekir [el-Esam] ve bu ikisi dışında bazı insanlar şöyle demiştir: “Allah Teâlâ “Onların sayısını Rabbim daha iyi bilir.” buyurmuş, sonra da kullarından az bir kısmını istisna ederek [onların Ashab-ı Kehf'in sayısını bilebileceğini söylemiştir]. Fakat biz istisna edilen bu zümrenin meleklerden mi, insanlardan mı olduğunu veya kim olduklarını bilmiyoruz. Bununla birlikte onların [yani Ashab-ı Kehf'in] kim olduklarını ve sayılarının kaç olduğu da bilemiyoruz.” Biz de bu ifadeleri dillendirmekte [bu kanaati benimsemekteyiz.](Mâtürîdî, 2005, c. 9/37.)

Son cümleyle İmam Matürîdî'nin kendisinin de Hasan-ı Basrî ve Esam'ın görüşünü tasvib ettiği dolayısıyla bu âlimlerin görüşleriyle tefsirini zenginleştirdiği anlaşılmaktadır.

### 3.1.3. Ashabı Kehf'in Yaşadığı Dönem - Kehf 18/23

Ashâb-ı Kehf'in hangi dönemde yaşadığının ulemâ arasında ihtilafı olduğunu belirttikten sonra bu konuda doğruya yakın görüşün Hasan-ı Basrî'nin ve Esam'ın benimsemiş olduğu görüş olduğunu şu şekilde ifade eder:

Bununla birlikte onların hangi dönemde yaşadıkları da ihtilafıdır. Bazıları Hz. İsa ile Hz. Muhammed arasında olduğunu söyler. Bazıları ise onların Hz. Musa peygamber olmadan önce yaşadıklarını söyler ki Hasan-ı Basri, Ebu Bekir el-Esam ve diğer bazı kimseler bu görüşü dile getirmişlerdir. Bu düşünce [doğruya] daha çok benzemektedir. Çünkü onlar [Ashab-ı Kehf] hakkında, sadece Tevrat'a inananlar, yani Yahudiler soru sormuşlardır. Dolayısıyla [Ashab-ı Kehf'in] Hz. İsa'dan sonra gelmiş olması ihtimal dâhilinde değildir. Çünkü Yahudiler İncil'e inanmıyorlardı.(Mâtürîdî, 2005, c. 9/37.)

Bu ifadelerle ayetin diğer konularına geçen İmam Matürîdî burada da Hasan-ı Basrî ve Esam'a atıfta bulunarak onların görüşlerin

daha makul olduğunu dile getirmiş, dolayısıyla onların görüşleriyle tefsirini zenginleştirmiştir.

### 3.1.4. Hz. Peygamber'in Kınanmaması - Zâriyât 51/54

Zâriyât 54. “فَقْتَوْلَ عَنْهُمْ فَمَا أَنْتَ بِمَلُومٍ” / “Artık onlardan yüz çevir, sen bundan dolayı kınanacak değilsin.” ayetinde yer alan “kınanacak değilsin” ifadesinin “övüleceksin” anlamına gelebileceğini Arapça’da bu tarz kullanımların olduğunu belirten İmam Mâtürîdî, Hz. Peygamber’in tebliğ görevini yerine getirmekle kınanacak değil ancak övülecek bir iş yaptığına işaret eder. Bu düşünceyle aynı doğrultuda olduğunu düşündüğü Esam’ın sözlerine yer vererek düşüncesini temellendirmeye çalışır. Bu durum kendi düşüncesini delillendirmek için Esam’ın düşüncesini kullandığı ve tasvib ettiği anlamına gelmektedir.

Ayette yer alan “Sen kınanacak değilsin.” ifadesindeki olumsuz anlam ile bu ifadenin mukabili, zıddı kastedilmiş olabilir. Örneğin “فَمَا رِبْحَتْ تِجَارَتُهُمْ” “Onların ticareti kar etmedi.”(Bakara 2/16) ayetiyle onların ticaretinin kazanmadığı buyrulmaktadır. Bununla da onların hüsrana uğradıkları kastedilmektedir. Sanki Allah Teâlâ bu ayetle “Onların ticareti kazandırmadı aksine zarar ettirdi.” buyurmaktadır. Dolayısıyla bu ayette “Sen kınanacak değilsin, aksine övüleceksin.” anlamına gelir. En doğrusunu Allah bilir. Ebu Bekir el-Esam dedi ki: Sen kınanacak değilsin”, çünkü Hz. Peygamber görevini yerine getirmiş, insanlara tebliğ etmesi emredilenleri tebliğ etmiş, Allah’ın emirlerini anlatmış, yarattıklarına nasihatte bulunmuş, kanatlarını onların üstüne açmıştır. Yani bu ayet, ‘Nasil kınanırın? Her ne kadar bazı inkarcılar seni kınasa da sen yaptıklarından dolayı kınanacak değilsin.’ anlamındadır.”(Mâtürîdî, 2005, c. 14/154-155.)

### 3.1.5. Allah’a Koşmak/Sığınmak - Zâriyât 51/50

Zâriyât 50. “فَفَرُّوا إِلَى اللَّهِ إِنِّي لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ مُبِينٌ” / “Öyleyse Allah'a koşun/sığının. Gerçek şu ki ben, O'nun tarafından görevlendirilmiş açık bir uyarıcıyım.” ayetinde yer alan “Allah'a koşun/sığının” ifadesinin farklı yorumlanabileceğini dile getiren İmam Mâtürîdî, bu ifadeyle zikredeceği görüşlerin kabul edilebilir olduğunu da ifade etmiş olmaktadır. Zikrettiği görüşlerden birinin de Esam'a ait olduğunu belirten İmam Mâtürîdî ayeti şu şekilde izah eder:

Allah Teâlâ'nın “Allah'a koşun/sığının” ifadesinin birkaç anlama gelmesi ihtimal dahilindedir. Bazıları şöyle demiştir: Allah'a şirk koşmaktan Allah'ı birlmeye koşun. Bu görüşün delili bu ayetten sonra gelen “وَلَا تَجْعَلُوا مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ إِنِّي لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ مُبِينٌ” / “Allah ile birlikte başka bir ilah edinmeyin! Gerçek şu ki ben, O'nun tarafından görevlendirilmiş açık bir uyarıcıyım.” ayetidir. Bu görüş Ebu Bekir el-Esam'a aittir. Diğer bir ihtimal de şudur... (Mâtürîdî, 2005, c. 14/151.)

### 3.1.6. İnkarcıların Nasibi - A'râf 7/37

İmam Mâtürîdî A'râf suresi 37. ayette yer alan “أُولَئِكَ يَنَالُهُمْ” / “Onların kitaptaki nasipleri kendilerine erişecektir.” cümlesini izah ederken ayetin tefsiri hakkında biri Hasan-ı Basrî'den, diğeri Ebu Bekir el-Esam'dan gelen iki yorum olduğunu belirtir. Daha sonra da ayetin, bu iki izahının dışında iki yorumunun daha olabileceğine işaret ederek o izahlara yer verir. İmam Mâtürîdî'nin ayetin iki yorumunun daha olabileceğini söylemesi, ilk iki görüşü yani Hasan-ı Basrî ve Esam'a ait görüşleri reddetmediği, kabul edilebilir bulduğu anlamına gelmektedir. Bu durum da yine İmam Mâtürîdî'nin, tefsirini Esam'ın görüşüyle zenginleştirdiği anlamına gelmektedir.

... Ebu Bekir el-Keysani dedi ki: “Onların kitaptaki nasipleri kendilerine erişecektir.” yani onlara ahirette mükafat ve ceza olarak nasipleri ulaşacaktır. Bu İbn Kuteybe'nin sözüdür. Bu iki görüşün

dışında ayetin iki anlama daha gelme ihtimali vardır. Birincisi, onlar ilahi kitapları tahrif edip değiştirmişler, sonra bunu Allah'a nispet etmişlerdi... Kıyamet günü gelince de yaptıklarının cezası kendilerini ulaşacaktır. İkincisi, “Nasıpleri onlara ulaşır.” yani kendileri için yazılmış olan rızık ve nimet ulaşırlar... (Mâtürîdî, 2005, c. 5/339.)

Zikredilen örnekler İmam Matürîdî'nin kimi zaman ayetlerin izahında Esam'ın görüşünün daha isabetli olduğunu söyleyerek ona katıldığını, kimi zaman da ayetin birkaç şekilde anlaşılabilceğini söyledikten sonra bu görüşler arasında kimi zaman Esam'ın görüşünü zikrederek ayetin Esam'ın dediği şekilde de anlaşılabilceğini kabul ettiğini göstermektedir. Bu durum genelde Mu'tezile'nin özelde Esam'ın, İmam Matürîdî'nin tefsirine katkısını dolayısıyla İmam Matürîdî'nin Mu'tezile'den istifade ettiğini göstermektedir.<sup>3</sup>

### **3.2. İmam Mâtürîdî'nin Sükût Ederek Tasdik Ettiği Mu'tezilî Yorumlar**

İmam Matürîdî ayetleri izah ederken kimi zaman sadece Esam'dan nakilde bulunarak, başka hiçbir görüşe yer vermeyerek hatta kendi yorumuna dahi yer vermeyerek ayeti Esam'ın yorumlarıyla izah etmekte, kimi zaman da ayeti kendi anladığı şekilde izah ederken Esam'dan aynı minvalde alıntılarda bulunduğu görülmektedir. Nakilde bulunduğu bu görüşlerin doğruluğuna veya yanlışlığına değinmemesi sükûti ikrar olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bu şekilde Esam'ın görüşlerinden istifade ederek, tefsirini zenginleştirmiştir. İmam Mâtürîdî, birçok kez beğenmediği, yanlış bulduğu, hatalı gördüğü yerde Esam'a itiraz etmiş, açık bir şekilde

---

<sup>3</sup> Diğer örnekler için bkz: (Mâtürîdî, 2005, c. 2/349; 5/246; 16/132; 16/314)

görüşlerinin kabul edilemeyeceğini söylemiştir. Esam'ı bu şekilde açıkça eleştirmekten kaçınmayan İmam Matürîdî'nin, ayetleri kimi zaman sadece Esam'ın yorumuyla izah etmesi kimi zaman da Esam'ın yorumuna hiçbir şekilde itiraz etmemesi onun Esam'a karşı bir ön yargısının olmadığı yeri geldiği zaman Mu'tezilî olmasına rağmen ondan istifade ettiği anlamına gelmektedir.

### **3.2.1. Hz. İbrahim'in Müjdelendiği Çocuğun Kim Olduğu - Zâriyât 51/28**

İmam Mâtürîdî Zâriyât suresi 28. ayette yer alan “وَبَشِّرُوهُ بَعْلَامٍ عَلِيمٍ” / “Ona bilgin bir oğul sahibi olacağı müjdesini verdiler.” ifadesinde Hz. İbrahim'in müjdelendiği oğlun kim olduğu hususunda ihtilaf olsa da İmam Mâtürîdî ayette kastedilen çocuğun Hz. İshak olduğunu, Hûd suresi 11/71. ayette de bu çocuğun İshak olduğunun belirtildiğini söyler. Daha sonra da Esam'dan yaptığı şu nakille kendi düşüncesini delillendirmeye çalışır:

Allah Teâlâ'nın “İbrahim'in karısı ayakta idi. (Bu sözleri duyunca) güldü. Biz de bunun üzerine onu İshak ile İshak'ın arkasından da Yakûb ile müjdeledik. (İbrahim'in karısı:) Olacak şey değil! Ben bir kocakarı, kocam da ihtiyar bir adam iken çocuk mu doğuracağım? Bu gerçekten şaşılacak bir şey! dedi.” (Hûd 11/71-72) ayeti İshak'ın, İsmail'den büyük olduğunun delilidir. Çünkü Hz. İbrahim'in karısı çocukla müjdelendiğinde kendisinin yaşlı ve kısır, kocasının da ihtiyar olduğunu söylemişti. Şayet İsmail'in ilk çocuk olduğu, diğer çocuğunda İsmail'e yakın bir zamanda doğduğu düşünülecek olursa, bu iki çocuk arasında Hz. İbrahim'in kısır olduğunu söylemeyi gerektirecek bir zamanın geçtiği söylenemez. Bu da İshak'ın İsmail'den önce ve ondan büyük olduğuna işaret etmektedir. Ancak Hz. İsmail'in İshak'tan büyük olduğu konusunda müfessirler arasında ihtilaf söz konusudur.(Mâtürîdî, 2005, c. 14/144.)

### **3.2.2. Kıssaların Ayrıntıları Hakkında Susma Gerekliliği - Meryem 19/52**

Detayı hakkında kesin bilgi olmayan tarihi hadislerden, şahsiyetlerden bahseden ayetleri izah ederken ayette verilen bilgiyle yetinmenin zorunluluğuna tefsirinde birçok kez değinen ve bunu çeşitli gerekçelere dayandıran İmam Matürîdî,(Mâtürîdî, 2005, c. 9/228; 10/298; 14/143.) bu düşüncüyü Meryem suresi 52. ayetin izahında bu kez Esam'dan aktardığı cümlelerle dile getirir. İmam Matürîdî “الْأَيْمَنُ” ayetinde zikredilen “الْأَيْمَنُ” kelimesine verilen farklı anlamlara işaret ettikten sonra, ayetteki ifadenin tefsirini Esam'dan aktardığı şu sözlerle tamamlar:

Bu anlatılan ancak hakkında bir rivayet olursa bilinecek bir şeydir. Biz (Allah Teâlâ'nın) bu ayette neyi murad ettiğini, hata yapma endişesi nedeniyle tefsir etmeye yeltenmeyiz. Çünkü ayetteki bu ifadeler onlara (Yahudilere) karşı delil getirme amacıyla zikredilmiştir. Eğer onların kitaplarında olandan daha fazla veya eksik söylenecek olursa ayetteki bu ifadelerin onlara karşı delil olma özelliği ortadan kalkmış olur.(Mâtürîdî, 2005, c. 9/145.)

Ayetlerin izahında aynı yaklaşımı benimsediği, bu konuda oldukça hassas olduğu, çeşitli vesilelerle kendisinin de benzer ifadeler yer verdiği görülen İmam Matürîdî'nin<sup>4</sup> bu görüşü benimsemesinde ve benzer ifadeler kullanmasında yukarıdaki alıntı da görüleceği üzere Esam'dan hayli etkilendiği anlaşılmaktadır.

### 3.2.3. Müşriklerin Allah Algısı – En'âm 6/63

En'âm suresi 63. ayette Mekkeli müşriklerin dünyada bir sıkıntıya, felakete uğradıkları zaman Allah'ı hatırladıkları, sıkıntılardan kurtuldukları zaman Allah yokmuş, hesaba çekilmeyeceklermiş gibi davrandıkları belirtilmektedir. Müşriklerin

---

<sup>4</sup> İmam Mâtürîdî'nin benzer düşünceleri için bkz: (Mâtürîdî, 2005, c. 9/228, 10/298, 14/143)



ayette belirtilen tutumlarından hareketle Allah hakkındaki çarpık düşüncelerini eleştiren İmam Matürîdî, Esam'dan naklettiği şu ifadelerle onların Allah algısını ortaya koymaya çalışır:

Ebu Bekir el-Keysânî dedi ki: Onlar zikredilen türde felaketlerle, sıkıntılarla karşılaştıklarında kendilerini kurtaranın, sahip oldukları şeyleri kendilerine verenin Allah olduğunu ortaya çıkan delillerden anlamışlar; fakat Allah'ın ahirette onları kurtaracağı, cezalandıracağı hususunu anlamamışlardır. Netice itibarıyla onların Allah inançlarının dünya ile sınırlı olduğu, ahiret hayatı ile onu ilişkilendirmedikleri anlaşılmaktadır.(Mâtürîdî, 2005, c. 5/91)

### **3.2.4. Arapların Fakirlik Korkusuyla Çocuklarını Öldürmesi - İsrâ 18/31**

Rızık endişesiyle kız çocuklarını öldürmenin yanlış olduğu, bu âdetin terk edilmesi gerektiği emredilen İsrâ 31. ayet, İmam Mâtürîdî tarafından Esam'dan yapılan nakille izah edilmiştir. Arapların sadece kız çocuklarını değil, elden ayaktan düşen yaşlı anne-babalarını da öldürdükleri iddiasını Esam'dan nakleden İmam Mâtürîdî ayetin tefsirinde hiçbir itirazda, düzeltmede bulunmadan bu görüşü aynen aktarmıştır:

Ebu Bekir el-Esam dedi ki: İstifade edemeyecekleri duruma gelen kız ve erkek çocuklarını, ihtiyarlığın acizlik dönemine ulaşmış da muhtaç duruma düşen babaları ve anneleri öldürmek Arapların adetlerindedir. Bu nedenle Allah Teâlâ Müslümanları onların uygulamalarını devam ettirmekten nehyetmiş, bununla birlikte anneleri, babaları bu döneme ulaştığında onlara iyi davranmalarını emretmiştir... Kız çocuklarını öldürme âdeti bu âlemin yaratılma gayesi olan üremeyi, çoğalmayı sona erdirecek bir uygulamadır.(Mâtürîdî, 2005, c. 8/266.)

### **3.2.5. Kıssaların Farklı Lafızlarla Zikredilmesi**

Kur'an'da anlatılan kıssalardan biri olan İblis-Hz. Adem kıssasının çeşitli vesilelerle, farklı surelerde, farklı ifadelerle tekrar anlatıldığı görülmektedir. İmam Matürîdî, bu kıssanın yer aldığı surelerden biri olan Hicr suresinin 32-33. ayetlerinin tefsirini yaparken bu kıssanın Kur'an'da hangi surelerde, hangi ifadelerle yer aldığına değinmiştir. Daha sonra da "İblis'in muhatap alınması ve bu esnada geçen konuşma birkaç kez değil bir kez olmuştur." diyerek bu kıssanın aynı kısma olduğunu ve bu konuşmanın sadece bir kez geçtiğini belirtmiştir. Daha sonra da aynı olayı anlatmasına rağmen bu olayın Kur'an'da farklı ifadelerle birçok kez tekrarlanmasının nedenini Esam'dan yaptığı şu nakille izah etmeye çalışmıştır:

Allah Teâlâ İblis kıssasını ve peygamber kıssalarını farklı yerlerde, farklı ifadelerle zikretmiştir. Çünkü bu kıssalar onların (yani Ehl-i kitabın) kitaplarında bu şekilde yer almıştır. Dolayısıyla Allah bu kıssaları Kur'an'da onların kitaplarında bulunduğu şekliyle zikretmiştir. Bunun nedeni Hz. Muhammed'in bu kıssaları Allah'tan öğrendiğini Ehl-i kitaba kavratmak ve Allah'ın peygamberi olduğunu onlara kanıtlamak istemesidir. Bu durum, mana değişmediği sürece lafızların değişmesinin hükmün değişmesini gerektirmediğine bir delildir. Bu da manası korunmak kaydıyla bir haberi farklı lafızlarla ifade etmenin caiz olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde manası muhafaza edildiği sürece onu (Kur'an'ı) başka bir dilde okumanın da caiz olduğuna delildir.(Mâtürîdî, 2005, c. 8/30.)

Zikredilen örnekler İmam Matürîdî'nin kimi zaman ayetleri sadece Esam'dan yaptığı nakille izah ettiğini, kimi zaman da ayeti kendi anladığı şekilde izah ederken kendi düşüncesini destekler nitelikte Esam'dan yaptığı alıntılara yer vererek ayeti izah ettiğini göstermektedir. Bununla birlikte daha pek çok yerde İmam Matürîdî'nin Esam'dan bu tarz alıntılara yer verdiği ve Mu'tezilî olan bir âlimin fikirleriyle tefsirini zenginleştirdiği

görülmektedir.(Mâtürîdî, 2005, c. 1/48, 80; 2/20; 6/192, 320; 7/455, 464, 488; 8/40, 148, 187, 299; 12/141; 14/204, 216; 17/52.)

## Sonuç

İtikadî mevzularda yanlış olduğunu, hatta sapkınlık olduğunu düşündüğü fikirleri, bu fikirlerin sahibini amansızca eleştirebilen İmam Mâtürîdî, doğru olduğuna kanaat getirdiği, istifade edilebileceğini düşündüğü fikirleri ve fikir sahiplerini farklı mezheplere müntesip olsalar da zikretmekten imtina etmemiştir.

Mu'tezilî âlim Ebu Bekir el-Esam da İmam Mâtürîdî'nin kimi zaman eleştirdiği kimi zaman da ismini ve görüşlerini zikretmekten kaçınmadığı âlimlerden biri olmuştur. Birçok çalışmada İmam Mâtürîdî'nin Mu'tezile'ye hatta Esam'a yönelik eleştirilerine yer verilmiş olmasına rağmen Mu'tezilî âlimlerden istifade ettiğine dair örneklerle çok fazla yer verilmemiştir. İmam Mâtürîdî'nin Mu'tezile'den istifade ettiği düşünülen örneklerden hareketle *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da İmam Mâtürîdî'nin Esam'dan, dolayısıyla da Mu'tezile mezhebinden istifade ettiği, ancak bu istifadenin onun Mu'tezile'nin veya Esam'ın düşüncelerini külliyyen doğru bulduğu veya onlara karşı bir muhabbet beslediği anlamına gelmediği, bu yaklaşımın onun objektif bakış açısıyla ilgili olduğu anlaşılmaktadır.

Bununla birlikte Kur'an'da anlatılan kıssaları anlamada Kur'an'da olanla yetinmenin gerekliliği konusunda olduğu gibi İmam Mâtürîdî'nin bazı görüşlerde Mu'tezilî âlim Esam'dan etkilendiği veya en azından onunla benzer düşüncelere sahip olduğu söylenebilir.

## Kaynakça

- Abacı, H. (2020). *Kur'ân'ın Mâtürîdî Yorumu-Te'vilâtü'l-Kur'ân'da Mu'tezile Tenkidinin Dilbilimsel Temelleri*. Fecr Yay.
- Aytaç, M. Ş. (2015). *İmam Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'an Adlı Eserinde Mu'tezile'yi Tenkit Ettiği Ayetler* [Yüksek Lisans Tezi]. Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Düzgün, Ş. A. (2018). Semerkant İlim Havzası ve Mâtürîdî. Ş. A. Düzgün (Ed.), *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*. Kuban Matbaacılık Yay.
- Geçit, M. S. (2018). İmâm Maturidî'nin Mu'tezile Eleştirisinde Kullandığı Dil ve Üslup. *Uluslararası Din ve Dil Sempozyumu*, 537-585.
- İbn Ebi'l-İz, E. H. S. M. b. A. (2005). *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâviyye*. Dâru's-Selâm.
- Karataş, A. (2016). Ehl-i Sünnetin Kur'ân Yorumunda Mutezile Etkisi Ebu Bekir el-Esamm Örneği. *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi (UKSAD)*, 2(2), 178-187.
- Koçoğlu, K. (2005). *Mâtürîdî'nin Mutezile'ye Bakışı* [Doktora Tezi]. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Korkmaz, S. (2017). *İmam Mâtürîdî ve Mezhep Eleştirileri*. İz Yayıncılık.
- Kurtubî, E. A. M. b. A. (1935). *El-Câmi'li-ahkâmi'l-Kur'ân*. Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye.
- Mâtürîdî, E. M. M. b. M. (2005). *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. Dâru'l-Mîzân.
- Musahanov, Y. (2009). *Mâturidî'nin Mu'tezile Eleştirisi (Ebu'l-Kasım el-Ka'bî el-Belhî Bağlamında)* [Doktora Tezi]. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özen, Ş. (2003). Mâtürîdî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 28, ss. 146-151). TDV Yayınları.

- Öztürk, M. (2015). Tefsirde Mutezile Ekolü. M. A. Koç & İ. Albayrak (Ed.), *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*. Otto.
- Sabırlı, E. (2020). *İmam Mâtürîdi'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân İsimli Tefsirinde Mutezilî Söylemin Eleştirisi* [Doktora Tezi]. Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yavuz, Y. Ş. (1995). Esam, Ebû Bekir. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 11, ss. 353-355). TDV Yayınları.
- Ziriklî, E. G. M. H. b. M. (2002). *el-A'lâm. Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn*.

# TEFSİR LİTERATÜRÜNDE HZ. NÛH'UN PEYGAMBERLİĞİ ÜZERİNDEN OĞLU İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİN TAHLİLİ\*

Ömer Mehmet ULUSOY\*\*

## GİRİŞ

Kur'an-ı Kerim'de Hz. Nûh'tan, kavminden ve ailesinden birçok surede bahsedilmektedir. Hûd Suresi 40-49. ayetlerde hem kavmi hem de kurtulması için çaba sarf ettiği ve boğulunca da hakkında Allah'a dua ettiği oğlu anlatılmaktadır. Ayrıca kendi ismiyle müsemma Nûh suresinde ve eşinin ihanetinin anlatıldığı Tahrim suresi 10. ayette hem kendi hem kavmi hem de ailesine dair bilgiler yer almaktadır. Tefsir kaynaklarında Hz. Nûh'un eşi hakkında Tahrim suresi 10. ayette yer alan “فخانتاهما” kelimesinin farklı anlaşılmasından ve oğluyla ilgili olarak da özellikle Hûd suresi 46. ayette yer alan kıraat farklılıklarından kaynaklanan ihtilafların olması bizi bu konuyu araştırmaya sevk etmiştir. Çünkü bu ihtilaflar Hz. Nûh'un eşi hakkında ve buna bağlı olarak da oğlunun kimliği üzerinde birtakım olumsuz görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu çalışmada Nûh kıssasının dikkat çeken yönlerinden birisinin dua cümleleri olması nedeniyle öncelikli olarak 'dua' kelimesinin sözlüklerde ve Kur'an'da yer alan anlamları üzerinde durulacak, bazı tefsir kaynaklarında yukarıda geçen ayetlerin Hz. Nûh'un ailesi ile ilgili olarak konuya bakış açıları değerlendirilecek ve ilgili ayetlerde yer alan kıraat farklarının anlama etkisi ortaya konmaya çalışılacaktır. Ayrıca ismet-i enbiya fikrinin bu ayetlerin anlaşılmasına bir etkisinin olup olmadığı üzerinde de durulacaktır.

---

\* Bu çalışma 17-18 Mart 2022 tarihinde Kilis 7 Aralık Üniversitesi'nde düzenlenen “3. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi”nde “Tefsir Literatüründe Hz. Nûh'un Peygamberliği Üzerinden Oğlu ile İlgili Görüşlerin Tahlili” adlı bildirinin genişletilmiş şeklidir.

\*\* Öğr. Gör., Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat Anabilim Dalı, omehmet.ulusoy@kilis.edu.tr.

## 1. Dua “الدعاء” Kelimesinin Anlamı

Dua, Arapça “د-ع-و” kökünden türemiş bir mastardır. Bir şeye çağırarak, nesep arayışında bulunmak, birini çağırarak veya ona yoldaşlık etmek, (el-Cevherî, 1990: 1-6/2376) bir şeyin ses ve sözle sana yönelmesi, bir şeye davet etmek, (Ebu'l-Hüseyn, 1399/1979: 2/281) Allah'a yönelmek, çağırarak, seslenmek, yardım talep etmek, (İbn. Manzûr, 1416/1995: 4/361 vd.) anlamlarına gelen kelime الادعية kelimesinin müfredidir ve aslı da دُعَاؤٌdur.(el-Cevherî, 1-6/2336-2337)

Kur'an-ı Kerim'de dua ile ilgili kelimelerin geçtiği ayet sayısı iki yüz civarındadır. (Abdübâkî, 1414/1994: 326-328) Bu ayetlerden bazılarında dua, “bağırma, (el-Bakara 2/171) çağırma, (en-Nûr 24/63) dua etme, (el-Bakara 2/68) yakarma, (el-En'âm 6/40-41) yalvarma, (el-A'raf 7/56) yalvarıp yakarma, (el-Yunus 10/12) isteme, (el-Furkan 25/14) davet etme (el-Mü'min 40/41-42)” gibi anlamlarda kullanılmaktadır. (el-İsfahanî, 2010: 386-388) Tanrı ile insan arasındaki var olan iletişimsel ilişki Tanrı'dan insana ve insandan Tanrı'ya doğru iki yönlüdür. (İzutsu, 2019: 231) Yukarıdan aşağıya şifahi olan bu iletişimin ilki vahiy olarak isimlendirilmekte ve insan doğasında cebren vuku bulduğu ifade edilmektedir. (İzutsu, 2019:251-252) İkincisinde ise bu şifahi iletişim aşağıdan yukarıya doğru olmakta ve dua olarak isimlendirilmektedir. Olağandışı şartlarda gelişen bu iletişimde insanın normal ruh halini terk ederek kendini “sınır durumunda” bulduğu bir gerçektir. (İzutsu, 2019:285-287) Dualara cevap vermek Cenab-ı Hakk'ın küllî kanunlarından. (el-Mü'min40/60) Hz. Nûh, Hûd suresinin 45. ayetinde oğluyla ilgili son sınırda yanık, yüksek bir sesle (el-İsfahanî, 2010: 1042-1043) fakat boyun eğerek, yalvararak ve teslim olarak (Sallâbî, 2020: 322) oğlunun kurtulması için Rabbine seslenmiştir. Bu duasının veya nidasının sebep ve neticeleri oğlunun anlatılacağı başlık altında verilecektir.

## 2. Peygamberlerin İsmeti

İsmet, Arapça ع-ص-م kökünden türetilmiş bir mastardır. Men etmek, yasaklamak, korumak gibi anlamlara gelen (el-Cevherî,

1990:1-6/1986) kelime, Kur'ân-ı Kerîm'de "korumak", (Hûd 11/43; el-Mü'min 40/33; el-Maide 5/67)

"sımsıkı yapışmak", (Âl-i İmrân 3/101-103) "şiddetle sakınmak", (Yusuf 12/32) "nikâhta tutmak" (el-Mümtehine 60/10) anlamlarına gelecek şekilde kullanılmıştır. Peygamberlerin vacip sıfatlarından birisi olan "ismet", ıstilahî anlamı itibarıyla "dikkat ve temkin içinde isyandan korunmak anlamına gelmekle birlikte, Peygamberlerin vahiyden önce de sonra da küfürden masum oldukları, peygamberlikleri zamanında mutlak olarak büyük günahlardan, kasten de küçük günahlardan korunmuş oldukları anlamına gelmektedir. (Karaman vd., 2007: 324) Ayrıca peygamberlerin ismeti, "Allah'ın öncelikle kendilerine özgü kıldığı cevher saflığıyla, sonra kendilerine verdiği bedeni üstünlüklerle, sonra onlara yardım edip ayaklarını sağlamlaştırmakla, sonra onlara sekine indirmekle, kalplerini korumakla ve başarı vermekle onları korumasıdır" şeklinde de tarif edilmiştir. (el-İsfahanî, 2010:705)

Kelam ilminde tartışmalı konulardan birisi olan peygamberlerin "ismet sıfatı" ile ilgili olarak farklı değerlendirmeler vardır. Bu sıfat hakkında Eş'arî, Maturîdî, Mu'tezile ve Şia'nın görüşlerinin neler olduğu, (Bulut, , 2001: 23/134-136) bu kavramın Kur'an'a ait bir kavram olup olmadığı geniş bir şekilde değerlendirilmiştir. (Günel, 19/2 20.12.2019: 637-659) İsmet sıfatının kimleri kapsadığı, hangi zaman dilimini kapsadığı, peygamberlerin alt ve üst soyunu içine alıp almadığına dair tartışmalar geçmişten günümüze devam etmektedir. Genel olarak peygamberlerin ismet sıfatları sayesinde, hanımlarının fuhşiyata düşmekten masum oldukları, (İbn Kesîr, 2000:14/64) Allah'ın, peygamberlerini başkalarının haklarına tecavüz, fuhuş, hayâsızlık, hırsızlık, kötü kalplilik, kibir; ailelerine, mallarına ve kendilerine insanların el ve dil uzatması gibi nübüvvetinden sonra söylenmesiyle kendilerinin üzülp hoşnut olmayacakları diğer bütün günahlardan da koruduğu belirtilmektedir. (Gölcük-Toprak, 2001: 338)

İsmet sıfatının, öncesi ve sonrasıyla peygamberlerin bizzat kendisini kapsadığı ifade edilmektedir. (Öz, 1994: 10/499)



Şayet, peygamberlerin eş ve çocuklarından peygamberin yüzünü kızartacak, gayri ahlakî davranışlar meydana gelirse bu durum ne peygambere ne de peygamberlik makamına zarar verir, denilebilir. Peygamberler dışında hiç kimsenin ismet sıfatını haiz olmadığı düşünüldüğünde, Peygamberlerin eşlerinin ismeti konusunun yersiz ve gereksiz bir tartışma olduğu, buradan kesin bir sonuca varmanın mümkün olmadığı ancak, ihtimallerden söz edilebileceği söylenebilir. (en-Neccar, ty: 38) Denilebilir ki: Neden şirk veya inkar, yapısı itibariyle zinadan daha büyük günah olmasına rağmen zina gibi gayri meşru davranışlar insanların nazarında ondan daha ağır bir davranış olarak kabul edilmektedir? Zina, anlamı itibariyle gayri meşru bir birlikteliği akla getiren ve bütün toplum tabakalarında kerih görülen daha çok ahlaki bir bozulmayı ve tiksindirici bir durumu akla getirirken, küfür ise bir inanma biçimi olduğundan toplumda zihinsel olarak karşılığı zina kadar itici gelmemektedir. Diğer bir ifadeyle büyük günahlardan sayılan zinanın zararı, insanlar arasında yayılması/şüyu bulması halinde, kişinin sadece kendisiyle sınırlı kalmaz, bir çirkinlik ve utanç olarak zararı kocaya da döner. Hatta koca bu sebepten dolayı insanlar arasına çıkamaz hale gelebilir. (en-Neccâr, ty: 42-43) Kâfir olan herhangi bir kişinin aynı zamanda ahlaksız olacağı düşünülemez. İnançsız olan pek çok insan da pekâlâ ahlaklı olabilir ve eşine de bu bakımdan hıyanet etmediği düşünülebilir.

### 3. Hz. Nûh'un Ailesi

Kur'an'ın yirmi sekiz suresinde hakkında bilgi verilen Hz. Nûh, kırk üç yerde ismiyle zikredilmiştir. Nûh suresinde onun kavmi ile olan diyalogu, onlarla girdiği tevhit mücadelesi geniş bir şekilde anlatılır. (Harman, 2007: 33/226) Ayrıca Hz. Nûh hakkında genel olarak Kur'ân-ı Kerim'de, "*Kendisinin peygamber olarak gönderildiği, (Altuntaş-Şahin, 2006: Hud 11/25) "kavmini, başlarına gelebilecek bir azapla uyardığı" (Hud 11/26), "peygamberliğini yerine getirirken kavminden herhangi bir ücret talep etmediği" (Hud 11/29), "gaybı bilmediği" (Hud 11/31), "kavmini gece gündüz imana davet ettiği" (Nuh 71/5), "şükreden bir kul" (el- İsra 17/3) olduğu ifade edilmektedir. Bununla birlikte tefsirlerde Hz. Nûh, eşi, tufan*

enasında inkârcılarla birlikte boğulan oğlu hakkındaki konulara değinildiği görülmektedir.

Tefsirlerde Hz. Nûh'un eşinin, îtikâdî olarak mı ahlakî olarak mı ihanet ettiği -yani kocasını aldatıp aldatmadığı- hususu tartışılmıştır. Tahrir suresi 10. ayette isim zikredilmeksizin, inkâr edenlere örnek olarak Hz. Nûh'un ve Hz. Lut'un eşleri örnek gösterilmektedir. Her ikisinin de salih iki peygamberin nikahı altındayken onlara ihanet ettikleri ve kocaları peygamber olmalarına rağmen onları Allah'ın azabından koruyamadıkları ve nihayetinde de cehennemlik oldukları açık bir şekilde belirtilmektedir. (el-Tahrir 66/10)

Ferrâ (ö.207/822) bu ayetin Hz. Aişe ve Hafsa'ya bir ikaz niteliğinde olduğunu ifade etmektedir. Nasıl ki Hz. Lût ve Hz. Nûh'un imanları eşlerine bir fayda vermedi ve ayrıca eşlerinin bozgunculukları/nifakları kocalarına zarar vermediyse, şayet iman etmezlerse kocalarının peygamber olmasının da kendilerine bir fayda vermeyeceğini belirtmiştir. (el-Ferrâ, 1403/1983: 3/169)

İmam Taberî (ö.310/923) Tahrir sûresinin 10. âyetinin tefsirinde, İbn Abbas (ö.68/687), İkrime (ö. 105/723), Dahhâk (ö. 105/723) gibi sahabî ve tâbiûndan birçok kişinin, Hz. Nûh'un karısının ihanetini, "kâfir olmasıyla ya da Hz. Nûh'a mecnun demesiyle" izah ettiklerini nakletmektedir. Ayrıca aynı ayetin tefsiri bağlamında zikredilen birkaç rivayette bu kadının ihanetiyle ilgili Ebû Âmir el Hamedânî'nin (ö.?) Dahhâk'tan rivayetinde ve Abdullah İbn Abbas'tan yapılan rivayette ihanetin dinde olduğu, bunun da Nûh'un sırlarını insanlara ifşa etmesi şeklinde olduğu ifade edilir. Taberî'de yer alan diğer bir rivayette ise Said b. Cübeyr'e (ö.94/713) Hz. Lût'un ve Hz. Nûh'un eşlerinin ihaneti sorulmuş, o da: "Lût'un karısının, kocasının misafirlerini işaret etmesidir" demiş fakat Nûh'un karısının ihanetinin ne olduğu konusunda bilgisinin olmadığını belirtmiştir. (et-Taberî, 2001: 23/111-112)

Aynı şekilde Zemahşerî (ö.538/1144ö.) de bu ifadenin zina olarak tefsir edilemeyeceğini; zinanın, herkesin nazarında küfrün aksine fitri bir bozulma ve noksanlık; küfrün ise iğrenç ve tiksindirici

olmadığını bir nevi “hak” olduğunu belirtir. (ez-Zemahşerî, 1418/1998: 6/163-164)

Müfessirlerin bu iki peygamberin eşlerinin ihanetlerinin ne olduğu konusunda ihtilafa düştüklerini belirten İbn Atiyye, İbn Abbas ve başkalarının, bu ihanetin küfür ve peygamber olan kocalarını mecnun olmakla itham etme düşüncesinde olduklarını zikreder. Akabinde peygamberlerin, hanımlarının ahlaksızlıklarıyla imtihan edilmediklerini ifade etmiştir. Ayrıca Nakkâş'ın kendi kitabında Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) bu ihanetin küfür, zina ve başka şeyler olduğunu söylediğini aktarır. (İbn. Atiyye 1428/2007: 8/348) İbn Atiyye, Hasan-ı Basrî'den nakille Hz. Nûh'un eşinin zina ettiğine dair bilgileri kendi kitabında vermiş, doğruluğu veya yanlışlığı üzerinde herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır.

Bu ayetle Cenab-ı Hakk'ın, aralarında din farkı olduğunda nesep ve akrabalık bağlarının hiç kimseye fayda vermeyeceği uyarısında bulunduğunu belirten Kurtûbî (ö.671/1273), kadının bu ihanetinin, kocasını mecnun olarak nitelendirmesi, dinde ihanet etmesi, müşrik ve münafık olması ile ilgili olabileceğini söyler. Kurtûbî, İbn Abbas'tan rivayet edilen “Hiçbir Peygamberin eşi asla zina etmemiştir.” sözünü zikrettikten sonra da Hz. Nûh'un da Hz. Lût'un da eşlerinin asla fuhşiyata bulaşıp onlara ihanet etmediklerini belirtmiştir.(el-Kurtubî, 2006: 21/102-103)

Ebî Hayyân (ö.745/1344), İbn Abbas'tan nakille hiçbir peygamberin eşinin zina etmediğini, peygamberlerin hanımları hakkında zina ile imtihan olmadıklarını, İbn Atiyye'nin kitabında da durumun bu minvalde olduğunu ifade etmiştir. Diğer müfessirlerden farklı olarak Ebî Hayyân, müfessirlerin bu konuda icma ettiklerini iddia etmektedir.(Ebû Hayyân 1413/1993: 8/289)

Aynı ayet bağlamında kadındaki bu ihanetin dinde mi yoksa fuhşiyatta mı olduğunu sorgulayan İbn Kesîr (ö.774/1373); peygamberlerin masumiyetinden hareketle hanımlarının fuhşiyata düşmekten masum olduklarını ifade etmektedir. Burada ayrıca İbn Abbas'tan yapılan rivayeti -yani yukarıda Taberî tefsirinde geçen rivayeti- zikreder. Ardından da kendi görüşünü ifade ederek,

ihanetten kastın zina olmadığını, peygamber olan kocasına mecnun demesi olduğunu belirtir. (İbn. Kesîr, 2000: 14/64)

Âlûsî (ö.1270/1854), İbn Atiyye'nin (ö.541/1147) yapmış olduğu nakillere dayanarak bu ihanetin küfür, zina ve başka kötü şeyler olabileceğini aktarmaktadır. Kendisi ise eşlerin zina etmesi annelerin zina etmesi gibi nefret edilen bir şeydir diyerek Hz. Nûh'un eşinin zina etmediğini açık bir şekilde dile getirmiştir.(el-Âlûsî, 1415/1994: 14/357)

İlgili ayetin tefsirinde merhum Hamdi Yazır (ö.1942), Hz. Nûh ve Hz. Lût'un eşlerinin her türlü hıyaneti yapmayıp münafıklık ederek bir emanete hıyanet ettiklerini; ayetin döşeklerine hıyanet, yani fücür ve zina manasında anlaşılmasının caiz olmadığını ifade etmiştir. Nûr Suresi 3. ayette 'zina eden bir kadınla da ancak zina eden müşrik bir erkek evlenebilir' ayetinin hatırlanacağını belirten Elmalılı, hem Hz. Nûh hem de Hz. Lût'un nikâhları altındaki zevcelerinin, iffetsizlik etmediklerini, onlara zevce olma şerefının iktiza ettiği iman ve taate, salahu istikamete sahip olmadıklarını belirttikten sonra, peygamber olan eşlerinin peygamberliği ve kurtarmak için himmetleri zerrece fayda vermedi demektedir. (Yazır, 1979: 7/5130-5131)

#### **4. Hz. Nûh'un Oğlu Hakkındaki Ayetler ve Yorumları**

Hz. Nûh'un tufanda boğulan oğlunun, dördüncü oğlu olan Yâm (İbn Kesîr, 2000: 7/439) veya Kenan (el-Kurtubî, 2006:11/117) olduğu ifade edilmektedir. Bu çocukla ilgili olarak Kur'an-ı Kerim'de ayrıntıya girmeden şu bilgiler verilmiştir: Hz. Nûh, kendisini gemiye binmeye davet etmesine ve kâfirlerle beraber olmaması çağrısına rağmen gemiye binmemiş, dağa tırmanacağını ve bu şekilde dalgalardan kendisini muhafaza edeceğini ifade etmiştir. Fakat onun bu düşüncesi gerçekleşmemiş dalgalar diğer kâfirleri yuttuğu gibi onu da yutmuş, nihayetinde boğulmuştur.(Hûd 11/40-43) Hz. Nûh "... kendileri hakkında daha önce hüküm verilenler dışındaki aileni de gemiye bindir..."(Hûd 11/40) ayetine dayanarak, oğlunun neden kurtarılmadığını öğrenmek için "...Rabbim, oğlum da

*ailendendir...”(Hûd 11/45) diyerek Cenab-ı Hakk’a oğlunun durumunu sormuş, onun boğulması nedeniyle üzüntüsünü dile getirmiştir. Cenab-ı Hakk da onun bu nidasına karşılık olarak: “Ey Nûh! O asla senin ailenden değildir, onun yaptığı iyi olmayan bir iştir, o halde hakkında bilgi sahibi olmadığın şeyi benden isteme.”(Hûd 11/45-46) buyurmuştur.*

Tarihi süreç içerisinde tefsirciler bu ayetleri ele alırken Hz. Nûh’un, oğluyla ilgili talebi nedeniyle Cenâb-ı Hakk’ın itâbına maruz kaldığı, bir nevi Cenab-ı Hakk, Nûh’un duasına icabet ederken kendisini azarladığı(Yargıcı, 2019: 174) ve yaptığı bu sorgulama nedeniyle de özür dilemek durumunda kaldığı(Sallâbî,2020:325) bu çocuğun ‘kim’liği üzerinde fikir yürütmüşlerdir.

Fahreddin Râzi وَنَادَى نُوحٌ أَبْنَهُ ayetiyle ilgili birkaç görüş zikreder.

İlk görüşe göre, bu çocuk Hz. Nûh’un öz oğludur ve bunun delili de ayette geçen يَا بُنَيَّ lafzıdır. Bu görüşe karşı çıkanlar, masum bir peygamberin evladının kâfir olmasını imkânsız görmüşlerdir. Diğer bir ifadeyle bu durumu ona yakıştıramamışlardır. Râzi, yukarıdaki görüş sahiplerinin kim olduklarını belirtmeden bu görüşün herhangi bir temelini olmadığını ifade sadedinde Peygamber efendimizin babasının kafir olduğunu, ayrıca Hz. İbrahim’in babasının Kur’an nassıyla kâfir olduğunu sabit olduğunu söyleyerek burada da durumun bu minvalde olduğunu ifade etmiştir. Râzî, Hz. Nûh’un, Nûh suresi 26. Ayette ‘*Rabbim yeryüzünde hiçbir kâfir bırakma*’ şeklinde duâ ederken, kâfir olmasına rağmen neden oğlunun gemiye binmesi için seslendiğini sorgulamış ve bunun birkaç sebebinin olduğunu belirtmiştir.

İlk olarak, Hz. Nûh’un oğlu babasına karşı münafıklık etmiştir. Fakat Hz. Nûh, oğlunun mü’min olduğunu zannettiğinden oğluna seslenmiştir. Eğer Hz. Nûh, oğlunun münafık olduğunu bilseydi onun kurtuluşunu istemezdi.

İkinci olarak Hz. Nûh, kâfir olduğunu bilmesine rağmen, bu büyük tufan hadisesini görünce oğlunun Allah'a iman etmeyi kabul edeceğini zannetmiş ve bu nedenle de '...ey oğulcuğum bizimle beraber bin...' demiştir. Üçüncü olarak, oğlunun gerçek durumunu bilmesine rağmen babalık şefkati Hz. Nûh'u böyle söylemeye sevk etmiştir.

Razi, yukarıdaki bilgileri verdikten sonra çocuğun kimliği üzerinde de birtakım değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu çocuğun Hz. Nûh'un karısının çocuğu olduğu görüşünü beyan ettikten sonra bu görüşe sahip olanların Muhammed b. Ali el-Bâkır ve Hasan-ı Basrî olduğunu ifade eder. Hz. Ali'nin bu ayeti اِبْنَهَا şeklinde okuduğunun rivayet edildiğini belirttikten sonra bu kıraat nedeniyle buradaki zamirin, Nûh as'ın eşine hamledileceğini zikretmiştir. Muhammed b. Ali ve Urve b. Zübeyr'in de aynı kelimeyi اِبْنَةَ şeklinde bir kıraatla okuduklarını ve onların da kastettiklerinin aslında اِبْنَهَا olduğunu belirtmiştir. Akabinde Razi konuyla ilgili olarak Katade'den bir rivayeti zikreder: Katade demiştir ki: Hasan-ı Basrî'ye bu çocuk ile ilgili sordum. 'Vallahi onun oğlu değildi' dedi. Ben de ona Allah Kur'an'da 'muhakkak ki oğlum benim ehlimdendir'(Hûd 11/45) diyor fakat sen onun oğlu değil diyorsun. Hasan-ı Basrî bunun üzerine 'Hz. Nûh o çocuk bendendir demedi, benim ehlimdendir dedi. Bu da benim sözüme delildir, demiştir. Bu çocuk ile ilgili diğer bir görüş, Hz. Nûh'un yatağında doğmasına rağmen, karısının gayri meşru çocuğu olduğudur. Râzî, bu görüşü dile getirenlerin Tahrir suresinin 10. ayetindeki فَخَانَتْهُمَا kelimesini delil gösterdiklerini belirtmiştir. Ancak bunun çirkin bir görüş olduğunu ve peygamberlik makamının bu skandaldan muhafaza edilmesi gerektiğini ifade etmiş, Nur suresi 3. ve 26. ayetlerini de kendi görüşüne delil göstermiştir.(er-Râzî, 1401/1981:17/240)

Peygamberlerin ismetiyle ilgili müstakil bir eseri bulunan Râzî, Hz. Nûh'un oğluyla ilgili temelde üç görüş olduğunu zikretmiştir. İlkine göre bu çocuk Hz. Nûh'un öz evladıdır. İkincisine göre bu çocuk, karısının önceki bir evliliğindedir, yani Hz. Nûh'un evlatlığıdır. Üçüncüsüne göre ise bu çocuk, kadının Hz. Nûh'la evli olduğu zaman diliminde gayri meşru olarak dünyaya gelmiştir. Râzî, bunlardan en zayıf olanının ise üçüncü görüş olduğunu Hûd suresi 42. ayetle de destekleyerek açıkça belirtir. Peygamberlik makamının

bu tür çirkinlikleri tenzih etmeyi gerektireceğini söylemiştir.(er-Râzî, 1986/1406: 58)

Hz. Nûh'un, kâfir olan oğlu hakkında Rabbine dua etmesi ve bu konuda da Hûd suresi 46. ayet bağlamında uyarılması hususunu tartışan Râzî, Hz. Nûh'un bu ayetin içeriğini istediği anlamına gelmeyeceğini zikreder. Ayrıca Râzî, "Hz. Nûh mutlak olarak dua etmiştir. Babalık şefkatinin gereğini yerine getirmiştir. Vakıa, akıl kâfire dua etmeyi men etmez. İnsanı kâfire dua etmekten men eden şeriatın kendisidir. Belki de o, kâfire dua etme konusunda şer'î hüküm inene kadar kendi tabiatının gereğince dua etmiştir" demektedir. (er-Râzî, 1986/1406: 59)

Buradan hareketle Râzî'nin, Hz. Nuh'un baba olarak oğluna dua etmesini ismet sıfatına zarar verebilecek bir durum telakki etmediği düşünülebilir. Hz. Nûh, hem Mü'minûn Suresi 27. ayetinde (Mü'minûn, 23/27 "...Zulmeden kimseler hakkında bana hiç yalvarma...") hem de Hûd Suresi 46. ayette Cenab-ı Hak tarafından uyarılmıştır. Vanî Mehmed Efendi (ö. 1096/1685) bu ayeti ismet-i enbiya bağlamında değerlendirirken Hz. Nûh'un, münafık olan oğlunun kurtulmasını istemesini masiyet olarak değerlendirmektedir. Fakat yaptığı şeyden dolayı tövbe ettiğini de belirtmiştir. Vanî Mehmed Efendi, bu masiyetin Hz. Nûh'un ismetini zedeleyecek mahiyette olmadığını, onun oğlunun mü'min olduğunu zannederek ictihadda hata yaptığını belirtmiştir.(Koloğlu, 2011: 137-138)

Râzî'nin, ismet-i enbiya hakkındaki düşüncesinin bu ayeti yorumlamada oldukça etkili olduğu görülmektedir.

Kurtûbî Hud suresi 42. ayette geçen وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ ifadesiyle ilgili şu tespitlerde bulunur: Hz. Ali ve Urve b Zübeyr'den şaz bir kıraat olarak ابْنَهَا şeklinde okuduklarını belirtir. Burada ayetin anlamı 've Nûh o kadının oğluna seslendi' olacaktır.(el-Kurtubî, 1427/2006:11/117)

Bazı muhakkiklerin وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ ayetiyle ilgili Hz. Ali'nin ilgili yeri ابْنَهَا şeklinde kıraat ettiğini söylediklerini belirten Âlûsî, buradaki

zamirin anneye nisbet edilerek okunduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Muhammed b. Ali ve Urve b. Zübeyr'in de ابنة şeklinde kıraat ettiklerini ve burada da kasıtlarının sonda elif var gibi okumak olduğunu belirtmiştir. Hz. Ali'nin bu şekilde kıraat etmesiyle ayetin anlamı şu şekilde olacaktır: Bu çocuk Nûh'un karısına ait olmakla birlikte kendisinin öz oğlu değil üvey oğludur. Âlûsî ayrıca Hz. Ali'nin ayeti bu şekilde okumasından çocuğun zina mahsulü olduğu anlamının çıkarılamayacağını, eğer böyle söylenirse büyük bir günaha girileceğini, zira Cenab-ı Hakk'ın, peygamberlerini bunun gibi hoş olmayan eksiklerden temizlediğini beyan etmiştir. Nûh'un eşinin ihanetinin sadece dinde ihanetten ibaret olduğunu; Tabersî'nin (ö.548/1154) iddia ettiği gibi bu sözün Hasan-ı Basrî ve Mücâhid'e nisbet etmenin apaçık bir yalan ve iftira olduğunu belirtmiştir.(el-Âlûsî, 1415/1994: 12/58) Burada belirtmek gerekir ki Tabersî'nin kendi tefsirlerinde bu ayeti kerimeleri tefsir ettiği yerlerde bahsedilen bilgilere rastlayamadık.(et-Tabersî, 1427/2006: 5/213-214; 10/48-49)

Osmanlı'nın yetiştirdiği büyük âlimlerden Ebussu'ud Efendi tefsirinde Hz. Nûh'un bu oğlunun nesebinin sahih olmadığını söylemenin ve "O iki kadın, ihanet ettiler" (et-Tahrîm 66/10) âyetini de buna delil göstermenin büyük bir günah olduğunu ayrıca Peygamberlerin kendilerine ta'n edilmesinden münezzeht olduklarını belirttikten sonra bu ayetin ابنها ve ابنة şeklinde de kıraat edildiğini ve bu durumda zamirin de karısına râcih olacağını, çocuğun ise öz oğlu değil de üvey oğlu olacağını belirtir. Ayette kastedilen hiyanetin dinde hiyanet olduğunu da belirtmiştir.(Ebu's-Suûd t.y: 3/47)

ابنها kelimesinin elifin hazfi ile ابنة de okunabileceğini dile getiren Kâdî Beyzâvî (ö.685/1286), bu durumda ilgili zamirin Hz. Nûh'un karısına raci olacağını ve çocuğun da üvey oğlu olacağını ancak çocuk için veled-i zina denilmesine ve Tahrîm suresi 10. ayette "O iki kadın kocalarına hiyanet ettiler" ayetinin buna delil getirilmesinin yanlışlığına işaret etmiş, Peygamberlerin bu gibi şeylerden masum olduklarını da belirtmiştir. Tefsirinde aynı kelimenin nüdbe ابنه (Vah oğluma şeklinde) yani hayıflanma



olarak da okunduğunu sözlerine eklemiştir.(el-Beydâvî, 2000: 2/132)

Kur'an-ı Kerim'in ilmî bir disiplin olarak tefsir edilmeye başlandığı ilk asırlarından itibaren özellikle de Kur'an'ın baştan sona kadar tefsir edildiği ilk eser olma özelliğini taşıyan Mukâtil b. Süleyman'ın tefsirinde ısrarla bu çocuğun Hz. Nuh'un oğlu olduğu görüşü savunulmuştur. (Mukâtil b. Süleyman, 1423/2002: 2/283)

Hz. Nûh'un oğlunun öz oğlu mu yoksa üvey oğlu mu olduğu veya karısının gayri meşru şekilde dünyaya getirdiği bir çocuk mu olduğu ile ilgili yapılan tartışmalar; örneğin, Peygamberlerin ve velilerin çocuklarının ahlak ve hareketleriyle babalarının yolunda gidenler olduğu, salih atalarının yolundan ayrılan kimselerin ise peygamber evladı da olsa onunla ruhsal bağını kopardığı, bel oğlu olmasına yani madde oğlu olmasına rağmen mana oğlu olmadığı şeklindeki değerlendirmeler günümüze kadar (Ateş, t.y: 4/310) varlığını devam ettirmiş görünmektedir. Tefsir bilginleri arasında bu çocuğun Hz. Nûh'un karısına aidiyeti hakkında ihtilaf görünmemekle birlikte, nesep açısından Hz. Nûh'a aidiyeti hususunda aralarında görüş ayrılıkları mevcuttur. Ayetlerdeki kıraat farklılıklarının bu ihtilafların oluşmasının temel sebebini teşkil ettiği değerlendirilebilir. Bu kısımdan itibaren ilgili ayetlerdeki kıraat farklılıklarının anlama etkisi ele alınacaktır.

وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ ayetiyle ilgili farklı kıraatler mevcuttur. Ayetin bu bölümü çoğunluk tarafından نُوْحٌ ابْنَهُ şeklinde kıraat edilmiş, İbn Şihab'ın da "hû" zamirinin vav ile uzatılarak okunduğunu belirttiği görülmüştür. Ali b. Ebi Tâlib, Urve b. Zübeyr ve İkrime'nin de aralarında bir grubun ise buradaki zamiri Nûh'un karısına raci

olacak şekilde *ابنها* şeklinde okudukları ifade edilmiştir. Hz. Ali ve Hasan-ı Basri'nin zamiri annesine nisbet ederek okumalarından dolayı bu çocuğun Hz. Nûh'tan olmadığı düşüncesinde oldukları belirtilmektedir. Hatta Hasan-ı Basri'nin bu çocuğun babasının Hz. Nûh olmadığı hususunda yemin ettiği de belirtilmiştir. İbn Şihab ise Hz. Ali'nin bu kıraatinden bu çocuğun Hz. Nûh'un üvey evladı olduğunun anlaşıldığını ifade etmiştir. Zamirin anneye nisbet edilerek okunmasına sebep olarak da aynı annesi gibi kâfir olması gösterilmiştir. Bir diğer kıraat farkı ise bu ayetin İbn Süddî ve İbn Ebî Leylâ tarafından *ابنائه* şeklinde “nun” harfini uzatarak ve ha-İ sekt ile okudukları belirtilmiştir. (el-Hatîb, 2002: 4/55-60)

Hız. Ali, Urve b. Zübeyr ve İkrime'nin *ابنها* şeklindeki okuyuşlarının şaz (Temel,2020:152; ez-Zürkani, 2018: 1/626-627) bir kıraat olduğu (el-Hatib, 2002:4/58) belirtilmektedir. Bu gruptan özellikle Hz. Ali, Kıraat-i Aşera içerisinde zikredilen altı imamın (Ebu Amr, Asım, Hamza, Kisai, Ya'kub, Halef) sahih sened zinciri içerisinde yer almasına (Feyizli, 2018: 307-314) rağmen bu imamlardan hiç birisi Hz. Ali'nin bu okuyuşunu nakletmemişlerdir.

Bu çocukla ilgili olarak dile getirilen diğer ayet ise, Hûd suresi 46. ayettir. Kıraat-ı aşera imamlarından Kisâî ve Ya'kûb bu ayeti *إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرٌ صَالِحٍ* şeklinde kıraat ederken, diğer kıraat imamları ise aynı ayeti *إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ* şeklinde (Haruf, 2016:227) kıraat etmişlerdir. Birinci okuyuşta ayet “...şüphesiz O, düzgün olmayan bir iş yapmıştır...” olurken ikinci okuyuşta ise “...O, düzgün olmayan bir iş tir...” anlamını kazanmıştır. Kisâî ve Ya'kub'un kıraatinde Hz. Nûh'un oğlunun salih olmayan bir iş yaptığı zikredilirken, diğer kıraatlerde ise salih olmayanın bizzat çocuğun kendisi olduğu zikredilmektedir. (el-Mahalli-es-Suyuti, 2013: 1/225)

Diğer taraftan إِنَّهُ kelimesindeki zamirin Hz. Nûh'un oğlunun zatına değil de onun yukarda bahsi geçen eylemine göndermede bulunduğu da düşünülebilir. Bu durumda anlam "onun yaptığı iş düzgün olmayan bir iştir" şeklinde takdir edilebilir. Yukarıdaki ayette zikri geçen غَيْرُ صَالِحٍ kelimesindeki zamirin Hz. Nûh'a raci olacak şekilde okunduğunda ayet şu şekilde anlaşılabilir: "... senin benden onun kurtulmasını istemen kötü bir iştir,...". إِنَّهُ غَيْرُ صَالِحٍ şeklindeki ikinci kıraatte ise zamirin Hz. Nûh'un oğluna raci olacak şekilde okunduğunda ayetin anlamı "Nûh'un oğlu kötü bir iş yapmıştır" şeklinde olacaktır. (el-Mahalli-es-Suyuti,2013:1/225) Bu kıraatlerden farklı olarak İkrime'den gelen bir rivayette onun bu ayete إِنَّهُ غَيْرُ صَالِحٍ (عَمَلًا) amile ve gayra kelimeleri arasına ekleyerek okuduğu (el-Hatib, 2002:4/68) zikredilmiştir. Buradaki zamir, Hz. Nûh'un, dua ederken "Rabbim, oğlum da benim ailemdendi" cümlesinde ifadesini bulan hesap sorar tavrına/eylemine gidebileceği gibi, oğlunun zatına veya eylemine de gidebilir denilebilir. Tirmîzî'de yer alan iki hadiste, ayetin إِنَّهُ غَيْرُ صَالِحٍ şeklinde kıraat edildiğine dair bilgiler mevcuttur.(et-Tirmîzî, 1996: "Kitâbu'l-Kıraat", 2, 2931-2932)

Hud suresi 42. ayette yer alan muttasıl zamirin (إِنَّهُ) merciinin kim olduğunu tespit etmek konumuz açısından önemli görünmektedir. Kur'an'da zamirlerin kullanımı ile ilgili bazı çalışmalara bakıldığında zamirlerin merciinin iyi tespit edilmesi gerektiği, tefsirlerdeki görüş ayrılıklarının bir bölümünün de ayetlerde yer alan zamirlerin merciyle ilgili olduğu (Akşit, DEÜİFD XLVIII, 2018:43) ifade edilmektedir. Yine zamirlerin merciini

belirlemede temel kuralın, zamirin merciinin, zamire en yakın isim olduğundan hareketle “...Nûh oğluna seslendi...” ayetindeki muttasıl zamirin Hz. Nûh’a râci olduğu söylenebilir. Fakat Kur’an’da yer alan zamirler her zaman kendisine en yakın isme raci olmayabilmektedir. Kadr suresinde olduğu gibi. Kıraatler hakkında yorum yaparken, kıraatlerin ictihadi olmadığı fikrinden hareket edildiğinde bu zamirin ابنها şeklinde okunmasının zor bir ihtimal olduğu değerlendirilebilir. Görüldüğü kadarıyla Hûd suresinin ilgili bölümünde Hz. Nûh’un karısından hiç bahsedilmemektedir. Açık bir şekilde Hz. Nûh’un karısından Tahrim suresi 10. ayette bahsedilmektedir ve zamir de oraya racidir denilse bile, bu defa da surelerin nüzul tertibine göre Hûd Suresi’nin 52. sırada, Tahrim Suresinin ise 107. sırada nazil olduğu görülecektir. Önce inen bir suredeki zamirin sonra inen bir suredeki isme irca edilmesi de zor görünmektedir.

## SONUÇ

Tahrim suresi 10. ayeti çerçevesinde kaynaklarda rastladığımız kadarıyla tefsir âlimleri, karısının Hz. Nûh’a ihanetiyle ilgili olarak farklı görüşler dile getirmişlerdir. Bu görüşlerden bazılarında Hz. Nûh’un karısının bu ihanetinin dinde olduğu, kocasının sırlarını ifşa ettiği, insanların içinde kocasını mecnun olmakla suçladığı, müşrik ve münafık olduğu dile getirilmiştir. Pek fazla kabul görmese de bazı görüşlerde ise karısının ihanetiyle ilgili, Hz. Nûh’un nikahı altındayken onu aldatarak gayri meşru bir çocuk dünyaya getirmesi anlatılmaktadır.

Ayetlerdeki kıraat farkları dikkate alınarak tefsir kaynaklarında Hz. Nûh’un bu oğlunun iman edenler arasında yer almadığı ve annesi gibi kâfir olarak öldüğü anlatılmaktadır. Ancak

bu çocuk hakkında zorlama yorumlarla çocuğun kâfir olmasını peygambere yakıştıramayıp oğluyla olan bağı tamamen koparılmaya da çalışılmaktadır. Bu çocuğun, Hz. Nûh'un üvey oğlu olduğu ön kabulünden hareket edilse bile gayri meşru şekilde doğduğuna ve annesinin de Hz. Nûh'a bu manada ihanet ettiğine dair dair kesin bir bilgi olmadığı da görülmektedir. Aksi ispat edilmediği sürece kâfir de olsa herhangi birine iftira atmanın veya suizanda bulunmanın dinimizce de haram kılındığı bir gerçektir.

Görüldüğü kadarıyla müfessirlerin bahse konu ayetleri yorumlamada kıraat farklılıklarından kaynaklanan görüşleri kadar ismet-i enbiya kabulleri de etkili olmuştur. Râzî, Kâdî Beyzâvî, Âlûsî ve Ebussuûd gibi müfessirler ilgili ayetleri değerlendirirken ismet-i enbiya ile ilgili görüşlerini de dile getirmişlerdir. Kelâm ilminde ismet-i enbiya konusu incelenirken bu sıfatın sadece peygamberleri kapsadığından bahsedilirken, peygamberlerin eş ve çocuklarının konunun dışında tutulduğu görülmektedir. Müfessirler ise ismet sıfatının kapsamını biraz daha geniş tutmuşlar, peygamberlerin eş ve çocuklarını -inanıp inanmama konusu hariç- ahlaki konularda meseleye dâhil etmişlerdir.

#### **KAYNAKÇA**

Abdulbâkî, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemu'l-Müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414/1994.

el-Âlûsî, Ebi'l Fadl Şihâbuddîn Mahmûd. *Rûhu'l-Maânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azim*. thk. Ali Abdulbârî Atiyye. 30 Cilt. Beyrut, 1415/1994.

Akşit, Eyüp. "Kur'anı Kerim'in Bazı Ayetlerinde Zamir Gelmesi Gereken Yerde İsmi'nin Getirilmesi ve Bunun Nedenleri", DEUİFD/ XLVIII 2018, 43-76.

- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, t.y.
- Bulut, Mehmet. "İsmet", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV yayınları, 2001.
- el-Beydâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer. Muhammed. *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Thk. Muhammed Subhi Hasen Hallâk, Muhammed Ahmed el-Etrâş. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Reşîd, 2000.
- Ebu's-Suûd, İbn Muhammed el-İmâdi el-Hanefî. *İrşadü'l-Akli's-Selim ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*. thk. Abdulkâdir Ahmed Atâ. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Riyâdi'l-Hadîse, t.y.
- el-Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad. es-Sıhah Tâcu'l-Luga, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Meleyîn, 4. Baskı, 1990.
- el-Endelûsî, Ebi Muhammed Abdilhak b. Atiyye. *el-Muharreru'l Vecîz fî Tefsîri'l Kitâbi'l Azîz*. thk. er-Rehaletu'l Faruk, Abdullah b. İbrahim el-Ensari. 8 Cilt. Katar: Vizâratü'l evkâf ve'ş-Şuûni'lİslâmiyye, 1428/2007.
- el-Endelûsî, Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân. *Tefsîru' Bahri'l-Muhît*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993.
- el-Ferrâ, Ebî Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Meâni'l-Kur'an*. 3 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983.
- el-İsfahanî, Rağıb. *Müfredât*. çev. Abdalbaki Güneş-Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.
- el-Mahalli, Celalüddin - es-Suyuti, Celalüddin. *Celaleyn Tefsiri*. çev. Okan Kadir Yılmaz-Orhan Ençakar. İstanbul: Yasin Kitabevi, 2013.
- Feyizli, Hasan Tahsin. *Kıraat-i Aşere*. Ankara: DİB Yayınları, 2. Baskı, 2018.

- el-Hatib, Abdullatif. *Mu'cemu'l-Kıraat*. 11 Cilt. Dimeşk: Daru Sadi'd-Din li't-Tıbaati ve'n-Neşri ve't-Tevzi, 2002.
- ez-Zürkani, Muhammed Abdulazim. *Kur'an İlimleri, Menahilu'l İrfan Tercümesi*, Çev. Halil Aldemir. 2 Cilt. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2018.
- Gölcük, Şerafettin - Toprak, Süleyman. *Kelam, Tarih, Ekoller, Problemler*. Konya: Tekin Kitabevi, 5. Baskı, 2001.
- Günel, Mehmet Emin. "İsmet-i Enbiya İlkesinin Kur'an'a Aykırı Yorumlanması ve Bunun Sebep Olduğu İtikadî Problemler", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/2 ( 20.12.2019), 637-659.
- Harman, Ömer Faruk. "Nûh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/224-227. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'anda Tanrı ve İnsan*. çev. M. Kürşad Atalar. 7. Basım, İstanbul: Pınar Yayınları, 2019.
- İbn Fâris b. Zekeriyya, Ebu'l-Hüseyn, Ahmed. *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüga*, thk. Abdusselâm Muhammed Harun 6 cilt. Basım Yeri yok: Daru'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn. Kesîr, İmâm Celîl el-Hâfız İmâdü'd-Din Ebi'l Fidâ İsmâil. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Mustafâ es-Seyyid Muhammed vd. 15 Cilt. Kahire: Müessesetü Kurtuba, Mektebetu'l-Evlâdi'ş-Şeyh li't-Turâs, 2000.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. 20 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdir, 1416/1995.
- Karaman, Fikret. vd., "İsmet". *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Baskı, 2007.
- Koloğlu, Orhan Şener. "Vânî Mehmed Efendi'nin İsmetü'l-Enbiyâ Bağlamında Bazı Ayetlere Bakışı". *Ulusal Vânî Mehmed Efendi Sempozyumu*. ed. Mehmet Yalar - Celil Kiraz. 131-166. Bursa: y.y., 2011.

- Kur'an ı Kerim Meali*. çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Baskı, 2006.
- el-Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. 'Abdulmuhsîn et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebu'l Hasen. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. Thk. Abdullah Mahmud Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Târîhu'l Arabî, 1423/2002.
- en-Neccar, Abdulvehhâb. *Kasasu'l-Enbiyâ*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 3. Baskı, ty.
- Öz, Mustafa. "Ehl-i Beyt". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/498-501. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l Gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü'l- Fikr, 1401/1981.
- er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *İsmetü'l-Enbiyâ*. Kahire: Mektebetü's- Sekâfeti'd-Dîniyye, 1986/1406.
- Sallâbî, Ali Muhammed. *Hazreti Nûh ve Büyük Tufan*. çev. Asım Sarıtaş-Mustafa Çelik. İstanbul: Ravza Yayınları, 2020.
- et-Taberî, Ebî Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. Thk. 'Abdulmuhsîn et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hecr, 1422/2001.
- Temel, Nihat. *Kıraat ve Tecvid İstılahları*. İstanbul: İFAV, 5. Baskı, 2020.
- et-Tabersî, Emînü'l-İslâm Ebî Ali el-Fadl b. Hasen. *Mecmau'l Beyân fî Tefsîri'l Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Murtadâ, 1427/2006.
- et-Tirmîzî, Ebû İsâ. *Sünen-i Tirmîzî*. thk. Beşşar Avvâd. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Yargıcı, Atilla. *Kur'an'da Dua*. İstanbul: Nida Akademi, 2019.



Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kuran Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979.

ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Muhammed el-Harezmi. *el-Keşşâf*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd vd. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1418/1998.

# SANAL BİR CEMAAT OLARAK DİJİTAL OYUN KLANLARININ ANLIK MESAJLAŞMA UYGULAMALARI KULLANIMI ÜZERİNE BİR İNCELEME: WHATSAPP UYGULAMASI ÖRNEĞİ

Serkan ERYILMAZ\*

## Özet

Bu araştırma bireylerin oyun içi iletişim aracı olarak Whatsapp gruplarını kullanımını incelemek amacıyla yapılmıştır. Whatsapp grubunda gerçekleşen konuşmalar nitel araştırma yöntemlerinden içerik analizi yöntemi ile analiz edilmiştir. Araştırmanın çalışma grubunu Aralık 2020 – Ocak 2020 tarihleri arasında Knight Online oyununun Destan sunucunda yer alan “Cartel” klanına ait “Cartel&Exp Farm” Whatsapp grubunda yer alan 25 üyesi oluşturmuştur. Yapılan araştırmayla grup içerisinde gerçekleşen iletişimde oyun dışı konularla ilgili içeriklerin olup olmadığı, grupta konuşulan konu başlıkları, oyun dışı konuşmadan ötürü oyun içi cezalandırmanın veya oyun içi konuşmadan ötürü oyun dışı cezalandırmanın olup olmadığı araştırılmıştır. Whatsapp grubundaki paylaşımlarından ötürü klan üyelerinin hem Whatsapp grubundan hem de oyun içi klan üyeliğinden atılarak cezalandırılabilirdiği görülmüştür. Bunun yanı sıra sanal cemaatin samimiyeti, özel hayat paylaşımı hakkında bilgiler derlendi.

**Anahtar Kelimeler:** Cemaat, Sanal Cemaat, Klan, Dijital Oyun, Yeni İletişim Ortamları.

---

\* Öğr. Gör., Gümüşhane Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Radyo Televizyon Sinema Bölümü, serkan.eryilmaz@gumushane.edu.tr.

**INSTANT MESSAGING OF DIGITAL GAMING CLANS AS A  
VIRTUAL COMMUNITY A REVIEW ON USING APPLICATIONS:  
WHATSAPP APPLICATION EXAMPLE**

**Abstract**

This research was conducted to examine the use of Whatsapp groups as an in-game communication tool. The conversations in the Whatsapp group were analyzed with the content analysis method, one of the qualitative research methods. The study group of the research consisted of 25 members of the "Cartel&Exp Farm" Whatsapp group belonging to the "Cartel" clan on the Destan server of the Knight Online game between December 2020 and January 2020. With the research, it was investigated whether there is content related to non-game topics in the communication within the group, the topics discussed in the group, in-game punishment for talking out of the game or out-of-game punishment for talking in-game.

It has been seen that clan members can be punished by being kicked out of both Whatsapp group and in-game clan membership due to their posts in the Whatsapp group. In addition, information about the sincerity of the virtual community and sharing private life was compiled.

**Keywords:** Community, Virtual Community, Clan Digital Game, New Media of Communication.

## Giriş

İnsan toplumla var olur. Toplumda insan ile var olmaktadır. İnsan ve toplum ilişkisi çift taraflı etkileşim ile meydana gelir. Toplum insanı etkilediği gibi toplumda insanda toplumu etkilemektedir. Toplumlar geçmişten günümüze gelişim ve dönüşüm içerisinde. Toplum durağan bir yapı değildir. Bundan dolayı zaman ve mekan kavramlarına göre değişmektedir. Eğer toplum yapısı sabit bir yapı olsaydı başka kültürlere ve geleneklere dünya üzerinde rastlamazdık. Sanal cemaat yapısı yeniliklerin sonucunda ortaya çıkan yeni bir yapıdır. Enformasyon, internet, teknoloji sanal cemaatin ortaya çıkmasına neden olan faktörler arasındadır. Bu değişimler bireyi etkilediği gibi toplumu da etkilemiş ve cemaat olarak ifade topluluk edilen birimini veya yapısında dönüşüm meydana getirmiştir.

Toplumların değişimini anlamak için geçmişe bakmak gerekir. Eğer tarihi süreç içerisinde bir durum ele alınırsa daha iyi kavrayabilmemizi sağlar. Bundan dolayı sanal cemaati ele almadan önce geleneksel cemaat kavramını ele almak gerekir. Sanal cemaatin yapı taşlarını oluşturan modern toplumları inceledikten sonra sanal cemaati daha iyi anlamak mümkündür. Tarihsel süreç içerisinde toplumun dönüşümünün incelenmesi gerekir. Cemaati tanımlamak sanal cemaatin oluşum sürecini incelemek için gereklidir.

Cemaat kavramının tanımı hakkında fikir birliği sağlanmış değildir. Cemaatin tanımı, koşulları, çeşitleri gibi hususlar farklı düşünürler tarafından farklı şekillerde tanımlanmıştır. Cemaat

kavramı öylesine farklı şekillerde tanımlanmıştır ki 1955 yılında cemaat tanımlarının karşılaştırılması yapılmak istenmiş ve bu sebeple gerçekleştirilen literatür taramasında on altı farklı kavramla ifade edilen doksan dört ayrı tanıma rastlanılmıştır. Bu farklılığın sebebinin araştırmacının benimsediği bakış açısı oluşturmakla birlikte yaşanan toplumsal değişimlerde etkilemiştir. Literatürde cemaatin tanımının tartışılmasının yanında Bauman'ın deyimiyle günümüz akışkan modernitede cemaatlerin varlığını sürdürüp sürdüremeyeceği de ayrı bir araştırma konusudur (Bauman,2016:126). Robert Nisbet'e göre cemaat kavramı; samimiyet, toplumsallık, ahlaki birlik ile özdeşleşmektedir. Bu sebeple cemaatin kaybolması bu yetilerin kaybolmasıyla eşdeğer tutulduğundan, 19. Yüzyılda kaygı doruk noktasına ulaşmış ce cemaat kavramı literatürün önemli bir kavramı haline gelmiştir (Nisbet,1962:67).

Cemaat denildiğinde literatürde Gemeinschaft/Gesellschaft ayrımı ile dikotomi oluşturmakta gerek çağdaşlarına gerekse kendinden sonra gelen isimlere ilham kaynağı olan Tönnies akıllara gelmektedir. Tönnies; Gemeinschaft und Gesellschaft eseriyle cemaat literatüründe Abhandlung des Communismus und des Sozialismus als empirischer Culturformen (Güngör,2019:20) alt başlığıyla 1887 yılında ilk kez yayınlamıştır. Gemeinschaft/Gesellschaft'ın topluluk/toplum ya da cemaat/cemiyet çevirileri ile karşımıza çıkmaktadır. Tönnies, topluluğun/cemaatin kökenin doğal olduğunu ve bireyin doğduğu anda topluluğun mensubu olabileceğini, bir çaba göstermesine

gerek kalmadığını ifade etmektedir (Güngör, 2019:26) Topluluğun en belirgin özelliği olarak bağlanma duygusu, karşılıklı anlayış ve hoşgörü, uyum sayılmaktadır. Topluluğun olmazsa olmaz bu özellikleri insanları bir arada tutmayı sağlamaktadır.

Geleneksel cemaatte insanlar birbirlerine güvenebilir. Her daim birbirlerinin yanlarında olacaklarına, başları dertte olduklarında yardım ellerini uzattıklarında karşılık bulacaklarına inanırlar. Cemaatte insanlar birbirine adeta göz kulak olmaktadır. Cemaat sıcak ilişkilerin hâkim olduğu bir yerdir.

Tönnies toplumdaki ilişkileri takas metaforuyla çok iyi betimlemektedir (Güngör, 2019:26). Toplumda tıpkı maddi malların takas edilmesi gibi nezaket ve ilgi de samimiyetsizlikten paylarını almaktadır. Herkes birbirini seviyor, sayıyor, düşünüyormuş gibi gözüксе de aslında kendini düşünmektedir.

İnsanlar, modern dünyada bilimi ve rasyonaliteyi kutsayarak geleneğe ve doğaüstü inanışlara yüz çevirmiştir. Yüz çevrilen noktalardan birisi de geleneksel toplumun cemaatsel ilişkileridir. Ancak insanların içgüdüsel olarak taşıdıkları topluluk oluşturma dürtüsü devam ettiğinden günümüz enformasyon teknolojilerinde ki gelişmelerle birlikte geleneksel toplumda ki cemaat biçim değiştirerek yerini internet tabanlı sanal cemaatlere bırakmıştır. Daha öncesinde modern toplum modelinde cemaat kavramı birey için yeni bir form almış ve sanal cemaatin taşlarını döşemiştir. Bilimin ve teknolojinin gelişmesi ile birlikte gelenekle gelen cemaat kavramı sorgulandı. Yeni bir toplumsal yapının kurulma isteği cemaatin

sınırlanması ve geleneksel olmasından kaynaklandığı düşünülmektedir. Gelenek, dönemin şartları ve düşünceleri var olan kurallar olarak ifade edilebilir. Zaman akmaya devam ettiği sürece değişim ve dönüşümün olacağı kesindir. Geleneklerin değişim ve dönüşüm geçirememesi cemaatin yıkılmasında en büyük etkindir.

### **Modern Toplum ve İnsan**

Geleneksel toplumdan farklı olarak modern toplumda insanın bireyciliği ön plandadır. Batı toplumlarında 11. Yüzyıldan itibaren kentleri göç başlamış ve kentin cazibesi insanların dikkatini o zamandan beri çekmektedir. Sanayi devrimin artmasından sonra kent yaşamının çeşitli imkanları insanların dikkatini daha çok çekmeye başlamış ve kentleşme adımları hızla atılmıştır. Kentleşme toplumsal etkisi insanların farklı alandan göç etmesi ile başlamış ve modern toplumun taşları döşenmiştir. Batı toplumu “ Kent havası insanı özgür kılar” başka bir ifade ile “Kent havası özgürleştirir” sözü ile modernleşmenin birey üzerindeki etkisi ifade edilmektedir. Aslında modern toplum cemaat ilişkilerinin zayıfladığını için cemiyet toplumuna geçilmeye başlanmış ve dolaylı olarak sanal cemaatin taşları döşenmeye başlamıştır.

İnsan bir zamanda ve bir mekânda belirli bir kurallarda, gelecek nesillere hafızası, kültürünü ve geleneklerini aktararak yaşar. İnsanlar, topluluklar halinde yaşamaya başlamasından sonra belirli kurallar ve sorumluluklar topluluğun sağlanabilmesi amacı ile ortaya çıkmıştır. Dönemin şartları düşünüldüğünde uygun görülen kurallar belirlenmiş, bazıları topluluğun yararlarına iken bazıları bireyleri

sınırlandırılmıştır. Modern toplumlarda ise geleneksel toplumlardan yani cemaatin getirdiği kurallardan sıyrılmaya görülmüştür.

Modern toplumlar bireyin yalnız ve kendi çıkarlarını toplumun çıkarlarından daha çok önemsemi vurgusu yapılmaktadır (Özkan,2014:877). Modern insan üzerinde birçok tanım yapılmış ve belirli özelliklerine vurgu yapılmıştır. Modern insan yurtsuz, evsizdir. Modern insan kendini ait hissetmeden yoksundur. Hayat standartları daha iyi olmasına rağmen belirsizlik ve yalnızlık hissi içinde olduğu ifade edilir.

Modern insanın özünden yabancılaştığı için acı çektiğine yönelik ifadeler mevcuttur. Tönnies cemaat kavramını iyi niyetli bir biçimde ele alsa da modern insan daha özgürdür (Falk,2004:49). Batı toplumunda ifade edilen "kent havası özgürleştirir" haklılık payına sahiptir. Modern insanın bu bireyselleşmesinde en büyük etken teknolojidir. Tek başına kısmi olarak hayatını devam ettirebilmektedir. Boş zamanları değerlendirme aktivitesi oldukça çeşitlidir.

### **Sanal Cemaat**

Amerikan savunma projesi olarak ilk defa tarih sahnesine çıkan internetin askeri amaçlar dışında yaygınlaşarak kullanımı onun toplumsal, kültürel, ideolojik bir araç haline gelmesine sebep olmuştur. Teknoloji ve internetin hızla gelişim göstermesiyle birlikte zaman ve mekân anlam kaybına uğramaya başlamıştır. McLuhan zaman ve mekan duygusunun kaybedildiğinden dolayı "global köy" nitelemesini (McLuhan,2001:6) yapmayı uygun görürken Harvey'e



göre teknolojinin gelişmesi "zaman ve mekan sıkışması" yaratmıştır (Harvey,2011:34).

Sanallık kavramı son yıllar daha çok karşımıza çıkan aslında yeni bir kavramdır. Sanallık ile ifade edilmek istenilen ise somut olarak, kavram olarak var olmayan sanrılar ile var olan şekilde tanımlanmaktadır. Türk Dil Kurumu'nun karşılığı sanal olarak belirlediği, gerçekte var olmayan kavramlar, olgular ve mekanlar için kullanılır. Terimin kökü 'sanmak' fiilinden gelmektedir.

Sanal ortam internet aracılığı ile kurulan gerçek hayatta var olan kişilerin çevrimiçi olarak, ses, görüntü veya yazı yoluyla mesaj yollaması ile iletişime geçmesidir. Bu ortam internet yolu ile inşa edilir ve gerçek hayattaki zaman ve mekân kavramlarından yoksundur. Yüz yüze iletişimin olmadığı bu ortam sanrı olarak ifade edilse de aslında gerçek dünyanın izdüşümlerini barındırır.

Genel tanımlar ve açıklamalarda sanal ortamın gerçek hayattan bağımsız ve sahte bir gerçeklik kurduğu ifade edilir. Fakat sanal ortam her ne kadar gerçek olmasa gerçek kişileri barındırır. Sanal ortamda sadece kişiler olarak değil tasvir olarak da gerçek dünyanın izlerini görmek mümkündür. Kurulan platformlar, oyunlar, sosyal ağlarda gerçek dünyanın izlerini taşımadığını ifade etmek yanlışlıktır. Gerçeklik kavramı yüzyıllardır filozoflar ve felsefeciler tarafından tartışılmıştır. Gerçeklik kavramını netleştirmek gerçek olanı belirlemek ve şüphe barındırması durumu insanlık tarihinde tartışmalar doğururken sanal ortama şüphesiz olarak sanrı demek doğru olmayacaktır.

Enformasyon teknolojisinde yaşanan gelişmeler, geleneksel toplumlarda var olmayan sanal cemaat kavramının ortaya çıkmasını sağlamıştır. Sanal cemaat kavramının tanımı tıpkı geleneksel cemaat kavramının tanımıyla benzerlik göstermekte ve üzerinde fikir birliğine varılmış net bir tanımı bulunmamaktadır. Blanchot'un "İtiraf Edilemeyen Cemaat" isimli eserinde altını çizdiği gibi toplulukların özüne yoğunlaşma gerçekleştirilerek oluşan sanal cemaatler, cemaatin varlığının bizzat kanıtı mahiyetindedir. Günümüz dünyasında ağ yardımıyla kolektiviteler meydana getiren örgütsel yapıları sanal cemaat olarak tasvir etmek mümkündür. Sanal cemaat, bir grup insanın daha önce tanışmış olsun ya da olmasın fikirlerini bilgisayarlar ve ağ aracılığıyla birbirlerine iletebilen insan topluluğudur. İnsanların ilgi alanları ne ise bu konuda hiç tanımadığı insanlarla konuşmalar yapabilir, sorular sorabilir, oyun oynayabilir ve kendilerine ilham veren insanlarla bir araya gelmeye imkân sağlayabilir. Sanal cemaatte bireyler tıpkı geleneksel cemaatteki gibi bir sözleşmeye bağlı olsalar da bu sözleşme oldukça esnek yapıdadır. Bu sözleşmeleri gayri resmi sosyal sözleşmeler olarak görmek mümkündür. Sanal cemaatte görünümünden çok düşüncüyü önemseyen insanlarla bir araya gelmek mümkün olduğundan, bu durumun pek çok avantajının olduğu gibi kişiler direkt olarak birbirlerini görememektedir. Bundan dolayı ırk, cinsiyet, yaş, ulus, fiziksel görünüm gibi ayrımcılık yaratabilecek noktaları istediklerinde belirtip, istemediklerinde gizleyebilme imkânına sahip olabilmektedirler.

Kısacası kimliklerini anonimleştirebilme imkânları bulunmaktadır. Sanal cemaatin geleneksel toplumlardaki cemaat ilişkileriyle aynı olamayacağını düşünenler olduğu gibi sanal cemaatlerin geleneksel cemaatlerin işlevlerini yerine getirebildiğini, mekâna bağlı kalmanın insanı kısıtlayıcı bir faktör olduğundan sanal cemaatlerin özgürlük sağladığını düşünenler de vardır.

Bauman sanal cemaat nitelemesinde bulunmasa dahi ağ toplumu ve geleneksel cemaat arasında bir karşılaştırma yaparak adeta tarafını geleneksel cemaatlerden yana kullanan bir isimdir. Bauman'a göre sosyal medya aracılığıyla sağlanan yakınlık gerçek yakınlıktan farklıdır(Bauman,1998:57).Ağlardaki yapay ve sunidir. Dolayısıyla gerçek bir yakınlığın risklerini de taşımamaktadır. Geleneksel cemaatler bireyin özgürlüklerini kısıtlar, onun hareket edebilme alanını daraltır. Birey cemaati canının istediği vakit terkedip gidemez. Ancak cemaate aykırı bir durumda cemaatin onu dışlama hatta afroz etme hakkı vardır.

Cemaatte normlar vardır ve birey canının istediği her şeyi yapamaz. Tüm bunlara rağmen cemaat güvenlidir. Sanal cemaatte ise her an bir tehlike ile karşı karşıya kalınmaktadır. Sanal cemaatte normların olmayışı serbest hareket etmeye imkân vermektedir. Etkileşim kurmak ya da etkileşimden kurtulmak bireyin parmakları ucundadır. Sanal cemaatler güzel vakit geçirme işlemine sahiptir. Buradan edinilen arkadaşlardan yardım talebinde bulunmak neredeyse yok gibidir. Buradaki dikotomi güvenlik ve özgürlük arasındadır. Sanal cemaatte özgürlük, geleneksel cemaatte ise güvenlik esastır. Sosyal ağların doğrudan sanal cemaat olarak

değerlendirilmesinin mümkün olmayacağı yönünde görüşler de mevcuttur. Bu bakımdan fiziksel anlamda tanışmış insanların bir araya gelmesiyle yani geleneksel cemaatlerin ağ ortamına aktarılmasıyla oluşan topluluklar "dolaylı sanal cemaat" olarak nitelendirilirken, fiziksel anlamda karşılığı olmayan ve sadece internet ortamında bir araya gelen insanların oluşturduğu topluluk ise "doğrudan sanal cemaat" olarak nitelendirilmektedir. Ancak bu şekilde ikili bir tasnif yapmaktan ziyade internet tabanlı gerçekleşen ve üyelerinin belli şartları taşıması ve üyelerinin topluluk duygusu benimsemesi gibi koşulların sağlanması halinde o platforma sanal cemaat nitelemesini yapmak mümkündür.

Sanal cemaatlerdeki ilişki türleri bireylere dayanışma, iş birliği, örgütlenme, ortak amaçlar benimseme, tartışma, müzakere etme, paylaşım gerçekleştirme imkânları sağlamaktadır. Sanal topluluğun büyüklüğü ve grup içi iletişim yoğunluğu topluluğun herkese açık olması ya da sadece belirli kişilerin katılımıyla kısıtlı olması durumlarıyla doğrudan bağlantılıdır. Topluluğun amacı da katılımcı sayısını etkileyen bir diğer faktördür. Topluluğun benimsediği amaç ve ilgilendiği bir konuda olursa topluluğun üye sayısı da o oranda fazla olacaktır. Sanal topluluklar bazen belirli meslek mensuplarına hitaben karşımıza çıkarken, bazen de aynı duygu ve düşünceleri paylaşan insanların bir araya gelmesiyle karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca ve konumuzun özü itibarıyla oyun oynamak için bir araya gelen elektronik sporcuları da sanal cemaatin önemli bir parçası olarak kabul etmek mümkündür.

Sanal cemaatlere örnek olarak belirtilen dijital oyun kabilelerinin sanal cemaat kaynağı olarak değerlendirilmesi şu şekilde önemli ve mümkündür; oyunlarda gerçek yaşamlarında ki habituslarını sanal ortama taşıyan oyuncular diğer oyuncularla iletişime geçerek hem kendi alanlarından kişilerle bir araya gelip çevrimiçi ortamda zaman geçirebilmekte hem de toplumsal yaşamı sanal ortama aktardıklarından dolayı önemli bir işleve sahip olmaktadır. Oyun klanlarında oyuncular birbirlerine yardım edebilmekte, oyun için birbirleriyle ittifak kurabilmekte, oyun içinden ortak ekonomik kazanç sağlayabilmekte bu kazancı bölüşebilmektedir. Ayrıca oyuncular eylemlerinden dolayı klandan aforoz edilebilmektedirler. Bu bilgiler doğrultusunda oyun içi klanların sanal cemaat olarak değerlendirilmesi mümkündür.

Bununla birlikte sanal cemaatlerden bireyler rahatlıklar ayrılabilir. Geleneksel cemaatlerden ayrılmak göreceli olarak daha zordur. Cemaat bireyleri engellemese de bireyin içerisinde yaşadığı topluluğu bırakması, alışkanlıklarından vazgeçmesi oldukça zordur. Fakat sanal cemaatler birey rahatlıkla cemaatinden ayrılabilir ve başka cemaate geçebilir. Bu durumda uzun üzere sanal cemaate kalınmaması 'netdaş' (netizens) oluşmasını engellemektedir.

### **Sanal Cemaat Görüşleri**

İnsanların güvenli alanlarından çıkmaları oldukça zordur. Yeni şeyler heyecanla birlikte korkuda yanında getirir. Sanal

cemaatler ve sanal dünya toplumlarda artmaya başlasa da hala yenidir ve getirileri bilinmemektedir. Bu belirsizler insanlarda kaygı uyandırmakta gelecek nesiller, toplum için endişe duymaktadır. Sanal cemaatler yeni bir durum olduğu için toplumun belirli kesimleri tarafından endişe ile karşılanmaktadır.

Sanal Cemaate karşı olan görüşler tarafından sanal cemaatler, “sahte cemaatlerdir” (pseudo-community); samimiyetten uzak olarak ifade edilir. Sanal cemaatlerin dışarıdaki gerçek dünyadan insanları ayırdıkları, zamanlarını çaldıkları düşüncesi hakimdir.

Sohbet etmek, arkadaşları buluşmak ve dünyanın gündelik yaşamı ile meşgul olmak yerine var olmayan bir dünyada zaman geçirdikleri ileri sürülür. Sanal cemaatlerin samimiyet uzak olarak algılanmasının nedeni ise duyguların dijitalde paylaşılmayacağı yönündedir. Bazı görüşlere göre ise dış dünyada var olmayan samimiyeti sanal cemaate aramak oldukça mantıksızdır.

Van Dijk organik, gerçek toplumlar ile sanal cemaatlerin üzerinde yaptığı ayırmda gerçek toplumlarda iletişim, sözlü veya sözsüz olarak ifade edilirken sanal cemaatlerde iletişim, metinler, grafikler ve veriler üzerinden sözsüz simgeleri barındıran yeni bir içerir dil (paralanguage) yan dil türü olarak ifade eder (Van Dijk, J. 1997: 46).

Samimiyetin var olmadığı yönünde görüşler, cemaatin temeline şüphe ile yaklaşmaktadır. Bir bakıma her zamanın belirli getirdikleri ve götördükleri vardır. Sanal cemaat toplumlarda

yaygınlaşmaya başlayan küresel bir durumdur. Teknoloji, enformasyon, sanayileşme, kentleşme ve birçok faktör sanal cemaati doğurmuştur.

Rheingold sanal cemaatin olabileceğini savunur(Rheingold,2000: 150) ona göre günümüzde çeşitli toplumsal sorunlar mevcuttur. Hala birçok toplumda bulunan terör sorunu güvenlik sorunu meydana getirmektedir. Günümüzde hala devam eden, tedavisi aranan Covid-19 salgını birçok insanı dışarı çıkmaya ve sosyalleşmekten korkar hale getirdi. Bu durumda sanal cemaatin güvenlik sorunu olduğu gibi geleneksel cemaatte farklı güvenlik sorunlarının olabileceğini vurgulamaktadır.

### **Sanal Cemaatler Ötekisiz Toplum mu?**

Ötekileştirme farklı toplumlarda bulunan bir sorundur. Ötekileştirme yıkıcı bir eylemdir ve toplumun huzuru kaçıran bazen de birleştirmesini sağlayan bir durumdur. Cemaatlerin temelinde “yetersizlik ilhesi” mevcuttur. Bundan dolayı teknolojinin ve ulaşılabilirliğin artmasından sonra cemaatlerde çözüme görülmeye başladı. Cemaatler kişisel farklılıkları yok ortadan kaldırarak itaat, sevgi ve sadakat, ortak risk faktörü üzerinde bir birlik yaratılır.

Daha basit anlatmak gerekirse cemaatlerin oluşma kökendi, savaş doğal afet veya herhangi bir risk faktörleri insan üzerinde birleştirici etkisi söz konusudur. Sennet'in Dreyfus davası örneğinde görüldüğü gibi "yıkıcı gemeinshaft" dediği bir tarafı da vardır(Sennet,2013:28).Cemaatler ortak bir düşman yaratarak daha fazla bağlılık sağlar. Bu cemaatlerde genellikle kişisel farklılıklar

ortadan kaldırılmıştır. Ortak düşman sayesinde cemaatin içindeki bireyler birbirine daha bağlı ve daha sadıktır. Bu düşman gerçek olabileceği gibi hayali bir düşmanda olabilir. Bu düşman başka rakip bir cemaat olabileceği, şeytan veya değişimde olabilir.

Fakat enformasyon sayesinde ortaya çıkan cemaatlerde böyle bir durum söz konusu değildir. Sanat cemaatlerde ortak risk faktörüne karşı birleşmenin olduğu doğrudur, aynı cemaat yapısındaki gibi, fakat ötekesiz bir biçimde ortak ilgi alanlarına göre bir araya gelmektedirler. Bu sanal cemaatlerde ortak, dil, din, mezhep, ırk söz konusu değildir. İlgi alanları birleştirici en önemli faktördür ve ilgi alanları dikkate alınır. Sanal cemaatler yeni bir yapı kurulmaktadır. Baudrillard'ın "Ötekinin yok edildiği çağ" tezi ile de büyük ölçüde örtüşmektedir (Baudrillard,1998:129).

Modern toplumlarda insanlar yalnızlık hissi ile boğuşmaktaydı. Modern toplumda insanın tek başına yaşaması, yemek yemesi, gezmesi, şarkı söylemesi ve bireyci yapısı dikkat çekmiş, Baudrillard bu durumu ürkütücü olarak tanımlamıştır (Baudrillard,1998:128).

Modern toplumda gelen yalnızlık hissini sanal cemaatler azaltmaktadır. Sanal cemaatlerin ve sanal yapıların insanların arkadaşları geçirebileceği vakti çaldığı söylenmektedir. Fakat insanların içlerinde ne kadar yalnız oldukları konusuna dikkat edilmemiştir. Sanal cemaatler sayesinde kalabalık yalnızlar yerine kendi ilgi alanınızda sohbet edebileceğiniz yeni insanlar ile sosyalleşirsiniz. İş konusunda sorular sorabileceğiniz geniş



topluluklar mevcuttur. Zor durumda fikir alabileceğiniz birçok insan bulunur. Keza Covid-19 sürecinde insanların sosyalleşme ihtiyacını sanal cemaatler karşıladı.

Sanal cemaatler değerlendirirken öncelikle modern toplum tipi üzerinden değerlendirilmesi gerekmektedir. Çünkü modern toplumdaki sanal cemaatlere geçiş arttı. Her kültürde, her ülkede aynı sırayla gitmese de sanal cemaatlerin yapı taşını modern toplum oluşturdu. İnternet kullanımı, sanal cemaatler kesinlikle tam güvenli bir değildir. İnterneti kullanırken insan ihtiyatlı olması gerekmektedir.

### **Bulgular**

Yapılan bu çalışma ile Knight Online oyununda etkin bir klan olan “Cartel” klanı siber etnografi yöntemiyle analiz edilecektir. Bu bağlamda “Cartel” klanına ait WhatsApp grubu görüşmeleri sanal cemaat bağlamında incelenecektir. 4 Şubat 2020 tarihinde oluşturulan klanın WhatsApp grubunda yeralan 4 Şubat 2020 – 26 Ocak 2021 yılları arasındaki mesajları incelenecektir.

Çalışma neticesinde metinler, oyuncuların oyun ile ilgili mesajları, oyuncuların özel hayatlarıyla ilgili mesajları, oyuncuların sanal-fiziksel karma mesajları olarak kategorilere ayrılarak incelenmiştir.

#### **1. Oyuncuların Oyun ile İlgili Mesajlarının Analizi**

İncelenen Whatsapp grubunda oyuncular, oyun içi eşyalar, oyun içi etkinlikler, oyunla alakalı

Haberler, oyun içi ticaret gibi konularda fikir alışverişinde bulunmaktadır.

Örnek 1:

Ş1: Çetin abi gelmiyor musunuz saat 5 e geliyor

Ş2: Nereye gelecez ki muharremmm

Ş1: Savas var

Örnek 2:

Ş1: DKS 7 satılır Shell bot warrior satılır

Ş2: charimi bozuyorsun abi

Ş1: 8 yapıcam

İncelenen metin mesajı oyuncuların oyun içi etkinliklerde bir haberleşme aracı olarak Whatsapp uygulamasını kullandığını göstermektedir. Yazılı iletişim araçlarının yanı sıra, bu çalışmaya konu edinmese de klanda özel etkinlik saatlerinde iletişim aracı olarak sesli iletişim ortamlarında Discord'da kullanılmaktadır. Bu bilgiler doğrultusunda oyuncuların sıradan olaylar için iletişim halinde kalma amacıyla Whatsapp grubu kullandıkları, bu iletişimi birbirlerinden haberdar olmak ve birbirlerini haberdar etmek amacıyla kullandıkları söylenebilir. Discord platformu ise bireylere anlık sesli iletişim imkânı tanımaktadır.

Oyuncuların oyun içerisinde etkinliklerinin önem derecesine göre veya iletişim kuracakları konunun önemine göre iletişim aracı değişim göstermektedir.

2. İncelenen Whatsapp grubunda oyuncular, vefat, doğum, terfi gibi birçok farklı konuda da özel hayatlarından bilgiler paylaşabilmektedirler.

Ş1: Arkadaslar babam vefat etti

Ş2: Allah rahmet eylesin CETIN ABI

Ş3: Çetin abi başın sağ olsun abi. Allah rahmet eylesin abi, mekanı cennet olsun...

Ş4: Babanın yokluğu zordur

Ş5: Cetinim basın sagolsun kardeşim allah mekanini cennet eglesin

Ş6: Basın sagolsun abjcin

Ş7: Kanka basın sagolsun kardeşim

İncelenen metin mesajı oyuncuların oyun dışı konularda da iletişimlerini sürdürdükleri görülmektedir. Dolayısıyla, oyuncuların iletişim esnasında yalnızca oyuna ait konularda cemaat olma davranışı sergilemedikleri aynı zamanda vefat, doğum, tebrik gibi bireylerin özel hayatlarıyla ilgili gelişmelere de dair iletişim kurdukları tespit edilmiştir.

3. Oyuncuların sanal-fiziksel karma mesajları

Oyuncular oyun içerisindeki olayları, oyun dışına; oyun dışındaki olayları da oyun içerisine taşıyabilmektedirler.

Ş1: s.a beyler aksama gb satıcam haberniz olsun dual fove 3 legi +1 shenlong 7 shenlong 6 da var item de satarım

Ş2: hayırdır aga niye eritiyorsun

Ş1: aga çocuk hasta belki yatis vercekler kanda mikrop.cikti bugunku hastane masrafi 900 tl sadece nolur nolmaz nakit bulunsun

Ş3: çok geçmiş olsun gardaşım

Ş4: geçmiş olsun kardeşim

Ş1: allah razı olsun beyler sagolun

Ş5: Geçmiş olsun kanka Allah acil şifalar versin hangi hastane orası

İncelenen metin mesajı oyuncuların, oyun içinde ellerinde bulunan oyuna ait eşyaları, gerçek hayata aktarabildikleri gözlemlenmiştir. Bu metin mesajı oyuncuların oynadıkları oyundan gelir elde edebildikleri, elde ettikleri bu geliri fiziksel dünyaya aktarabildikleri anlaşılmıştır. Yine 2. Kategoride listelendiği gibi bireyler özel yaşamlarındaki olayları gruptaki diğer bireylerle paylaşabilmektedirler.

Bu örneklerde görüldüğü gibi oyun içerisindeki klanların sanal cemaat kavramından izler taşıdığı görülmektedir. İletişimin boyutunun oyunun sınırını aştığı tespit edilmiştir. İncelenen bu oyunda oyuncuların birlikte oynama eylemini gerçekleştirmek amacıyla bir araya geldikleri fakat yalnızca birlikte oyun oynamakla

kalmadıkları kendi günlük yaşamda karşılaştıkları sorunları, mutlulukları, hüzünleri paylaştıkları görülmüştür.

## **Sonuç**

Sanal cemaatler hakkında literatürde farklı görüşler bulunmaktadır. Araştırmanın başlangıcında sanal cemaatin samimiyetsiz, anonim, suiistimale açık ve gerçekten yoksun olduğu görüşüydüm. Öncelikle belirtmek gerekir ki sanal cemaatler üzerinde yapılan araştırmaların derinleştirilmesi, farklı sanal cemaatlerinde incelenmesi gerekmektedir. Bu sayede sanal cemaatler hakkında daha çok bilgi edinilebilecektir. Sanal cemaat kavramı suiistimale açıktır.

İnternet ağı kullanımı tamamen kişiseldir. Kesinlikle internet kullanımı bilinci toplum üzerinde oluşturulmalı ve kontrolün bireyde olduğu hatırlatılmalıdır. Özellikle reşit olmayan bireylerin ebeveyn gözetiminde internet kullanılması gerekir. Fakat geleneksel cemaatlerin içlerinde suiistimal içeren durumlar olduğu da unutulmaması gerekir.

Rheingold' un belirttiği gibi sanal cemaat doğal bir yapıdır(Rehingold,1999: 313).Teknoloji, enformasyon, internet, kentleşme, terör, salgın hastalıklar gibi birçok neden sanal cemaatin oluşmasında ve genişlemesinde etkindir. Geleneksel cemaat, sanal cemaat, cemiyet toplum hangi kavramlar içerisinde yer alırsa alsın bazı olumlu ve olumsuz yönleri mevcut olacaktır. Toplum yapıları

kendi var etmiştir. birinBiz araştırmacıların yapması gereken durum, olumsuz yönlerini belirleyerek bunları dile getirmektir.

Araştırmaya konu olan Knight Online oyunun “Cartel” klanına ait “Cartel&Exp Farm Whatsapp grubu üyeleri arasındaki mesajlar incelendiği zaman belirli bir amaç için toplanmış bireyleri görmekteyiz. Oyun, boş zamanları değerlendirme aktivitesi ya da haz, eğlence aracı olarak görülse de konuşmalarda incelendiği zaman bu oyunda bir hedef olduğu belirlidir. Bu hedef üzerine ilerleyen aynı klanda bulunan bireylerin bilgi alışverişi yaptığı görülmektedir.

Oyun hakkında biraz daha bilgi vermek gerekirse oyunda klana dahil olmak başka klanlar ile savaşabileceğin anlamına gelir. Aynı zamanda klan arkadaşlarının kazandıkları puanlar üzerinden puan kazanılmaktadır. Klanın yetenekli, oyuna vakit ayıran kişilerden oluşması dolaylı olarak diğer oyuncuları da etkilemektedir. Klan davetlerine katılmaması, oyun sırasında performans düşüklüğu, klan üyesiiken hesabın satılması gibi nedenlerden klan üyeliğinden aforoz edilen oyuncular mevcuttur.

Oyunda “taşımak” diye adlandırılan bir terim mevcuttur. Taşımak, iyi olan oyuncunun iyi olmayan oyuncuyu kazanmaya ve başarıya götürmesi olarak ifade edilebilir. Klan içerisinde oyuncular birbirlerini taşıyabilir veya yeteneksiz buldukları oyuncuyu klandan uzaklaştırabilir. Bu durum klanın kendi kararıdır.

Klanın bir oyundan ibaret olmadığı ise Whatsapp konuşmalarında görülmektedir. Birbirlerinin acılarını, sorunları

dinlemektedir. Durum ve duygularını paylaşan insanlara karşı iyi niyetler ifade edilmektedir. Özel hayatın klanda paylaşılması aslında kurulan yapının cemiyet olarak ifade edilmemesinin diğere bir nedenidir. Duyguların çıkarsız bir biçimde paylaşılması cemaat yapısının gösterildiğinin kanıtıdır.

Araştırmada görüldüğü üzere oyunların ekonomi yönü de mevcuttur. Boş zamanları değerlendirme aktivitesi olarak görülen oyundaki karakterin ve itemlerin gerçek dünyada maddi karşılığı bulunmaktadır. Bu alanda araştırma yapıldığı zaman karakter, hesap, item, çar farklı oyunlarda farklı materyallerin satıldığı tespit edildi. Bu arada iki husus önem teşkil eder. Birinci husus sanal cemaat içerisinde olan bireylerindeki topluluğun kurallarına uymaması durumunda geleneksel cemaatte olduğu gibi diğere bireyler üzerinde etkisinin olacağıdır.

Diğere önemli husus ise boş zamanları değerlendirme aktivitesi olarak görülen oyunlarının gerçek toplumda etkisinin bulunmasıdır. Bir kişinin sanal cemaatinden ayrılması oyun kazancını etkileyebilmektedir.

Sanal cemaat kavramında bir başka dikkat çeken nokta ise anonim, kimliksiz olarak ifade edilen kişilerin mevcut olmasıdır. Kimliksiz olan bu oyuncular, aslında toplumun, geleneklerin ve kültürlerin getirilerinden uzak yeni kimlik çizimleri ve kendileri yansıtmalarıdır. Örnek vermek gerekirse toplum tarafından onaylanan bir kişiliğe sahip, toplumsal statüye, bir cemaate ve doğru kabul edilen değerlere sahip bir birey, sanal cemaate klan

arkadaşlarının charını çalabilir veya birini suiistimal edebilir. Sanal cemaate çizilen kimlik bu kişinin içindeki duyguları ifade ediş biçimi olarak algılanabilir.

Keza toplum tarafından ötekileştiren bir başka bir kişi sanal cemaatine bağlılığı, iletişimi, yeteneği ile değerlendirilmektedir. Toplamların belirlediği din, ırk, mezhep, cinsiyet, cinsel yönelim, meslek, statü gibi ötekileştirme araçlarından sıyrılarak sadece kendi kişiliği, iletişim becerisi ve oyun yeteneği ile değerlendirebilir. Aslında birçok farkındalık çalışmasında belirttiği gibi insanı insan olarak değerlendirmek, insanı çalışması ve başarı ile değerlendirmek, sanal cemaatlerde mümkündür.

Başta da belirttiğim gibi belirsizlik, yenilik insanlarda kaygı ve korku yaratabilir. Rheingold' un dediği gibi sanal cemaat toplumun doğal işleyişi sonucu ortaya çıkmış olağan bir durumdur(Rheingold,1999:131).İnternet ağı kullanımı bilinçlendirilmesi gerekmektedir. Sanal cemaatin olumsuz yönleri araştırmacılar tarafından tespit edilmeli ve düzeltilmelidir. Sanal cemaatin toplumun oluşturduğu ayrımcılık, ötekileştirme öğelerinden toplumu sıyrarak insanı insan olarak değerlendirme imkânı sunan yeni toplumların adımlarını atacaktır.

Sonuç olarak sanal bir cemaat olarak dijital oyun klanlarının anlık mesajları inceledikleri zaman cemaat özelliklerini taşıdıkları görülmüştür. Geleneksel cemaatin toplum içerisinde ortaya çıkışı gibi sanal cemaatte doğal bir durumu olarak içerisinde samimiyet özelliklerini taşıdığı kanısına varılmıştır.



## Kaynakça

- Blanchot M(1984) İtiraf Edilemeyen Cemaat Ayrıntı Yayınları
- Baudrillard, J. (1998). Kusursuz Cinayet. (Çev: N. Sevil). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2016). Cemaatler: Güvenli Olmayan Bir Dünyada Güvenlik Arayışı. Say Yayınları, İstanbul
- Devrim Ö. (2014) Modern Toplumun Oluşum Sürecinde Politika, Toplum Ve İletişim: Modern İngiltere'nin İlk Dönemi Gaziantep University Journal Of Social Sciences (Http://Jss.Gantep.Edu.Tr) 2014 13 (4):837-880 Issn: 1303-0094
- Falk J.(2004) Ferdinand Tönnies
- Güngör M.O.(2019) Ferdinand Tönnies'in Sosyolojisi Ve Alman Sosyal Bilim Geleneğindeki Yeri T.C. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı
- Hartley, J.(2011). Communication, Cultural And Media Studies: The Key Concepts. London: Routledge
- Mcluhan, M. (2001). Global Köy. İstanbul: Scala Yayıncılık.
- Nisbet, R. A. (1962). Community And Power (First Published In 1953 Under The Title; The Quest For Community: A Study In The Ethics Of Order And Freedom). Oxford And New York: Oxford Up.
- Rheingold, H. (1999). A Slice Of My Life In My Virtual Community. High Noon On The Electronic Frontier: Conceptual Issues In Cyberspace, (Ed. Peter Ludlow).
- Rheingold, H. (2000). The Virtual Community. Homesteading On Electronic Frontier, The Mit Press.
- Sennett, R. (2013). Kamusal İnsanın Çöküşü, Ayrıntı Yayınları, İstanbul

Van Dijk, J. (1997). The Reality Of Virtual Communities. (Edt: Jo Groebel). Trends In Communication. Amsterdam: Boom Publishers, 39-63.  
([Http://Www.Utwente.Nl/Bms/Vandijk/Publications/The\\_Reality\\_Of\\_Virtual\\_Communi.Pdf](http://Www.Utwente.Nl/Bms/Vandijk/Publications/The_Reality_Of_Virtual_Communi.Pdf))

# ERKEN DÖNEM TASAVVUFTA ZÜHD VE İTTİBA İLİŞKİSİ

Durdane Zeynep Tekmen\*

## Giriş

Tasavvuf, menşe' problemiyle karşı karşıya kalan nazari dini ilimlerin başında gelmektedir. Bu bakımdan 'Tasavvuf nedir ve kökeni nereye dayanmaktadır?' soruları sufi geleneğin temel problemleri arasında yer almıştır. Bu bağlamda tasavvufun dini (ya da ittibaya dayalı) bir ilim olup olmadığı ilk asırla ilgili bir tartışmadır. Bu bağlamda mutasavvıfların en fazla dile getirdikleri husus zühd ve zühde dair konular olmuştur. Nitekim zühd hareketlerinin tasavvufi geleneğin ibtida süreci olarak görülmesi buna dayanmaktadır. Bu noktada sufilere örnekliliği açısından ve yine sufilerin aktarımına dayanarak sahabe, tabiin ve tebei tabiin dönemlerinde zühd mevzusu ele alınacaktır.

## 1. Sufilerin Zühd Yaşamında Sahabenin Örnekliliği

Çalışmamızın bu kısmında sahabedeki zühdün bütün yönleri değil; ancak Hz. Peygamber'den tevarüs eden boyutuyla (yani Hz. Peygamberle doğrudan ilişkili bulduğumuz yönleriyle) zühd meselesini ele aldığımızı belirtelim. Bu doğrultuda zühd meselesi birkaç soru üzerinden ele alınabilir. *İlki*: Hz. Peygamber ve sahabe yaşamındaki zühd tercihe mi bağlıydı yoksa fakirliğe bağlı olarak zarurettten mi ortaya çıkmıştır? *İkincisi*: Gerçekte Hz. Peygamber, zühtten neyi kastetmiş ve sahabe bundan ne anlamıştır? *Üçüncüsü*: Sufilerde görülen züht yaşantısı, Hz. Peygamber ve sahabe döneminde rastlanılan bir durum mudur? Diğer bir ifadeyle sufilerin zühd hayatı ittiba içerisinde mi yer almaktadır? Gibi sorular çoğaltılabilir.

---

\* Arş. Gör., Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tasavvuf ABD, dzeyneptekmen@kilis.edu.tr.

İlk soruya binaen mutasavvıfların çoğu, açlık/fakirlik gibi zühdle ilgili durumların Hz. Peygamber ve sahabede zaruretten değil; tercihe bağlı olarak gerçekleştiğini ileri sürmüştür. Nitekim Ebu Talib el-Mekki bu hususta şunları ifade eder: “Rivayet edildiğine göre Resulullah (as) açlık hali fakirlikten kaynaklanmıyordu. O (as) ‘yiyecek azığı ve imkânı bulunduğu halde kendi tercihi ile aç kalırdı.’” Bir başka yerde Mekki’nin Hz. Aişe’den şu sözü naklettiğini görmekteyiz: “Resulullah (as) ve ashabı herhangi bir zorlama ve mecburiyet olmadığı halde kendi istekleriyle aç kalmayı tercih ediyorlardı. Zira sahabe halkın karınları iyice doyunca şehvetleri kendilerini harama sürüklemesinden dolayı karın tokluğunu tehlikeli saymaktaydı.”<sup>2</sup>

Fakirlikle ilgili bahsettiğimiz durum, suf giyme için de söz konusudur. Dolayısıyla mutasavvıflara göre Hz. Peygamber yine tercihe bağlı olarak suf giymiştir. Örneğin murakka’a ve yamalı elbise giymeyi mutasavvıfların şiarı kabul eden Hucviri bu konuda şöyle der: “Yırtık ve yamalı elbiseler giymek sünnettir. Zira Peygamber (sa): ‘Yün elbise giyiniz ki gönüllerinizde imanın halvetini ve hazzını

---

<sup>1</sup> Mekki, Ebu Talib, *Kûtu’l-kulûb fi mu’âmeleti’l-mahbûb*, thk. Bâsil Uyûn es-Sûd (Beyrut: Daru’l-kütûbi’l-ilmîyye, 1997), 4/67. Mekki, Ebu Talib, *Kûtu’l-Kulûb (Kalplerin Azığı)*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2011), 4/108. Aynı minvalde Mekki şöyle demiştir: “Fakirlik, Peygamberimizin (sav) seçtiği bir durum ve bütün nebilerin şiarıdır. Aynı zamanda büyük sahabe ve sufilerin de yoludur... Bizim ümmet içerisinde bildiğimiz en üstün iki grup vardır. Bunların ilki muhacirler, diğerleri de ehli suffadır. Hepsini de yüce Allah, fakirlik sıfatıyla övmüştür.” Bkz. Mekki, *Kûtu’l-Kulub*, 375; Mekki, *Kalplerin Azığı*, 2/421.

<sup>2</sup> Mekki, *Kûtu’l-Kulub*, 151; Mekki, *Kalplerin Azığı*, 1/394. Aynı konuda Harrâz, Hz. Peygamber’e yeryüzü hazineleri sunulmasına rağmen Onun bir şeyi tercih etmeyip “Bazen acıklar bazen doyarım”, buyurduğu rivayetine yer vererek Hz. Peygamber bunun Allah’tan bir imtihan olduğunu idrak etmesinden bahsetmektedir. Bkz. Harrâz, Ebû Saîd, *Kitâbu’s-sıdk*, thk. Abdülhalim Mahmud (Kahire: Dârü’l-meârif, (t.y.), 5. Basım), 56-57; Harrâz, Ebû Saîd, *Kitâbu’s-Sıdk/ Doğruluk Kitabı: Allah’ın İpini Nasıl Sımsıkı Tutunuruz?*, çev. Hacı Bayram Başer (İstanbul: Hayy Kitap, 2013), 41-42, 47.

bulasınız' buyurmuştur.”<sup>3</sup> Aynı doğrultuda Mekki de Hz. Peygamberin kaba giysiyi, yumuşak giysiye tercih ettiğini belirtmiştir.<sup>4</sup> Nitekim bu aktardıklarımız mutasavvıfların dilinden Hz. Peygamber'in zühd hayatına dair misallerdir. Suf giyme konusunda sahabenin anlayışına bakacak olursak şu birkaç misali verebiliriz: Ebu Burde b. Ebi Musa'nın babası (Ebu Musa el- Eş'arî) den şu sözü nakletmiştir: “Evladım! Peygamber'le (sa) birlikte bizi görecektin. Üzerimize yağmur yağdığında (hepimiz yün giydiğimizden ordumuzu) koç sürüsü sanırdın.”<sup>5</sup> Aynı bağlamda Hucviri, Hasan-ı Basri'den şunları nakletmiştir: “Yetmiş tane Bedir gazisini gördüm,

---

<sup>3</sup> Hucviri, Ali b. Osman, Keşfu'l Mahcub (Hakikat Bilgisi), çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 106. Bu bağlamda Serrac “Sufiler zahir libasına nispetle bu adı almış, büründükleri bir hal ve ilimle anılmamışlardır. Çünkü suf giymek peygamberlerin ve siddiklerin âdeti; miskinlerin ya da ibadet ehli kişilerin şiarıdır” demekle suf giymeyi sünnete dayandırmıştır. Bkz. Serrac, Ebû Nasr, *El- Lüma*, Thk. Abdülhalim Mahmud, Tâhâ Abdülbâkî Surûr (Kahire: Dâru'l- kütübi'l- hâdisa bi- Mısır, 1960), 21; Serrac, Ebû Nasr, *İslam Tasavvufu: Lüma*, çev. Hasan Kamil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2012), 21. Aynı doğrultuda Kelabazi'nin 'Yün elbise, peygamberlerin kıyafet şekli, evliyanın giyim tarzıdır. Ebu Musa Eş'ari, Resulullah'ın (sa) şöyle dediğini rivayet eder: ‘Şu kayalıklardan yetmiş peygamber geçti. Üzerlerinde aba olduğu halde yalınayak Kâbe'yi tavaf etmişlerdi 'ifadeleri bulunmaktadır. Bkz. Kelabazi, Ebû Bekir, *Ta'arruf (Doğuş Devrinde Tasavvuf )*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 13-14. Kelabazi bu bağlamda şunları da aktarmaktadır: (Yine) Ebu Musa; “Resulullah (sa) çuha (yün-sof) giyer, eşeğe biner, zayıf kişilerin davetine icabet ederdi”, demiştir. Hasan Basri (ise) “İsa (as), kıldan yapılan elbise giyer, ağaçtan (hâsıl olan şeyleri) yer, geceyi akşamladığı yerde geçirirdi,” demiştir. Bkz: Aynı yer

<sup>4</sup> Bu meyanda Mekki'nin sözünün tamamı şu şekildedir: “Allah Resülü (sav) bir defasında üzerinde alamet bulunan nakışlı bir elbise ile namaz kıldı. Selam verdikten sonra: “Bundaki nakışlar beni meşgul etti; bunu Ebu Cehm'e götürün bana onun elbisesini getirin.” Buyurdu. Böylelikle kaba giysiyi, yumuşakgiysiye tercih etti.” Bkz. Mekki, *Kûtu'l- Kulûb*, 400; Mekki, *Kalplerin Azığı*, 2/479.

<sup>5</sup> İsfahânî, Ebu Nuaym, *Hilyetü'l- evliya ve tabakâtü'l- asfiyâ*, (Beyrut: Dâru'l- fikr, 1996), 1/259. İsfehani, Ebu Nuaym, *Allah Dostlarının Dünyası: Hilyetü'l- evliya ve tabakâtü'l- asfiyâ*, Çev. Hüseyin Yıldız, Hasan Yıldız, Zekeriya Yıldız (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2015), 1/277.

hepsi de yün elbise giyiyorlardı.”<sup>6</sup> Bu tür haberlere istinaden sufiler, zühdün sünnetten olduğunu ve zühtte ittibaya aykırı bir durumun olmadığını ileri sürmüşlerdir. Nitekim zühdü “De ki: Eğer Allah’ı seviyorsanız, bana uyun!” ayetine uymanın bir gereği sayan Sehl b. Abdullah Tusteri: “Allah Resulü’ne (sav) uymak sünnettir. O zühd sahibiydi; ona gerçekten uyan zühd sahibi olur,”<sup>7</sup>demektedir.

Asıl itibariyle zühdün sünnetten olup-olmadığına dair bir tartışma, dini düşüncede yer almamıştır; zira erken dönemde zühd hayatı, sadece sufilerde değil; çeşitli inanç ve mezheplere mensup insanlarda da görülmekteydi. O halde zühdde dair tartışmalar nereden neşet etmiştir? Sorusuna yanıt olarak zühdün mahiyetinden değil; ancak zühdün boyutlarından kaynaklanmıştır diyebiliriz. Bazı sufilerde günlerce aç ve susuz kalma; çölde dolaşma, hiç evlenmeme, çalışmayı ve kazancı terk etme vb. şekilde tezahür eden yaşam tarzları zühd tartışmasının ortaya çıkaran sebeplerin başında gelmektedir; zira bu gibi hallerin Hz. Peygamber ve sahabe hayatında görülmemesi büyük bir sorun teşkil etmektedir. Buna rağmen Sünni mutasavvıflar, bu tür zühd yaşantılarına kapı aralayacak delillerin sünnetten çıkarılabileceğini ileri sürmüştür. Bu doğrultuda pek çok mutasavvıf, konuyu izah etmek için çeşitli naslara başvurmuştur.

Zühdün ittiba ile ilişkini anlatmaya çalışırken kimi zaman sufilerin kendi aralarında ve hatta kendi ifadeleri içerisinde çelişkiye düştükleri de olmuştur. Şöyle ki sufiler arasında sünnet dışında farklı zühd yaşantılarının bidat kabul edenler olduğu gibi, Hz. Peygamber ve sahabe döneminde görülmesi de sünnete aykırı olmadığı müddetçe derin boyutta zühdün yaşanabileceğini benimseyenler de olmuştur. Binaenaleyh ilk mutasavvıflar arasında sünnette görülmeyen zühd yaşantısına en ciddi eleştiriler Muhasibi’den gelmiştir- ki şu sözlerinde açıkça bunu belirtmektedir: “*Dürtü bazen sünnet sanılan ama tümüyle bidat olan şeye çağırır... Kimi zaman*

---

<sup>6</sup> Hucviri, *Keşfu’l Mahcub*, 106.

<sup>7</sup> Mekki, *Kûtu’l- Kulûb*, 410; Mekki, *Kalplerin Azığı*, 2/503.

insanın düşmanı zühd, rıza ve tevekkül halinde bidat çıkarmaya çağırabilir. Bu ise sünnete sünnet diye kabul ederek inandığı bir bidate aykırı olması sebebiyle mütekaddimin imamların zühdüne, tevekkülüne, rızalarına ve yakınlerine aykırı düşer. Aynen bu dünyada zühd yaşayanların aile ve çocuklarını ihmal, anne- babasının hakkının gereğini önemsememesi, çoluk çocuğunun rızkını temin etmeyi bırakarak tevekkülde bulunması, yanına azık almadan yola çıkması... Gibi pozisyonlara tekabül eder.”<sup>8</sup> Aynı doğrultuda Sehl b. Tüsteri de “Kadınlar hakkında zühd sahibi olmak ve onlardan gönlü çekmek doğru olmaz. Çünkü kadınlar, zahidlerin imamı olan Allah Resulü’ne (sav) sevdirelmislerdir”<sup>9</sup> sözüyle zühd eleştirisinde bulunmuştur.

Muhasibi ve Tüsteri gibi düşünürlerden farklı olarak Serrac ve Mekki gibi mutasavvıflar ise zühd mevzusuna daha geniş çerçeveden bakmışlardır. Örneğin Serrac, bir dervişin evlenme veya çocuklarına olan sevgisinden dolayı zaafa uğrayabileceğine dikkati çekerek bunlardan uzak kalmada bu kimse için mahsur yoktur demektedir. Buna binaen Serrac, ‘Hz. Peygamber, zahitliğine rağmen neden evlenmiştir’ sorusuna şöyle bir izahta bulunmuştur: “Bu çok farklı bir kıyas çünkü Allah Resulü kıyamete dek bütün insanların imamı ve rehberidir. Onda ismet sıfatı ile nübüvvet gücü ve risalet nuru vardır. Eşya onun bu gücünü yok edemez. Onun eşya ile irtibatı dünyevi haz ile değildir. Çünkü onun bütün hareketleri, ümmetin bütün fertlerini eğitmek içindir. Ama diğer insanlar ve sufiler için böyle bir kuvvet ve böyle bir özellik söz konusu değildir. Onların gönülleriyle masivaya yönelmiş halde bulunmaları gayretullahı dokunabilir.”<sup>10</sup> Aynı bakış açısını Mekki de görmekteyiz. Nitekim o, aç kalma ve sünnet ilişkisini şu misal üzerinden anlatmıştır: “Bir kişi rüyada Hz. Peygamberin: Böylesine hepten aç kalmaya ne gerek vardı? Diyerek kendisine vurduğunu anlatmış ve ardından (bu kişi) ‘ama açlığı hepten bırak demedi’ diyerek ‘eğer öyle

---

<sup>8</sup> Muhasibi, Ebu Haris, *Er- Riaye: Nefs Muhasebesinin Temelleri*, çev. Hülya Küçük, Şahin Filiz (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 243

<sup>9</sup> Mekki, *Kûtu’l- Kulûb*, 412; Mekki, *Kalplerin Azığı*, 2/509; 412.

<sup>10</sup> Serrâc, *Lüma*, 197. Serrac, *Lüma: İslam Tasavvufu*, 228-229

söyleseydi ben de açlığı tam olarak bırakırdım,' demiştir. Bu salih zat, nefsinin arzuladığı bütün şeyleri terk etmiş ve otuz yıl boyunca sadece ekmele beslenmiştir.”<sup>11</sup> Dolayısıyla nefsin helakına yol açmadığı müddetçe sünnette açlık halini men edecek bir durumun olmadığı vurgusu yapılmıştır.

Yukarıya binaen Mekki'nin zühd anlayışını şu sözlerinde daha iyi anlamaktayız: “Ailesinin kalben huzur bulması, Allah'tan razı olmaları, ailesinin kendi üzerindeki haklarını yerine getirmek ve kendini tamamen Rabbine ibadete verebilmek için kenarda mal biriktiren de faziletli bir kimsedir. Bu konuda ittifak edilmiştir. Çünkü o, bu durumda, Rabbinin hükmünü yerine getirirken sorumlu olduğu kimselerin ihtiyaçlarını da yerine getirmektedir. Nitekim Resulü Ekrem (sav) kendi ailesi için bir senelik yiyecek biriktirmişti. Bu davranışı ile insanlara yol açıp kendisine uymalarını sağlamak istemiştir. Diğer taraftan Ümmü Eymen'e ve diğer bazı kimselere yarın için bir şey biriktirmeyi yasaklamıştır. Aynı şekilde Bilal'in de mal biriktirmesini yasaklamıştır. Bu şekilde yüksek makam sahiplerinin kendisine uymasını sağlamak istemiştir.<sup>12</sup>Nitekim rivayete göre Resulullah (sav) vefat ettiği zaman, dokunmuş yalnız iki cübbesi vardı. Yani Resulü Ekrem bundan daha kısa bir emele sahipti... Fakat Resulullah (sav) ümmetinden uzun amel sahibi olanların helak olmaması için kendisi kenarda mal biriktirmiş ve bu fiilini onlar için bir kurtuluş vesilesi yapmıştır.”<sup>13</sup> Bu bağlamda Mekki'nin de -Serrac gibi- Hz.

---

<sup>11</sup> Mekki, Kûtu'l- Kulûb, 685; Mekkî, Kalplerin Azığı, 4/130.

<sup>12</sup> Mekkî, Kûtu'l- Kulûb, 445; Mekkî, Kalplerin Azığı, 3/88, 445.

<sup>13</sup> Mekkî, Kûtu'l- Kulûb, 445; Mekkî, Kalplerin Azığı, 3/88-89. Aynı bağlamda Mekki şöyle der: Hz. Peygamber'in zahiri davranışları, halkı eğitmek ve onların onun gidişatına uyması içindir. Şu olay buna bir örnektir: Allah Resulü (sav) sıcak bir günde yolculuk yaparken oruç tutmuştu. Serinlemek için başına su döktü ve ağaç altında gölgede oturdu. Bunu oruçlu olanlara için su ile serinlemede bir ruhsat/kolaylık olsun ve insanlar kendisini uysun diye yaptı. Bir ara yanındakiler oruç tutan bazılarının iyice zorlandıklarını söylediler. Bunun üzerine Allah Resulü (sav) bir bardak su istedi, suyu içerek orucunu bozdu. Diğer insanlar da su içerek oruçlarını açtılar. Resulullah (sav) insanlara kolaylık olsun diye önceki halini terk edip böyle davrandı. Bu arada kendisine bir kısım insanların oruçlarını bozmadıkları haberi



Peygamberin derin boyutlu bir zühd hayatının olmamasını her insan için öğretici ve örnek olmasına dayandırdığı görülmektedir.

Zühdle ilgili değineceğimiz diğer husus, bütün sufilerin derin bir zühd hayatı yaşamadığı veya en azından hayatlarının tamamını bu şekilde geçirmemiş olmalarıdır. Binaenaleyh tabakatlardaki bilgilerden hareketle -birkaç sufi dışında- sufilerin genel itibariyle geçimini temin eden, evli ve çocuk sahibi veya kimi zaman gösterişli kıyafetler giymiş kimseler olduğu ifade edilebilir. Nitekim bu konuda Hucviri şöyle demiştir: *“Hikâye edilmektedir ki, Ahmed b. Hadreveyh, Beyazid-i Bistami’nin ziyaretine gittiği zaman pahalı bir elbise olan kaba giyinmişti. Şah b. Şuca da Ebu Hafs’ı ziyarete gittiği vakit üzerinde kaba vardı. Hâlbuki onların mutad elbiseleri bu değildi. Zira zaman olur hırka giyinirler, zaman olur yün elbise giyinirler, zaman olur beyaz gömlek giyinirler ve durumun gereğine göre hareket ederlerdi. İnsanın nefsi itiyattır, alışkanlığa bağlıdır. İtiyat ve alışkanlıkla ülfet eder. Nefis bir şeye alıştı mı, itiyat onun tabiatı haline gelir. Tabiat olunca da hicap ve perde haline gelmiş olur. Bundan dolaydır ki, Peygamber (sa) ‘en iyi oruç, kardeşim Davud’un (as) orucudur.’ Buyurmuştu. Bu nasıldı? Sorusuna da: “O bir gün oruç tutar, bir gün tutmazdı”, buyurmuşlardı. İşte böylece oruç nefsin âdeti ve alışkanlığı haline gelmemiş ve kendisi ile Hakk arasında bir hicap ve perde olmamıştı.”<sup>14</sup> Bu bağlamda Serrac’ın tasavvuf kelimesinin kökeni hakkındaki görüşü de bu istikamette olmuştur.<sup>15</sup> O halde mutasavvıflar, sufilerin tek bir yaşam tarzında kalmamasını sufi düşüncenin bir gereği kabul etmişlerdir.*

Erken dönem sufileri, genelde zühdü dünyaya olan sevgi ve alakanın zayıflatılmasıyla ilişkilendirmişlerdir- ki bunun bir nedeni zamanla Müslümanlar arasında dünyaya olan rağbetin artmasıdır. Bu yeni yaşam tarzına bir tepki olarak Hz. Peygamber ve sahabeden delil getirmekle zühd hayatı temellendirilmeye çalışılmıştır. Örneğin ilk

---

verildiğinde: “Onlar, isyan etmiş kimselerdir” buyurdular. Bkz: Mekki, *Kalplerin Azığı*, 3/94

<sup>14</sup> Hucviri, *Keşfu’l-Mahcub*, 113

<sup>15</sup> Serrac, *Lüma*, 21

sufilerden Hâtim el- Asam Medine’de halk onu karşıladığında “Ey topluluk! Bu hangi şehirdir? Diye sordu. Onlar: Resulullah’ın (as) şehri, karşılığını verince, Hâtim: Resulullah’ın (as) sarayı nerede, orada iki rekât namaz kılayım, dedi. Onlar: Resulullah’ın (as) sarayı yoktu, onun engin ve basit bir evi vardı, deyince; Hâtim: Ondan sonra gelen sahabenin sarayları nerede? Diye sordu. Onlar: Onların da sarayları yoktu, engin ve basit evleri vardı, cevabını verince, Hâtim: Ey topluluk! Bu şehir, Firavun ve ordusunun şehridir” dedi. Vali: Neden öyle olduğunu söylüyorsun, deyince, Hâtim şöyle karşılık verdi: Acele etme ben yabancı bir acemim. Şehre girdim ve: Bukimin şehridir, diye sorduğumda bana: Resulullah’ın (as) şehridir, dediler. Resulullah’ın sarayı nerede, diye sorunca onlar: Resulullah’ın sarayı yoktur. Onun basit ve engin bir evi vardı” cevabını verdiler. Ben: Ya ondan sonraki ashabi? Deyince; onların da sarayları yoktu. Sadece engin ve basit evleri vardı, cevabını verdiler Allah: Resulullah’ta sizin için güzel örnekler vardır (Ahzab/2) buyurur. Siz kimi örnek aldınız? Resulullah (as) ve ashabını mı, yoksa ilk defa kireç ve tuğladan bina yapan Firavun’u mu? Dedim. Bunun üzerine Medine halkı onu tanıyıp bıraktılar.”<sup>16</sup> Dolayısıyla sufiler, hicri ilk asırdan itibaren zühd hayatının var olduğuna işaret etmişlerdir ve bu zühd, onlar açısından tasavvufi anlamda bir zühttür.

Zühdün tebellür ettiği dönemlerde bir sufi ve bir zahidi tamamen ayırıştırmak mümkün olmasa da ulema ve sufilerin zühde dair sözlerinden bu ayrımı yapmak kısmen mümkündür. Nitekim muhaddislerden Süfyan b. Uyeyne’ye zühdün ne olduğu sorulunca şöyle demiştir: “Allah’ın sana haram kıldığı şeylerden uzak durmandır. Zira sana helal kıldığı şeyleri zaten yapman için helal kılmıştır. Peygamberler de evlenmişler, binekler edinmişler ve yemekler yemişlerdir. Ancak Allah onlara bir şeyi yasakladığı zaman da ondan uzak durmuşlardır. Bu davranışlarından dolayı zahid olmuşlardır.”<sup>13</sup> Oysaki sufilere göre haramlardan kaçınmak zühdün en alt derecesidir. Hatta zühdün emaresi olarak görülmüştür. Buna

---

<sup>16</sup> İsfehânî, *Hilyetü’l-Evliya*, 8/82; İsfehani, *Hilye*, 6/198

ilaveten sufiler, Hz. Peygamber'in zühdüyle ilgili meseleleri 'peygamberin sünneti ve hali' olmak üzere iki farklı boyuttan ele almışlardır. Bu meyanda Sehl b. Abdullah et- Tüsteri der ki: "Kim çalışmayı kınarsa o, sünneti kınamış olur. Kim de çalışıp kazanmaktan el çekmeyi (tevekkülü) inkâr ederse, o da tevhid anlayışını zedelemiş olur."<sup>17</sup>Bu sözyle Tüsteri, bir taraftan çalışmanın gerekliliğine; diğer taraftan "Tevhid"ın anlaşılması için tevekkülün (teslimiyetin) var olması gerektiğine işaret etmiştir. Neticede sufiler, tasavvuftaki hallerin Hz. Peygamberde mündemiç olduğunu ileri sürerek tasavvufun ittibaya dayandığını belirtmişlerdir.<sup>18</sup>

## 2. Sufilerin Zühd Yaşamında Tabiin ve Tebei Tabiin Neslinin Örnekliliği

Tasavvuf açısından tabiin ve tebei tabiin dönemi, zühdün etkisinin ve bu doğrultuda zühdü temellendirme çabalarının arttığı bir dönemdir. Bir başka ifadeyle zühdle ilgili peygamber örneklerinde niceliksel bir artış olmuştur.<sup>19</sup> Bu konuda tabiinin

---

<sup>17</sup> Mekkî, *Kûtu'l- Kulûb*, 439; Mekkî, *Kalplerin Azığı*, 3/74.

<sup>18</sup> Tasavvuf, ilk züht hareketleri şeklinde başlayan dönemden, Sünnî tasavvufun teşekkülüne ve ardından İbnü'l-Arabî ve Konevi'yle gerçekleşen olgunlaşma ve metafizik dönemine kadar kendini bir ittiba yolu olarak tanımlamıştır. Bunun tipik örneklerinden birisi şudur: Sufiler için tasavvufi hayat, Peygamber ve O'nun sahabesi gibi yaşamak demektir. İlk tasavvufi eserlerde ve sufilerin sözlerinde Peygamber örnekliliği derin bir yer bulmuştur. Bu bağlamda tasavvufun kökeni için ileri sürülen görüşlerden birisi, Peygamber'in sahabesinin özel bir bölümünün adı olan Ehl-i Suffe iken başka biri de sahabenin fakir yaşantısını anlatan örneklerle desteklenen yün giymek anlamındaki tasavvefe fiiliydi. Her iki görüş de, belirttiğimiz hususu teyit eder. Sünnî tasavvufun teşekkül süreciyle birlikte tasavvufun Peygamber döneminden kendine kaynak araması da tabiiydi. Bkz: <https://www.sonpeygamber.info/sufilerin-dusuncesinde-hzpeygamber-ahlakin-ideal-ornegi-ve-varligin-gayesi-olarak-peygamber> 26.02.2018, Pazartesi

<sup>19</sup> Bu konuda Sabit el- Bünânî, Hz. Davud ve Hz. Zekeriyya'nın söz veya hayatlarından nakiller yapmıştır. (*Hilye*, 2/157-160) Malik b. Dinar, Hz. Davud ve Tevrat'tan nakil yapmıştır. (*Hilye*, 2/199-200). Yahya b. Ebî Kesîr, Hz. Süleyman'ın oğluna yaptığı öğütlerden nakleder. (*Hilye*, 2/235, 236, 237) Mücahid b. Cebr, Hz. Meryem, Hz. Süleyman, Hz. Davud'tan nakilleri var.

önemli isimlerinden Hasan-ı Basri'nin Ömer b. Abdülaziz'e yazdığı mektup, misal verilebilir. Mektupta birçok peygamberin zühd yaşamından örneklere yer verilmiştir- ki mektuptan alıntıladığımız kısımda şöyle geçmektedir: “Peygamberimiz (sav), açlıktan dolayı karnına taş bağlamıştı. Hz. Musa ise açlıktan yerden topladığı otları yediği için bir deri bir kemik kalmıştı. Ancak yine de hiçbir zaman Allah'tan karnını doyuracak kadar yemekten daha fazlasını asla istemiş değildir. Gelen rivayetlerde Allah, Hz. Musa'ya şöyle buyurmuştur: Ey Musa! Fakirliğin sana doğru yöneldiğini gördüğün zaman:” Salih

---

(Hilye, 2/599, 602) Yine Amr b. Dinar'dan Hz. Eyyub, Hz. Süleyman'dan nakiller var. Hayseme b. Abdurrahman Hz. Süleyman ve Hz. İsa'dan nakil yapmıştır (Hilye, 3/14). Amr b. Meymun Hz. Musa'dan nakil yapmış (Hilye, 3/233). Said b. Cübeyr, Hz. Musa, Hz. Âdem, Hz. İbrahim'den bazıları zühtle ilgili olan nakiller yapıyor. Abdullah b. Ebu'l- Huzeyl'den Hz. İsa ve Hz. Musa'dan nakil yapmış. Zübeyd b. El- Haris el- İyani, Hz. İsa'dan nakil yapmış (Hilye, 3/510). Mucemmi' b. Samğan et- Teymî Hz. Yusuf'dan nakil yapar. (3/559) Dırar b. Murre ve İbn Şübrüme, Hz. İsa'dan nakil var. (Hilye, 3/565-67); Amr b. Murre, Hz. Davud'dan nakil var (3/570); Ömer b. Zer, Hz. Âdem'den nakil var (Hilye, 588) Mekhûl eş-Şâmi'nin Hz. İsa, Hz. Süleyman, Hz. Davud'dan alıntıları var. Atâ el- Horasani, Hz. İsa, Hz. Davud, Hz. Yusuf'tan alıntı yapmıştır. Halid b. Ma'dan Hz. Davud'dan bir alıntısı var. (Hilye, 4/51); Yezid b. Meysere Hz. İsa, Yahya b. Zekeriyya, Hz. İbrahim, Hz. Eyyüb'den genelde zühde dair alıntı yapmıştır. Yunus b. Meysere, Hz. Yunus ve Hz. İsa'dan alıntı yapmıştır. (Hilye, 4/96) Nevf el- Bikâfî, Hz. Musa, Hz. İbrahim, Hz. Üzeyr, Hz. Meryem ve Hz. Zekeriyya'dan alıntı yapmıştır. (Hilye, 4/451-55) Ebu'l- Celd el- Hîlân (kutsal kitapları ezbere bilen birisiydi), Hz. Musa, Hz. İsa, Hz. Davud, Hz. Yunus'tan Yunus'tan alıntılar yapmaktadır (Hilye, 4/459-65); Şehr b. Havşeb ise Hz. Süleyman'dan alıntı yapar. (Hilye, 4/468) Sevr b. Yezid, Hz. İsa ve Tevrat, İncil gibi diğer kutsal metinlerden alıntı yapıyor. (Hilye, 4/504-07); Urve b. Ruveym, Hz. Musa ve Hz. İsa'dan alıntı yapmış. (Hilye, 4/525-26, 530); Said b. Abdülaziz, Hz. Davud, Hz. İsa, Hz. Musa, Hz. Süleyman'dan alıntı yapmış. (Hilye, 4/531-33); Abdullah b. Şevzeb, Hz. İsa, Hz. Musa'dan alıntısı var. (Hilye, 4/535) Said b. İlyas el- Cureyrî, Hz. Davud'tan alıntı yapar. (Hilye, 5/17); Fadl b. İsa er- Rakkaşi, Hz. İsa'dan (Hilye, 5/21); Hişam b. Hassan, Hz. Yusuf'tan zühle ilgili alıntı yapmış. (Hilye, 5/107); Hişamed- Destuvai, Hz. İsa'dan alıntısı var. (Hilye, 5/110-111); Cafer el- Dubayî, Hz. Musa'dan (Hilye, 5/118-19); Ka'bu'l- Ahbar, zühd hayatıyla ilgili Hz. Süleyman, Hz. Musa, Hz. İsa, Hz. İbrahim'den alıntı yapıyor. (Hilye, 4/362-63, 368,380-81, 385, 391-92, 408,409, 411-12, 422-23).

kulların şiarı hoş gelmiş! De. Zenginliğin sana doğru yöneldiğini gördüğün zaman da: ‘Günahın hemen verilen bir cezasıdır bu! De.’

Ey müminlerin emiri! Bu konuda üçüncü kişinin, Allah’ın ruhu ve kelimesi olan Hz. İsa’nın durumunu da örnek alabilirsin ki o, şöyle demiştir: ‘Açlık katığım, korku şiarım, yünler giysim, ayakkabılarım bineğim, ay geceleri lambam, güneş kışın ısıtıcım, yerin yabani ve ehli hayvanlar için bitirdiği otlar da yiyeceğim ve meyvemdir. Hiçbir şeyim olmadan, ama herkesten daha zengin bir şekilde de gecelerim.’ İstersen bu konuda dördüncü kişi olarak Hz. Davud’u örnek alabilirsin ki onun da durumu diğerlerinden iyi değildir. Ahali buğday ekmeği yerken arkadaşları ile birlikte kendisi arpa ekmeği yer, ailesinde de kepek ekmeği yedirirdi... Bu peygamberler de Allah’ın sevmediğini sevmemek, değer vermediğine değer vermemek ve yüz çevirdiği şeyden kendileri de yüz çevirmek maksadıyla bunu yapmışlardır. Daha sonra salih kullar onların bu metotlarını kendilerine yol edinip peşlerinden gitmişler, dertlere ve sıkıntılara talip olmuşlardır.”<sup>20</sup> Zühdün temellendirilmesindeki bu yöntem daha sonra tasavvuf içerisinde kullanılmaya devam etmiştir.<sup>21</sup>

Zühd mevzuunda tabiin döneminde dikkat çeken bir isim de Veysel Karani’dir. Aktarılanlara göre o, sahabede rastlamadığımız bir zühd yaşantısına sahiptir. Ancak Karani’yle görüşen sahabilerden onun zühdüne dair herhangi bir kınama haberi bize ulaşmamıştır. Hatta Hz. Peygamber’in methine mazhar olmuştur. Buradan

---

<sup>20</sup> İsfehânî, *Hilyetü’l-Evliya*, 2/137; İsfehani, *Hilye*, 1/557; diğer misal için bkz: İsfehânî, *Hilyetü’l-Evliya*, 2/153; *Hilye*, 1/590. Aynı bağlamda Kabu’l-Ahbar da zühdle ilgili birçok peygamberden aktarımda bulunmuştur “Peygamberler fakirlik ile musibetlere rahatlıktan daha çok sevinirlerdi. Onların musibetleri kat kat daha fazla olurdu. Bazıları bitlenmeden dolayı ölecek hale gelirdi. Biri az bir rahat yüzü görse bir günah işlediğini düşünürdü.” Bkz. İsfehânî, *Hilyetü’l-Evliya*, 5/365; İsfehani, *Hilye*, 4/311. Aynı dönemden Malik b. Dinar’ın Hz. İsa’dan aktardığı söz için bkz: İsfehânî, *Hilyetü’l-Evliya*, 2/370; İsfehani, *Hilye*, 2/221.

<sup>21</sup> Örneğin Ebu Said el-Harraz’ın zenginliği ile bilinen Hz. Süleyman hakkındaki aktardıkları için bkz: Harraz, *Kitabu’s-Sıdk/ Doğruluk Kitabı*, 38-39

hareketle katı zühd yaşantısının -en azından- olumsuzlanmadığı sonucu çıkarılabilir. Diğer taraftan Karani'nin zühd yaşamı, bütünüyle sünnete irca edilebilir mi meselesi, ayrı bir çalışmayı gerektirir.

Bütün bu misallere rağmen dönemin zühd yaşantısında ihtiyaçtan fazlasını bırakma düşüncesi hâkim olmuştur. Nitekim Hasan- ı Basri'ye: “Ey Ebu Said! Allah birine bolca mal ihsan etmiş. Bu kişi haccını ifa eder, yakınlarını gözetir ve zekâtını da verirse bu maldan kendisi için faydalanabilir mi? diye sorulduğunda: ‘Hayır!’ Tüm dünya onun olsa dahi sadece kendi ihtiyacı kadar kullanabilir, kalanı da muhtaç ve fakir düşeceği gün (ahret) için infak eder. Resulullah'ın (sav) ashabi ve onların peşinden giden tabiiler, kullanmak ve güçlenmek için mal edinmeyi mekruh görürlerdi”<sup>22</sup> demiştir. Bu durumda her zahit için katı bir zühd hayatı yaşamıştır denilemez; ancak az da olsa sufilerde görülen farklı zühd yaşantıları<sup>23</sup> tasavvufi düşüncenin şekillenmesinde büyük öneme sahiptir; zira bu vakıalar, ilerde değineceğimiz velayet düşüncesinin zeminini teşkil etmektedir.

### 3. Tarihsel Açıdan Tasavvufta Zühd Anlayışının Şekillenmesi

Tabiin sonrası zühd hareketlerinin belirgin şekilde devam ettiği ilk dönemlerde sufiler zahitlerden tam olarak ayrılmış değildir. Bununla beraber hicri II. Asır sonlarına doğruzahitlik yönünden ziyade sufiliğiyle tanınmış simalardan bahsetmek mümkündür. Bu nedenle tasavvuf geleneğinin hicri II. Asırlarda tarih sahnesine çıktığı kabul edilmektedir. Öncesinde ise zühd temayüllerinin ağırlıkta olduğu bir dönem bulunmaktaydı. Bu bağlamda tasavvufun erken

---

<sup>22</sup> İsfehânî, *Hilyetü'l-Evliya*, 6/198; İsfehani, *Hilye*, 5/8

<sup>23</sup> Bu bağlamda katı zühd hayatında görülen hafta ya da aylarca aç kalma, gecenin tamamını ibadetle geçirme yahut evlenmeme gibi durumlara misaller için Bkz: Mekkî, *Kalpplerin Aızı*, 1/102, 327, 404. Sühreverdî, Şihabüddin, *Avârifu'l Meârif (Tasavvufun Hakikatleri)*, çev. Abdülvehhab Öztürk (İstanbul: Saadet Yayınları, 2010), 106.

dönemini Gazali'yle sonlandıracak olursak; ele alacağımız zaman dilimi hicri 150 ve 400'lü yıllara tekabül etmektedir.

Genel itibariyle erken döneme baktığımızda statik bir tasavvuf tarihi yerine fark edilir düzeyde değişmekte olan bir tasavvuf geleneğiyle karşılaşmaktayız. Bu nedenle erken dönem için zikrettiğimiz zaman dilimini hicri 150-300 ve hicri 200-400'lü yıllar olmak üzere iki tarihsel döneme ayırdığımızı belirtelim. Bu ayrımda Cüneyd-i Bağdadi (ö.297/909) dönemi geçiş kabul edilebilir. Bağdadi ve sonraki dönemlerde Sünniliğin etkili olduğu bir tasavvuf görmekte iken; öncesinde daha bireysel ve bağımsız yaşam tarzları ağırlıktaydı. Nitekim zühd ve ittiba mevzusu da döneme göre değişikliğe uğramıştır.

### 3.1. Hicri 150- 300'lü Yıllarda Zühd ve İttiba İlişkisi

Sufi zümrelerin zahitlerden ayrılmaya başladığı bu dönemlerde zühd anlayışında farklı temayüller söz konusu olmuştur. Diğer bir ifadeyle sufiler, zühdü sadece dünyaya rağbeti azaltma olarak görmenin ötesine geçmişlerdir. Bunun neticesinde devamlı uzlet, halvet, açlık ve bekârlık gibi durumlar ortaya çıkmıştır. Örneğin "Amr b. Bahr Hatim'e: Neden kendini hepten uzlete verdin? Neden oradan hiç çıkmadın? diye sorulunca Hatim b. Âsam (ö.237/851): "...Beni Yaratanın gözünden bir an bile kaçamam! Muhammed'e (sav) vacip kıldığı şeyler dışında işlerle uğraşırken beni görmesinden de hayâ ederim!"<sup>24</sup> Demiştir. Şu misal ise bekârlığı tercihle ilgilidir. Ebu Süleyman Darani der ki: "Evlenen hiçbir dostumuzun önceki derecesini koruyabildiğini göremedim!"<sup>25</sup> Öte yandan Fudayl b. İyaz (ö.187/803) gibi bazı sufiler, zühd hayatını Hz. Peygamberle ilişkilendirmiştir. O, "Ey iman edenler! (Biliniz ki) ahbarlardan ve ruhbanlardan birçoğu insanların mallarını haksız yollardan yerler ve

<sup>24</sup> İsfehânî, *Hilyetü'l-Evliya*, 8/73 İsfehani, *Hilye*, 6/180; Hatim'in diğer sözleri için bkz: *Hilye*, 6/182; Şarani, *Tabakat*, 1-2/ 264. Açlık ve oruçla ilgili diğer misaller için bkz: Mekki, *Kalplerin Azığı*, 4/93-97

<sup>25</sup> Bkz: Mekki, *Kalplerin Azığı*, 4/439. Detaylı bilgi için bkz: Aynı eser, 4/402-403.

(insanları) Allah yolundan engellerler (Tevbe/34)' ayetini okuduktan sonra şöyle demiştir: “Burada ahbarlardan kasıt âlimlerdir. Ruhbanlardan kasıt da abid görünen kişilerdir. Zira âlimlerinizin çoğu Muhammed'den (sav) çok Kisra ve Kayser'e benzerler. Oysa Muhammed (sav) dünyalık olarak evler yapmamış, yapılar inşa etmemiştir. Ancak âlimler, onun adına bir sancak (ilim sancağı) çekmiş ve bu sancakla anılır olmuşlardır.”<sup>26</sup> Fudayl'ın bu sözü dönemin yaşam tarzına bir tepki niteliğindedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber zamanında olan zühdün bu dönemde kaybolduğuna işaret edilmektedir.

Belirteceğimiz bir husus da katı zühd hayatının sadece gösterişli yaşam tarzına bir tepki olarak değil; aynı zamanda nefis terbiyesi maksadıyla da ortaya çıkmış olmasıdır.<sup>27</sup> ki bu maksatla sünnette yer almadığı halde sufilerin aç kaldığı ve evlilik hayatını terk ettiği görülmektedir. Bu gibi durumların yasaklanmaması ise sufiler için önemli bir dayanak noktası olmuştur. Binaenaleyh sufiler için zühddeki en temel maksat; sebeplerin, yani adet ve alışkanlıkların ve de dilin terk edilmesidir. Bir başka ifadeyle sebepleri terk ederek doğrudan müsebbibe bağlanmak asıl gaye olmuştur. Bu gayeye ulaşmada uygulanan yöntemler ise sufilere göre pratikte sünnette yer almasa da teoride (tevekkül, rıza, ihsan vb. meseleler dahilinde) sünnette mevcuttur. Yine de ibahilik gibi ortaya çıkan aşırı gruplar, sufileri ittiba bakımından ihtiyatlı davranmaya ve sünnete göre bir zühdü teşvik etmeye sevk etmiştir. Bu bağlamda hadis ve fıkıh vurgusu olan misallerin dönemde ağırlıkta olduğunu görmekteyiz. Örneğin Seri es-Sakati: “Bir kimse önce zühde yönelir sonra hadis öğrenirse gevşeklik gösterir; ama önce hadis öğrenir sonra zühde yönelirse amacına ulaşır”<sup>28</sup> demiştir. Bazı sufiler ise fıkıh olmadan

---

<sup>26</sup> İsfehânî, *Hilyetü'l-Evliya*, 8/92; İsfehani, *Hilye*, 6/218; Konuya dair diğer örnek için Bkz: İsfehani, *Hilye*, 8/53

<sup>27</sup> Bu konuda Zünnun-ı Mısıri'ye atfedilen bir menkıbe için bkz: Attar, *Tezkire*, 208. Yine Beyazid-i Bestami'den bir misal için bkz: Attar, *Feridüddin, Tezkiretül' Evliya*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2017), 247

<sup>28</sup> Sülemi, Abdurrahman, *Tabakâtü's-sûfiyye: İlk Zahid ve Sufiler*, çev. Abdurrezzak Tek (Bursa: Bursa Akademi, 2018), 27



zahitliğin batıl olacağı anlamında görüş beyan etmişlerdir.<sup>29</sup> Dolayısıyla bu şekilde katı zühd hayatı; ötelenmeye çalışılmıştır.

### 3.2. Hicri 250- 400'lü Yıllarda Zühd ve İttiba İlişkisi

Hicri III ve IV asırlar, tasavvufta Sünniliğin en etkin olduğu dönemlerdir. Bu etkiye binaen tasavvuf için en önemli mesele ittibaya dayalı bir ilim olduğunu ispatlamak olmuştur. Bunun bir neticesi olarak ilk dönemin zühd anlayışında değişmeler meydana gelmiştir. Bu kapsamda Hz. Peygamber ve sahabede rastlanılmayan zühd hayatı geriye çekilmiş; sünnet çerçevesinde bir zühd anlayışı öne çıkmıştır. Dolayısıyla dünya ve içindekilere rağbetin azaltılması anlamındaki zühd düşüncesi güç kazanmıştır- ki bu konuda Mekki, Ebu Hureyre'den nakledilen “Resulullah (sav) (orucu) sizin gibi (iftar etmeden) peş peşe tutmazdı. Ancak o, iftarı sahura kadar ertelerdi,”<sup>30</sup> sözüne yer vererek itidal ve ittiba üzere olanın en iyi yol olduğunu vurgulamış;<sup>31</sup> fakat açıklıkta ileri gitme halini de tamamen reddetmemiştir. Nitekim o, mukarrebun ve siddıklardan bazılarının ileri düzeyde açıklık haline güç yetirebilenlerden bahsetmiştir.<sup>32</sup> Kelabazi ise Hz. Peygamber'in: ‘İnsanoğlunun hayatını sürdürmek için birkaç lokma yemesi kâfidir’ sözüne binaen “Şamlılar sufilere “Sû'iyye” (açlar) adını vermişlerdir. Sufilerin gıda maddelerinden

---

<sup>29</sup> Attar, *Tezkire*, 654; Sülemi, *Tabakat*, 131

<sup>30</sup> Mekki, *Kûtu'l- Kulûb*, 674; Mekki, *Kalplerin Azığı*, 4/100. Aynı hadis-i şerif, Hz. Aişe validemizin rivayet ettiği şekliyle şöyledir: “Resulullah (sav) iftarı (bazen) sahura kadar uzatırdı” bkz: Aynı yer.

<sup>31</sup> Mekki der ki: Bize göre bu, tutulan yoların en güzeli ve orta yoldur. Bu aynı zamanda seyri sülûk ehlinin yoludur. Bkz: *Kalplerin Azığı*, 4/100

<sup>32</sup> Mekki, *Kalplerin Azığı*, 98-99. Bu bağlamda Mekki'nin naklettiğine göre ‘Kırk gün açlığa dayananlar arasında İbrahim et-Teymî ve Haccâc el-Karâfisa da vardı. Yirmi, otuz gün aç durabilenler ise çok daha fazladır. Sehl b. Abdullah ve Basra'dan bir topluluğu bunlar arasında sayabiliriz. Bir ay içinde iki, üç veya dört defa yemek yiyenler ise Şamlılar arasında ve Arap yarımadasında çok sayıda bulunmaktadır. Bkz: *Kalplerin Azığı*, 4/99

sadece zaruret miktarınca faydalanmaları bu ismi almalarına sebep olmuştur” demiştir.<sup>33</sup>

Dönemin tartışılan problemleri arasında evlilik konusu da yer almıştır. Bu bağlamda mutasavvıfların çoğu evliliği zorunlu görmeyerek belirli şartlar altında bekârlığın mübah olduğunu dile getirmiş; ancak sünnete uyma açısından evliliğin gerekliliğini vurgulamışlardır. Örneğin “Semnun Muhib’in (ö.320/932) ömrünün ahirinde, sünnete tabi olmuş olmak için bir kadın (ile evlenmek) istediği”<sup>34</sup> nakledilmektedir. Ayrıca bekârlığı tercih eden sufilerin bunu mutlak bir şart olarak öne sürmediklerini belirtmeliyiz- ki bu yaklaşım, sufileri Hıristiyan ruhbanlardan ayıştırmaktadır. Mutasavvıflar -sülukuna engel olup olmamasına göre- evlilik veya bekârlığı tercihe bırakmışlardır.<sup>35</sup> Bununla birlikte Hz. Peygamber’in evlenme nedeni, herkese örnek olmasına dayandırılarak Hz. Peygamberin evliliklerinin kemaldeki derecesine zarar vermediği, onun nefsinin dünya muhabbetine karşı korunmuş olduğu öne sürülmüştür.<sup>36</sup>

Zühdle ilgili bir diğer mesele ‘kesb’dir. Bu dönemde sünneleşmenin etkisiyle ‘kesbi terk’ anlayışı zayıflamış olsa da kazancın terki meselesi, yine sünnete binaen temellendirilmiştir. Bu

---

<sup>33</sup> Kelâbâzî, *Ta’arruf*, 11-12. Kelabazi, *Taarruf: Doğu Devrinde Tasavvuf*, 56. Aynı minvalde Ebu Hasan Bünan der ki: “Resulullah’ı bir gece rüyada gördüm. Bana: Ya Bennan! Dedi. Hemen: Lebbeyk ya Resulallah! Dedim. Buyurdu ki: Bir kimse nefsanî bir iştahla yemek yerse, Allah onun kalp gözünü görmez eyler. Uyandım... ve artık bir daha midemi doldurmamaya ahdettim.” Bkz. Şarani, *Tabakatü’l Kübra (Evliyalar Ansiklopedisi)*, çev. Abdülkadir Akççek (İstanbul: Bedir Yayınları, 2017), 1-2/332. Aynı bağlamda Ebu Ali Ruzbarî, “sufi kimdir?” sorusuna: “Sufi sefa üzere abâ giyen, nefesine cefayı tattıran, dünyayı ardına atan ve Hz. Peygamber’in (sav) yolunu tutan zattır, diye cevap verdi.” Bkz: Attar, *Tezkire*, 895

<sup>34</sup> Attar, *Tezkire*, 623.

<sup>35</sup> Mekki, *Kalplerin Azığı*, 4/402-410.

<sup>36</sup> Serrac, *Lüma*, 634. Bu konuda Kuşeyri, der ki: “Kim Allah ile meşgul olursa ailesinin çokluğu ve meşguliyetinin artması onun haline zarar vermez ve bu durum ona etki etmez.” Bkz. Kuşeyri, *Letaifu’l-İşârât: İlahi Kelamın Sırları*, 2/945

meyanda mutasavvıflar, çalışma ve mal biriktirmenin sünnetten olduğunu belirterek bunu (evlilikte olduğu gibi) Hz. Peygamberin bütün insanlar için örnek olmasına dayandırmıştır.<sup>37</sup> Aynı zamanda çalışma ve mal biriktirmenin terkinin Hz. Peygamberin tevekkülüyle ilişkilendirmişlerdir. Örneğin Ebu Abdullah b. Salim el-Basri'ye “Bizden kulluğumuzu kesble mi yoksa tevekkülle mi yerine getirmemiz isteniyor?” diye sorulduğunda İbn Salim: “Tevekkül Resulullah'ın (sav) hali, kesb de onun sünnetidir. Kesb ancak tevekküle gücü yetmeyen ve Resulullah'ın (sav) hali olan kemal mertebesinden mahrum kalan için sünnettir. Dolayısıyla tevekküle gücü yeten kimse için kesb kesinlikle mübah değildir. Ancak kendisine itimada yol açan değil de bir başkasına yardım için kesb başkadır. Resulullah'ın (sav) hali olan tevekküle gücü yetmeyenine ise çalışıp kazanması mübahtır. Böylece o kimse Resulullah'ın (sav) halinden mahrum kalsa da sünnetinden mahrum kalmamış olur.”<sup>38</sup> Aynı bağlamda Mekki şöyle demiştir: “Allah Teâlâ'nın sevgisine mazhar olup kendisine dünyalık da verilen kimse, hevasına uyararak Habib'inin isteklerine karşı çıkmamalıdır. Nefsini, Mevlası'nın muhabbetine tercih etmemelidir. Çünkü o, kendisine verdiğiyle birlikte onu dost edinmiştir.”<sup>39</sup> Buna göre kazanç sahibinin nefsinde dünya sevgisi oluşmadığı müddetçe malını terk etmesi iktiza etmez. Dolayısıyla zühde hakiki anlamda güç yetiremeyen kesb etmesi daha efdal olmaktadır. Bu durumda dikkat edilmesi gereken şey, kazancın şehvetiyle ittibanın kaybolmamasıdır. Öte yandan bu tür bir yaşamın zühdün hakikatine ulaştırmadığına imada bulunulmuştur.

---

<sup>37</sup> Serrac, *Lüma*, 223.

<sup>38</sup> Sülemi, *Tabakat*, 264; İsfehani, *Hilye*, 8/630. Aynı minvalde Sehl b. Abdullah Tüsteri'nin şöyle dediği aktarılmaktadır: ‘Kazanmayı tenkit eden sünneti, tevekkülü tenkit eden imanı tenkit etmiş olur. Sünnet caddesinde bulunmadıkça tevekkül ehlinin; yardımlaşma niyeti ile olunmadıkça tevekkül ehli olmayanların kazanma faaliyeti sıhhatli olmaz.’ Burada yardımlaşma sözü ile halkın kalbi benimle meşgul olmasın diye yapılan yardım kastedilmektedir. Bkz: Attar, *Tezkire*, 400,402; Kuşeyri, *Risale*, 251. bir diğer örnekler için bkz: Şarani, *Tabakat*, 1-2/400. Attar, *Tezkire*, 905

<sup>39</sup> Mekkî, *Kûtu'l- Kulûb*, 417; Mekkî, *Kalplerin Azığı*, 2/520-21.

Böylece mutasavvıflar, tevekkülün üstünlüğünü benimsemiş olsalar da birbiriyle çelişen kesb ve tevekkülü, Hz. Peygambere dayandırmıştır.<sup>40</sup>

Yine tüm mal varlığını dağıtmak ve onlarla birlikte fakr hali üzere oturmak isteyen bir adama Cüneyd-i Bağdadi şöyle demiştir: “Malını tümüyle elden çıkarma; yetecek kadarını tut, fazlasını dağıt, elinde tuttuğun malını ye ve helal rızık için çalış. Malını tümüyle elden çıkarma; çünkü nefsinin mal için seni zorlamayacağından emin değilsin. Hz. Peygamber (sav) bir iş yapmak isteyince onu sağlam yaptı.”<sup>41</sup> Bunlardan hareketle mutasavvıflar, çalışmayı tamamen reddetmemiş; ancak tevekkül kapsamında konuyu ele almışlardır diyebiliriz. Esasen bu yaklaşımı ehli-sünnet paradigmasına dayandırmak mümkündür; zira kesb ve tevekkül ilişkisinin merkezinde Sünni kelamın kaza ve kader hakkındaki görüşleri bulunmaktadır. Dolayısıyla tasavvuftaki tevekkül ve rıza bahisleri, ehli-sünnetin kaza ve kader anlayışının tezahürüdür diyebiliriz.<sup>42</sup>

---

<sup>40</sup> Serrac’ın aktardığına göre ’Basra’da Muhammed b. Salim’e Nebi (sa)in: “kişi elinin kazancından daha temiz bir şey yememiştir.” sözünün manası sorulmuştu. O, soru soran şeyhe: “öyleyse biz, kazanç tarafından köle edilmişiz” dedi. Şeyh de ona dedi ki: “Kesb, Resulullah (sa)’in sünnetidir. Tevekkül ise halidir. Fakat o, halka bilgilerinden kaynaklanan zaafı sebebiyle kesb yolunu gösterdi. Halk, tevekkülü de beceremedi ve o, dereceden düşüp uzaklaştılar. Tevekkül onun haliydi. Şayet onun sünneti olan kesbe rağbet etmemiş olsalardı, büsbütün helak olurlardı.” Bkz: Serrac, *Lüma*, 116; Serrac, *Lüma: İslam Tasavvufu*, 132. Aynı anlamda diğer söz: ... Birisi İbn Salim’e şöyle sordu: “Ya şeyh, biz kesble mi kulluk edelim, yoksa tevekkülle mi?” İbn Salim şu karşılığı verdi: “Tevekkül Allah Resulünün hali; kesb ise onun sünnetidir. O, zaafını bildiklerine kesbi sünnet kılmıştır ki, kendisinin hali olan tevekkülden düştüklerinde, bari sünneti olan maişet talebi için çalışmadan/kesbden de düşmesinler. Eğer kesb olmasaydı, böyle zaafı olanlar helake düçar olurlardı. Bkz: Serrac, *Lüma*, 195; Serrac, *Lüma: İslam Tasavvufu*, 223.

<sup>41</sup> Bağdadi, Cüneyd, *Ariflerin Sultanı Cüneyd-i Bağdadi*, çev: Ömer Erdem (İstanbul: Yasin Yayıncılık, 2018), 230; Serrac, *Lüma: İslam Tasavvufu*, 274; Sühreverdi, *Avarif*, 245

<sup>42</sup> Örneğin bkz: Kelabazi, *Taarruf*, 126, 153-156.

## Sonuç

Netice olarak erken dönem tasavvufta zühd, farklı boyutlarda yaşanmış ve dönemselsel olarak değişikliklere uğramıştır; ancak genel anlamda zühd anlayışındaki bu değişimi, iki dönemde ele almak mümkündür. İlki, bireysel ve bağımsız hareketlere bağlı olarak katı zühd yaşamlarının yoğun olduğu Bağdadi öncesi dönemdir. İkincisi, Sünniliğin etkisinin artmasına binaen sünnet ve sahabede görölen zühdün öne çıkartıldığı Bağdadi sonrası dönemdir- ki bu dönemde katı zühd hayatından bir vazgeçiş söz konusudur. Burada mutasavvıfların amacı tasavvufun ittibaya dayalı bir ilim olduğunu ispat olmuştur. İttiba ise itidalde sağlanacaktır. Dolayısıyla çevredeki inanç ve mistik akımlarda bilinmekte olan zühd yaşantılarından İslam'ın zühd anlayışını ayırt etmek bu manada tasavvufun gayesi olmuştur. *“Öyleyse sufiler zühdden söz edecekleri zaman mistik geleneklerde yer alan bir idealden söz etmezler. Onlar için zühd, Peygamber'in yaşadığı hayatın ta kendisidir. Onlar için 'nefsi arındırmak için aç kalmak' diye bir yöntem yoktur, Peygamber'in öğrettiği 'oruç' vardır. Sufiler için fakirlik, çalışma imkânı bulamayan insanların içine düştükleri yoksulluk demek değildir. Fakirlik, dünya malına sahip olma imkânı varken onları reddeden ve kendisini Allah karşısında mutlak bir kul sayan Peygamber'in fakirliğidir.”*<sup>43</sup> Dolayısıyla ilk mutasavvıflara göre tasavvuf, çevreden zuhur etmiş bir hayat tarzı değil, Hz. Peygamber'den itibaren nesiller boyunca süregelen bir hayat tarzı demektir.<sup>44</sup>

## KAYNAKÇA

Attar, Feridüddin. *Tezkiretü'l Evliya*. Çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2017.

---

<sup>43</sup><https://www.sonpeygamber.info/sufilerin-dusuncesinde-hz-peygamber-ahlakin-ideal-ornegi-ve-varligin-gayesi-olarak-peygamber> 26.02.2018,

<sup>44</sup><https://www.sonpeygamber.info/sufilerin-dusuncesinde-hz-peygamber-ahlakin-ideal-ornegi-ve-varligin-gayesi-olarak-peygamber>26.02.2018.

- Bağdadi, Cüneyd. *Ariflerin Sultanı Cüneyd-i Bağdadi*. Çev: Ömer Erdem. İstanbul: Yasin Yayıncılık, 2018.
- Harrâz, Ebû Saîd. *Kitâbu's-sıdk*. Thk. Abdülhalim Mahmud. Kahire: Dârü'l-meârif, (t.y.), 5. Basım.
- Harrâz, Ebû Saîd. *Kitabu's- Sıdk/ Doğruluk Kitabı: Allah'ın İpine Nasıl Sımsıkı Tutunuruz?*, Çev: Hacı Bayram Başer. İstanbul: Hayy Kitap, 2013.
- Hücviri, Ali b. Osman. *Keşfu'l Mahcub*. Thk. İ'sâd Abdülhâdî Kandil. Kahire: 1974.
- Hücviri, Ali b. Osman. *Keşfu'l Mahcub (Hakikat Bilgisi)*. Çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- İsfahânî, Ebu Nuaym. *Hilyetü'l- evliya ve tabakâtü'l- asfiyâ*. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1996.
- İsfehani, Ebu Nuaym. *Hilyetü'l Evliya ve Tabakatü'l- Asfiya*. 12 cilt. Çev. Hüseyin Yıldız, Hasan Yıldız, Zekeriya Yıldız. İstanbul: Ocak Yayınları, 2015.
- İsfahânî, Ebu Nuaym. *Allah Dostlarının Dünyası: Hilyetü'l- evliya ve tabakâtü'l- asfiyâ*. 15 cilt. Çev. Hüseyin Yıldız, Hasan Yıldız, Zekeriya Yıldız. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2015.
- İmam Şârani. *Tabakatü'l Kübra (Evliyalar Ansiklopedisi)*. 4 cilt. Çev. Abdülkadir Akçiçek, İstanbul: Bedir Yayınları, 2017.
- Kelabazi, Ebû Bekir. *Et- Ta'arruf li- mezhebi ehli't- tasavvuf*. Thk. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dâru'l- kütübi'l-ilmiiye, 1993.
- Kelabazi, Ebû Bekir. *Ta'arruf (Doğuş Devrinde Tasavvuf )*. Çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Er- Risâletü'l- Kuşeyriyye*. Thk. Abdülhalim Mahmud, Mahmud b. Şerif. Kahire: Metâbi'u müessesetu'd- dâru'ş- şa'b, 1989.

- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Letâifü'l-İşârât: Tefsîru's- Sûfiyyi'l- Kâmil li'l- Kurâni'l Kerim*. Thk. İbrahim Besyûnî. Kahire: el-Hey'etü'l- Mısriyyetü'l-âimme li'l-kitâb, 2. Basım, 1981.
- Kuşeyrî, Abdülkerim, *Letâifü'l-İşârât: İlahi Kelam'ın Sırları Kur'an-ı Kerim Tefsiri*. 6 cilt. Çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Fikriyat Yayınları, 2020.
- Mekki, Ebu Talib. *Kûtu'l- kulûb fî mu'âmeleti'l- mahbûb*. Thk. Bâsil Uyûn es- Sûd. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997.
- Mekki, Ebu Talib. *Kûtu'l- Kulûb (Kalplerin Aziğı)*. 4 cilt. Çev. Dilaver Selvi, İstanbul: Semerkand Yayınları, 2011.
- Muhasibi, Ebu Haris. Er- Riaye: Nefs Muhasebesinin Temelleri. Çev. Hülya Küçük, Şahin Filiz. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Serrâc, Ebû Nasr. *El- Lüma*. Thk. Abdülhalim Mahmud, Tâhâ Abdülbâkî Surûr. Kahire: Dâru'l- kütübi'l- hâdise bi- Mısır, 1960.
- Serrâc, Ebû Nasr. *İslam Tasavvufu: Lüma*. Çev. Hasan Kamil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2012
- Sülemî, Abdurrahman. *Tabakâtü's-sûfiyye*. Thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2003.
- Sülemî, Abdurrahman. *Tabakâtü's-sûfiyye: İlk Zahid ve Sufiler*. Çev. Abdurrezzak Tek, Bursa: Bursa Akademi, 2018.
- Sühreverdi, Şihabüddin. *Avârifü'l Meârif (Tasavvufun Hakikatleri)*. Çev. Abdülvehhab Öztürk, İstanbul: Saadet Yayınları, 2010.
- <https://www.sonpeygamber.info/sufilerin-dusuncesinde-hzpeygamber-ahlakin-ideal-ornegi-ve-varligin-gayesi-olarak-peygamber>

