



ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi
Journal for Religious Studies

SAYI / ISSUE 10 - ARALIK / DECEMBER 2023



e-ISSN: 2757-5616

ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi
Journal for Religious Studies
e-ISSN: 2757-5616

ATEBE

e-ISSN 2757-5616

SAYI: 10 ISSUE: 10
Aralık-2023 December-2023

YAYINCI PUBLISHER
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Social Sciences University of Ankara

DERGİ ESKİ ADI PREVIOUS TITLE
Kisbu İlahiyat Dergisi Founded in 2019 as Kisbu Theology Journal
Yayımlanan Sayılar: Year Range of Publication with Former Title:
Yıl 2019- 2020, Sayı: 1-3 2019-2020, Issue: 1 – Issue: 3
Önceki e-ISSN: 2667-4602 Former e-ISSN: 2667-4602

KAPSAM SCOPE
İslam Araştırmaları, Dinî Araştırmalar Islamic Studies, Religious Studies
ATEBE yılda iki defa yayımlanan hakemli akademik bir ATEBE is a peer-reviewed academic journal published
dergidir. twice a year.

PERİYOT PERIOD
Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 31 Aralık) Biannually (30 June & 31 December)

YAYIN DİLİ LANGUAGE OF PUBLICATION
Türkçe & İngilizce & Arapça Turkish & English & Arabic

HAKEM KURULU REFEREE BOARD
ATEBE en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör ATEBE uses the system of double-sided blind arbitration
hakemlik sistemini kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli that has the duty of at least two arbitrators. The names
tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. of the arbitrators have been hidden and not published.
Makaleler, İngilizce başlık, öz (350-400 kelime), anahtar Articles contain an English title, abstract (350-400
kelimeler (5-8 kavram) ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun words), keywords (5-8 concepts), and a bibliography
olarak hazırlanan kaynakça içerir. prepared with The ISNAD Citation Style.

Yazarlar, ATEBE'de yayınlanan çalışmalarının telif Authors publishing with ATEBE retain the copyright to
hakkına sahiptirler. Fakat yazıların hukuki sorumluluğu their work. But the legal responsibility of the articles
yazarlarına aittir. belongs to the authors.

ATEBE'nin tüm giderleri Ankara Sosyal Bilimler All expenses of ATEBE are covered by the Social Sciences
Üniversitesi tarafından karşılanmaktadır. Dergimiz University of Ankara. Our journal does not charge any
yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için fee from the authors for the article evaluation and
herhangi bir ücret talep etmemektedir. Dergide makalesi publication process. No fee is paid to the authors whose
yayımlanan yazarlara herhangi bir ücret articles are published in the journal.
ödenmemektedir.

YÖNETİM YERİ VE ADRESİ EXECUTIVE OFFICE
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Social Sciences University of Ankara, Faculty of Theology,
Ankara, 06050, Türkiye. Ankara, 06050 Türkiye.
e-mail: atebe@asbu.edu.tr e-mail: atebe@asbu.edu.tr
Tel: +90 312 596 4950 Tel: +90 312 596 4950



SAHİBİ / OWNER

Prof. Dr. Ali Osman KURT aliosman.kurt@asbu.edu.tr

Social Sciences University of Ankara Faculty of Theology, Ankara/Türkiye

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSIBLE MANAGER

Doç. Dr. Mehmet Murat KARAKAYA mehmetmurat.karakaya@asbu.edu.tr

Social Sciences University of Ankara Faculty of Theology, Ankara/Türkiye

EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF

Doç. Dr. Ahmet Mekin KANDEMİR ahmet.kandemir@asbu.edu.tr

Karabük University Faculty of Islamic Studies, Karabük/Türkiye

EDİTÖR YARDIMCILARI / EDITORIAL ASSISTANTS

Dr. Volkan NURÇİN volkan.nurcin@asbu.edu.tr

Social Sciences University of Ankara Campus of Northern Cyprus, Department of Theology, Nicosia/Turkish Republic of Northern Cyprus

Dr. Aykut Alper YILMAZ alper.yilmaz@asbu.edu.tr

Social Sciences University of Ankara Faculty of Theology, Ankara/ Türkiye

SEKRETERYA/SECRETARIAT

Arş. Gör. Muhammed Abdullah HAKSEVER muhammedabdullah.haksever@asbu.edu.tr

Social Sciences University of Ankara Faculty of Theology, Ankara/ Türkiye

ALAN EDİTÖRLERİ / SECTION EDITORS

Felsefe ve Din Bilimleri
Philosophy and Religious Studies

Doç. Dr. Halil Temiztürk
htemizturk@nku.edu.tr

Tekirdağ Namık Kemal University,
Faculty of Theology, Tekirdağ/Türkiye

Doç. Dr. Zeynep Kaya
zeynep.kaya@asbu.edu.tr

Social Sciences University of Ankara,
Faculty of Theology, Ankara/Türkiye

Dr. Sakin Özışık
sakin.ozisik@asbu.edu.tr

Social Sciences University of Ankara,
Faculty of Theology, Ankara/Türkiye

Dr. Yusuf Daşdemir
dasedemir@hotmail.com

University of Jyväskylä
Jyväskylä/Finland

Temel İslam Bilimleri
Basic Islamic Sciences

Doç. Dr. Yusuf Erdem Gezin
yegezgin@kmu.edu.tr

Karamanoğlu Mehmetbey
University, Faculty of Islamic
Studies, Karaman/ Türkiye

Dr. Abdulhekim Ağırbaş
ahakimag@hotmail.com
Çankırı Karatekin University,
University, Faculty of Theology,
Çankırı/Türkiye

Dr. İsa Güceyüz
isa.guceyuz@asbu.edu.tr

Social Sciences University of
Ankara, Faculty of Theology,
Ankara/Türkiye

Dr. Mesut Sandıkçı
mesut.sandikci@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdoğan University,
Faculty of Theology, Rize/Türkiye

İslam Tarihi ve Sanatları
Islamic History and Arts

Dr. Ersin Durmuş
ersin.durmus@asbu.edu.tr

Social Sciences University of
Ankara, Faculty of Theology,
Ankara/ Türkiye

Dr. Muhammet Sevinç
muhammed.sevinc@asbu.edu.tr

Social Sciences University of
Ankara, Faculty of Theology,
Ankara/Türkiye

Arş. Gör. Ahmet Zahid Özcan
ahmetzahid.ozcan@asbu.edu.tr

Social Sciences University of
Ankara, Faculty of Theology,
Ankara/Türkiye

Arş. Gör. Recep Bayyığıt

recep.bayyigit@asbu.edu.tr

Social Sciences University of Ankara,
Faculty of Theology, Ankara/Türkiye

Etik Editörü
Ethics Editor

Dr. Mustafa Yasin Akbaş

yakbas@gmail.com

Afyon Kocatepe University Faculty of
Islamic Studies, Afyon/Türkiye

İndeks Sorumlusu
Indexing Manager

Mehmet ÖZGÜN

mehmet_1296@hotmail.com

Yazım Desteği Akademik Yayın ve
Danışmanlık

İstatistik Editörü
Statistics Editor

Dr. Ahmet Rifat Geçioğlu

ahmetrifat@hotmail.com

Çukurova University Faculty of
Theology, Adana/Türkiye

Dil Editörleri
Language Editors

Dr. Halil Şimşek

halil.simsek@asbu.edu.tr

Social Sciences University of Ankara,
Faculty of Theology, Ankara/Türkiye

Dil Editörleri
Language Editors

Dr. Levent Yakupoğlu

luay.hatem@asbu.edu.tr

Social Sciences University of
Ankara, Faculty of Theology,
Ankara/Türkiye

Ön İnceleme Editörleri
Preview Editors

Arş. Gör. Rabia Gülşah Birinci

rabiagulsah.birinci@asbu.edu.tr

Social Sciences University of
Ankara, Faculty of Theology,
Ankara/Türkiye

Dr. Rümeyşa Nur Doğan

rumeysanur.dogan@asbu.edu.tr

Social Sciences University of Ankara,
Faculty of Theology, Ankara/Türkiye

Dr. Muhammed Babacan

muhammed.babacan@asbu.edu.tr

Social Sciences University of
Ankara, Faculty of Theology,
Ankara/Türkiye

Arş. Gör. Rümeyşa Ergin

rumeysa.ergin@asbu.edu.tr

Social Sciences University of
Ankara, Faculty of Theology,
Ankara/Türkiye

Dr. Sevcan Öztürk

sevcan.ozturk@asbu.edu.tr

Social Sciences University of Ankara,
Faculty of Theology, Ankara/Türkiye

Arş. Gör. Miray Hallak

miray.alhallaq@asbu.edu.tr

Social Sciences University of
Ankara, Faculty of Theology,
Ankara/Türkiye

Arş. Gör. Sümeyye Şehide Can

sumeyye.sagir@asbu.edu.tr

Social Sciences University of
Ankara, Faculty of Theology,
Ankara/Türkiye

Dr. Asem Abdelghany

aassem_hamdi@yahoo.com

Balıkesir University Faculty of Theology
Balıkesir/Türkiye

Arş. Gör. Esra E. Şamlioğlu

esra.erdogansamlioglu@asbu.edu.tr

Social Sciences University of
Ankara, Faculty of Theology,
Ankara/Türkiye

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Asım Yapıcı

asim.yapici@asbu.edu.tr

Social Sciences University of Ankara, Faculty of Theology,
Ankara/Türkiye

Prof. Dr. Çağfer Karadaş

caferkaradas@hotmail.com

Bursa Uludağ University, Faculty of Theology,
Bursa/Türkiye

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez

mahfuz@istanbul.edu.tr

İstanbul University, Faculty of Theology,
İstanbul/Türkiye

Prof. Dr. Mehmet Cem Şahin

mehmetcem.sahin@deu.edu.tr

Dokuz Eylül University, Faculty of Theology,
İzmir/Türkiye

Prof. Dr. Recep Alpyağıl

recepalp@istanbul.edu.tr

Istanbul University, Faculty of Theology,
Istanbul/Türkiye

Prof. Dr. Şahin Ahmetoğlu

sahin.ahmetoglu@kku.edu.tr

Kırıkkale University, Faculty of Islamic Studies,
Kırıkkale/Türkiye

Doç. Dr. Ali Çoban

acoban@erbakan.edu.tr

Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology,
Konya/Türkiye

Doç. Dr. Maher Abu Munshar

abumunshar@hotmail.com

Qatar University Humanities Department
College of Arts and Science
Doha/Qatar

Doç. Dr. Şuayip Seven

suayip.seven@asbu.edu.tr

Social Sciences University of Ankara, Faculty of Theology,
Ankara/Türkiye

Doç. Dr. Ahmet Mekin KANDEMİR

ahmet.kandemir@asbu.edu.tr

Karabük University Faculty of Islamic Studies,
Karabük/Türkiye

Doç. Dr. Hicret K. Toprak

hicret.toprak@asbu.edu.tr

Social Sciences University of Ankara, Faculty of Theology,
Ankara/Türkiye

Prof. Dr. Adem Aygün

adem.ayguen@kphvie.ac.at

University of Wien Kirchliche Pädagogische Hochschule
Wien/Austria

Prof. Dr. Abdurrahman Yazıcı

abdurrahman.yazici@gmail.com

Social Sciences University of Ankara, Faculty of
Theology, Ankara/Türkiye

Prof. Dr. Mehmet Alıcı

mehmet.alici@asbu.edu.tr

Social Sciences University of Ankara, Faculty of
Theology, Ankara/Türkiye

Doç. Dr. Mehmet Murat Karakaya

mehmetmurat.karakaya@asbu.edu.tr

Social Sciences University of Ankara, Faculty of
Theology, Ankara/Türkiye

Doç. Dr. Muhammet Fatih Kılıç

fatih.kilic@asbu.edu.tr

Education Attache of the Republic of Türkiye, Frankfurt
Consulate, Frankfurt/Germany

Doç. Dr. Hadiye Ünsal

hadiye.unsal@asbu.edu.tr

Social Sciences University of Ankara, Faculty of
Theology, Ankara/Türkiye

Dr. Volkan Nurçin

volkan.nurcin@asbu.edu.tr

Social Sciences University of Ankara, Campus of
Northern Cyprus, Department of Theology,
Nicosia/TRNC

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Adnan Demircan

adnan.demircan@istanbul.edu.tr

Istanbul University, Faculty of Theology,
Istanbul/Türkiye

Prof. Dr. Cemil Hakyemez

cemilhakyemez@hitit.edu.tr

Hitit University, Faculty of Theology, Çorum/Türkiye

Prof. Dr. Ali Tan

ali.tan@medeniyet.edu.tr

Istanbul Medeniyet University, Faculty of Art, Design
and Architecture, Istanbul/Türkiye

Prof. Dr. Ejder Okumus

ejder.okumus@asbu.edu.tr

Social Sciences University of Ankara, Faculty of
Theology, Ankara/Türkiye

Prof. Dr. Enver Arpa

enver.arpa@asbu.edu.tr

Social Sciences University of Ankara, Faculty of
Theology, Ankara/Türkiye

Prof. Dr. Hayri Kaplan

hayri.kaplan@asbu.edu.tr

Social Sciences University of Ankara, Faculty of
Theology, Ankara/Türkiye

Prof. Dr. Latif Tokat

latif.tokat@asbu.edu.tr

Social Sciences University of Ankara, Faculty of
Theology, Ankara/Türkiye

Prof. Dr. Şinasi Gündüz

sgunduz@istanbul.edu.tr

Istanbul University, Faculty of Theology,
Istanbul/Türkiye

Prof. Dr. Ömer Mahir Alper

alperom@istanbul.edu.tr

Istanbul University, Faculty of Theology,
Istanbul/Türkiye

Prof. Dr. Şahban Yıldırım

sahban.yildirim@asbu.edu.tr

Social Sciences University of Ankara, Faculty of
Theology, Ankara/Türkiye

Prof. Dr. Hacı Mehmet Günay

hmgunay@sakarya.edu.tr

Sakarya University, Faculty of Theology,
Sakarya/Türkiye

Prof. Dr. Cristopher Gaillard Ellison

cristopher.ellison@utsa.edu

The University of Texas
San Antonio/USA

Prof. Dr. Metin Özdemir

metin.ozdemir@asbu.edu.tr

Social Sciences University of Ankara, Faculty of
Theology, Ankara/Türkiye

Prof. Dr. Mustafa Sarıbyık

konevi_1@hotmail.com



Gaziantep University, Faculty of Theology,
Gaziantep/Türkiye

Prof. Dr. Şamil Öçal

samil.ocal@asbu.edu.tr

Education Attache of the Republic of Türkiye, New York
Consulate, New York/U.S.A

Dergimizin Tarandığı İndeksler/Indexes

	EBSCOhost™ Database Başlangıç / Starty Date: 24/05/2022
	EBSCO Essentials Başlangıç / Starty Date: 26/09/2022
	EBSCO Central & Eastern European Academic Source (CEEAS) Başlangıç / Starty Date: 07/01/2021
	EBSCO Academic Search Premier Başlangıç / Starty Date: 12/11/2022
	EBSCO Academic Search Ultimate Başlangıç / Starty Date: 12/11/2022
	Ulrich's Periodicals Directory ProQuest Başlangıç / Starty Date: 18/04/2022
	EBSCO Religion & Philosophy Collection Başlangıç / Starty Date: 07/01/2021
	DOAJ: Directory of Open Access Journals Başlangıç / Starty Date: 17/07/2022
	Erih Plus Başlangıç / Starty Date: 23/10/2023

Dergimizin Yer Aldığı Veritabanları/Databases

	Academia Social Science Index Başlangıç / Starty Date: 30/03/2020
	İdeal Online Başlangıç / Starty Date: 29/03/2020
	RESEARCH BIB: Academic Resource Index Başlangıç / Starty Date: 05/03/2020
	EuroPub: Directory of Academic and Scientific Journals Başlangıç / Starty Date: 05/04/2020
	CiteFactor: Academic and Scientific Journals Başlangıç / Starty Date: 03/05/2021
	Zenodo Başlangıç / Starty Date: 14/02/2021
	ROOT INDEXING: Journal Abstracting and Indexing Service Başlangıç / Starty Date: Mart/March 2020
	İSAM: İlahiyat Makaleler Veritabanı / ISAM: Articles on Theology Database Başlangıç / Starty Date: 27/04/2020
	Philpapers Başlangıç / Starty Date: 17/09/2022
	J-Gate Başlangıç / Starty Date: 22/09/2022

ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi
Journal for Religious Studies
e-ISSN: 2757-5616

ATEBE Dergisi | Journal of ATEBE
Sayı: 10 (Aralık/ December 2023)

EDİTÖRDEN / EDITORIAL

Gazze şehitlerinin aziz hatırasına...

Dergimizin bu sayısı, İsrail'in Gazze'deki üniversitelere, okullara, hastanelere, mülteci kamplarına, evlere, camilere ve kiliselere düzenlediği vahşi, barbar, insanlık ve hukuk dışı saldırıları nedeniyle hayatını kaybeden bilim insanları, öğrenciler, sağlık çalışanları, din adamları, gazeteciler, bebekler, çocuklar ve masum sivillere ithaf edilmiştir. İsrail'in iki milyondan fazla Gazzeliyi evlerinden ve topraklarından sürgün etmek istemesi insanlık dışıdır. İsrail'in uluslararası hukuka, insan hak ve hürriyetlerine aykırılık içeren tüm işgal ve saldırıları suçtur ve bu nedenle yargılanması gerekmektedir.

هذه المجلة موجهة إلى العلماء والطلاب والعاملين في مجال الصحة ورجال الدين والصحفيين والرضع والأطفال والمدنيين الأبرياء الذين فقدوا حياتهم بسبب الهجمات الوحشية واللاإنسانية وغير القانونية التي شنتها إسرائيل على الجامعات والمدارس والمستشفيات ومخيمات اللاجئين والمنازل والجوامع والكنائس الموجودة في غزة. فما تريد إسرائيل من نفي وتهجير أكثر من مليوني فلسطيني من أراضيهم ومنازلهم هو أمر غير إنساني. إن كافة ما تفعله إسرائيل من هجمات تتنافى مع حقوق الإنسان والحريات والقانون الدولي هي جرائم ولهذا السبب يجب محاكمتها.

Atebe Dini Araştırmalar Dergisi

ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi
Journal for Religious Studies
e-ISSN: 2757-5616

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Editörden / Editorial

VII

ARAŞTIRMA MAKALELERİ - RESEARCH ARTICLES

- Hüseyin Algur** **Diyaret İşleri Başkanlığı Tarafından Geliştirilen Öğretim Programlarının Program Geliştirme Süreçleri Açısından İncelenmesi** 1-37
Analysis of the Curriculum Developed by Presidency of Religious Affairs in Terms of Curriculum Development
- Yunus İnanç** **Karaman ve Konya Ağzlarındaki Arapça Kökenli Olduğu Düşünülen Bazı Kelimeler (Sıfat, Zarf ve Zamirler)** 39-59
Some Words Thought to be of Arabic Origin in Karaman and Konya Dialects (Adjective, Adverb and Pronouns)
- Ramazan Kılıç** **Göçmen ve Ötekilik: Aynılığın Narsizmi mi Öteki'nin Konukseverliği mi? -Bir Göçmen Felsefesi Çağrısı-** 61-79
Immigrant and Otherness: Narcissism of Sameness or Hospitality of the Other? -A Call for a Migrant Philosophy-
- Belal Mansoor Ali Alfakih** **المنهج الشكي بين "المنقذ من الضلال" للغزالي و"مقال عن المنهاج" لديكارت** 81-107
Gazzali'nin El-Münkız Mine'd-Dalâl ve Descartes'in Metot Üzerine Konuşma Eserleri Bağlamında Şüphe Yöntemi

DERLEME/COMPOSITION

- Cemal Abdullah Aydın** **دراسة مختارات من شعر نجيب فاضل قيصة كورك مع ترجمتها نظماً إلى العربية** 109-131
Necip Fazıl Kısakürek'in Bazı Şiirlerinin Tahlili ve Arapça'ya Manzum Tercümesi

ÇEVİRİ / TRANSLATION

Şevket Özcan Rabia Kocataş	İçeriden ve Dışarıdan Bakış Açıları <i>Insider/Outsider Perspectives</i>	133-154
Fatma Zehra Koçaş	Sorumluluk ve Kaçınılmazlık <i>Responsibility and Inevitability</i>	155-177

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

Nafıye Aydın	Faith No More Why People Reject Religion by Phil Zuckerman (New York: Oxford University Press, 2012), 224 pages, ISBN: 9780199740017 <i>Faith No More Why People Reject Religion yazar Phil Zuckerman</i> (New York: Oxford University Press, 2012), 224 sayfa, ISBN: 9780199740017	179-185
Fatma Nur Durak	Akitlerde Şart Hürriyeti, yazar Mahmut Samar (Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 2020), 150 sayfa, ISBN: 9789756497616 <i>Freedom of Conditions in Contracts, Written by Mahmut Samar</i> (Kahramanmaraş: Samer Publication, 2020), 150 pages, ISBN: 9789756497616	187-192
Dilek Yaman	Finansal Piyasalarda Altın İşlemleri İslam Hukuku Açısından Bir İnceleme, yazar Yusuf Erdem Gezgin (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021), 168 sayfa. <i>The Gold Transactions in Financial Markets A Review in Terms of</i> <i>Islamic Law by Yusuf Erdem Gezgin (İstanbul: Hikmetevi</i> <i>Publications, 2021), 168 pages.</i>	193-199

SEMPOZYUM / SYMPOSIUM

Rabia Kocataş	Dinler Tarihi Lisansüstü Sempozyumu-I, 8-9 Mayıs 2023, Ankara <i>The Graduate Symposium for the History of Religions I,</i> <i>May 8-9, 2023, Ankara</i>	201-211
---------------	---	---------

YAYIN ESASLARI

ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi
Journal for Religious Studies
e-ISSN: 2757-5616

ATEBE Dergisi | Journal of ATEBE

Sayı: 10 (Aralık / December 2023), 1-37

Diyanet İşleri Başkanlığı Tarafından Geliştirilen Öğretim Programlarının Program Geliştirme Süreçleri Açısından İncelenmesi

*Analysis of the Curriculum Developed by Presidency of Religious Affairs in Terms of Curriculum
Development*

Hüseyin Algur

Doç. Dr., Giresun Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi
Anabilim Dalı

Associate Professor, Giresun University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and
Religious Studies, Religious Education

Giresun, Türkiye

huseyin.algur@giresun.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-2028-2151>

ror.org/05szaq822

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 5 Eylül 2023/ September 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 29 Kasım 2023/November 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

Atıf / Cite as: Algur, Hüseyin. "Diyanet İşleri Başkanlığı Tarafından Geliştirilen Öğretim Programlarının Program Geliştirme Süreçleri Açısından İncelenmesi". *ATEBE* 10 (Aralık 2023), 1-37.

<https://doi.org/10.51575/atebe.1355346>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Hüseyin ALGUR**).

Yayıncı / Published by: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi / Social Sciences University of Ankara.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Diyanet İşleri Başkanlığı Tarafından Geliştirilen Öğretim Programlarının Program Geliştirme Süreçleri Açısından İncelenmesi*

Öz

Eğitim-öğretim sürecinin sistemli bir şekilde devam etmesini temin eden öğretim programları, önceden belirlenen öğretim hedeflerinin gerçekleştirilmesi için yol haritası belirler. Öğretim programları, öğretim hedeflerini göz önünde bulundurarak hazırlanan ders içeriği, öğrenmeyi gerçekleştirmek üzere işe koşulacak öğretim yöntem ve teknikleri ile çeşitli eğitimsel uygulamaları kapsayan koordine çabaların tümüdür. Formal düzeyde Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) gözetiminde yürütülen din öğretimi faaliyetlerinde de öğretim programlarının kullanılması söz konusu öğretim faaliyetlerinin daha sistemli ve etkin olarak uygulanmasına katkı sunmaktadır. Geliştirilen öğretim programları hem yaygın din eğitimi faaliyetlerinin standardizasyonunu temin etmekte hem de yürütülen çalışmaların bilimsel araştırmalara konu edilebilmesine zemin hazırlamaktadır. Bu çalışmada DİB tarafından geliştirilen ve Başkanlığın internet sitesinde ilan edilen 13 yaygın din eğitimi öğretim programının yanı sıra hâlihazırda uygulanmayan 3 öğretim programı incelenmiştir. Yapılan incelemelerde yazar tarafından hazırlanan ve program geliştirme süreçlerini içeren bir ölçüt tablo esas alınmıştır. İncelemeler sonucunda elde edilen bulgular tablo üzerinde belirtilerek değerlendirmelerde bulunulmuştur. DİB tarafından hazırlanan programlar incelendiğinde hedef, içerik, süreç, değerlendirme ve bağlam unsurlarından birçoğuna farklı programlarda yer verilmediği tespit edilmiştir. Bazı programlarda sadece konu listesine ve başvurulacak kaynaklara yer verilirken bazı programlarda ise program geliştirme aşamalarının tümü uygulanmıştır. Başkanlığın oldukça önem verdiği ve halk tarafından da büyük bir oranda sahiplenilen 4-6 yaş Kur'an kurslarına yönelik hazırladığı programlarda oldukça özenli ve hassas çalıştığı görülmektedir. Programlarda en çok göz ardı edilen unsurun bağlam olduğu, mutlaka yer verilen unsurun ise içerik olduğu görülmüştür. Öğretim programları için oldukça önemli bir konuma sahip hedef unsuru ise programların çoğunda kendine yer bulurken, göz ardı edilmeyecek sayıda programda da bu unsurun olmadığı görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Eğitim, Diyanet İşleri Başkanlığı, Program Geliştirme, Program.

Analysis of the Curriculum Developed by Presidency of Religious Affairs in Terms of Curriculum Development**

Abstract

Curricula which ensure that the education-teaching process continues in a systematic way, determine a roadmap for the realization of pre-determined teaching objectives. Taking into account the teaching objectives, curricula are the whole of the coordinated efforts covering the course content, the teaching

* Bu metin, yazar tarafından 2022 tarihinde Konya'da düzenlenen 3. Din Eğitimi Kongre'sinde özeti sunulmuş ve tam metni basılmayan "Diyanet İşleri Başkanlığı Tarafından Geliştirilen Öğretim Programlarının Program Geliştirme Süreçleri Açısından İncelenme" başlıklı bildiri gözden geçirilerek ve bazı eklemeler yapılarak kaleme alınmıştır.

** This text was written by the author by reviewing and making some additions to the paper titled "An Analysis of the Curriculum Developed by the Presidency of Religious Affairs in terms of Curriculum Development Processes", the summary of which was presented at the 3rd Religious Education Congress held in Konya in 2022 and the full text of which was not published.

methods and techniques to be employed to effect learning, and various other educational practices. The use of teaching programs, i.e., the curricula, in religious education activities carried out under the supervision of the Presidency of Religious Affairs (PRA) at the formal level contributes to the more systematic and effective implementation of these teaching activities. Improved curricula both ensure the standardization of non-formal religious education activities and lay the groundwork for the studies carried out to be subject to scientific research. In this study, in addition to 13 non-formal religious education curricula developed by the PRA and announced on its website, 3 other education programs that are not currently implemented were examined. In the examinations carried out in this study, a criterion table prepared by the author and containing the program development processes was taken as basis. The findings obtained as the result of these examinations were stated on the table and evaluations were made. When the programs prepared by the PRA are examined, it was detected that many of the elements of aim, content, process, evaluation and context were not included in different programs. It was also detected that while in some programs all the program development stages have been implemented, in others only the subject list and reference sources are included. It was also noted that the Presidency works very carefully and sensitively in the programs it prepares for the Qur'an courses for the ages of 4-6, which is highly appreciated by the public. It was furthermore ascertained that the most ignored element in the programs is the context, and the element that is absolutely included is the content. While the aim element, which has a very important position for curriculum, finds its place in most of the programs, it has been observed that this element does not exist in a non-negligible number of programs.

Keywords: Religious Education, Education, the Presidency of Religious Affairs, Curriculum Development, Curriculum.

Giriş

Eğitimin formal düzeyde sürdürülmesi, belirli bir hedefin gerçekleştirilmesine yönelik olarak bir plan ve program dâhilinde sağlanır.¹ Milli Eğitim Bakanlığı (MEB) ve Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) tarafından yürütülen din eğitimi faaliyetleri bir plan ve program dâhilinde yürütüldüğü için formal din eğitimi bağlamında değerlendirilebilir. Eğitim-öğretim sürecinin rastlantısal olarak değil, bilinçli bir şekilde devam etmesini temin eden öğretim programları, eğitim verilen kurum ya da bu kurumların dışında önceden belirlenen hedeflerin çeşitli etkinlikler yoluyla gerçekleştirmek üzere düzenlenen içerik ve uygulamaların uygun yöntem, teknik, araç ve gereçlerle geliştirilmesine yönelik koordine çabaların tümü olarak tanımlanabilir.²

¹ Yıldız Kızılabdullah, "Kavramsal Çerçeve: Eğitim, Öğretim ve Din", *Din Eğitimi El Kitabı*, ed. Recai Doğan - Remziye Ege (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 41.

² Özcan Demirel, *Eğitimde Program Geliştirme Kuramdan Uygulamaya* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2017), 4; Fatma Varış, *Eğitimde Program Geliştirme* (Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları, 1971), 16.

Eğitim programları, temel alınan eğitim felsefelerine göre farklı şekillerde nitelendirilmiştir. Bu kapsamda eğitim programı, okulda öğretilen her şey, konu ve içeriklerin listesi, çalışmaların planlanması, materyal ve kaynakların düzenlenmesi, performans standardı, hem akademik hem sosyal hem de sınıfların içinde ve dışında devam eden her şey, okul personeli tarafından organize edilen her şey, öğrenciler okulda tecrübe ettikleri her şey olarak nitelendirilmiştir. Görüldüğü üzere programa dair nitelendirmelerde farklılıklar olsa da bu tanımlamaların ortak noktasında eğitim faaliyetlerinin belli bir düzen içerisinde yürütülmesine odaklanıldığı görülmektedir.³

Eğitim programları her ders, kurs, sınıf, okul, kurum, kuruluş, dernek ya da devlet için düzenlenebilir. Devlet belirlemiş olduğu uzak hedeflerini gerçekleştirmek üzere kasıtlı bir kültürleme süreci olan eğitimi etkili bir şekilde kullanmak ister.⁴ Bu anlamda formal düzeyde etkili bir din öğretimi yapılması için MEB ve DİB tarafından geliştirilen öğretim programlarının dikkate alınması oldukça önemlidir. Geliştirilen öğretim programları hem din eğitimi faaliyetlerinin standardizasyonunu temin eder hem de yürütülen çalışmaların bilimsel araştırmalara konu edilebilmesine zemin hazırlar.⁵

Bireysel ve toplumsal açıdan gelişim ve dönüşüme katkı sağlayan eğitim faaliyetlerinin hedefine ulaşmasında program geliştirme çabalarının önemli bir işlevi vardır. Geliştirilen dinamik eğitim programlarıyla bireyin toplumsal gelişim ve dönüşümlere uyum sağlaması için uygun zeminin oluşması sağlanır. Öğretim programları, geliştirildiği eğitim kurumlarından başlayarak bireyin çevresiyle uyumlu bir yaşam sürmesine katkı sağlar. Belirtilen katkının temini için öğretim programlarının geliştirilmesi sürecinde hedef kitlenin ilgi, ihtiyaç ve gelişim özellikleri ile toplumsal yapının beklenti ve özellikleri dikkate alınır. Böylece eğitim programları hem bireysel hem de toplumsal açıdan olumlu işlevler üstlenir.⁶

Eğitim programlarının geliştirilmesinde “Eğitimin hedefleri neler olmalı, öğrencilere hangi davranışlar kazandırılmalıdır?”, “Öğrenciler, belirlenen hedef davranışların gelişmesi için hangi yaşantıları geçirmelidir?”, “Öğrenci davranışları nasıl örgütlenirse istendik öğrenci davranışlarının gelişmesine katkı sağlar?”, “İstendik davranışların oluşma durumu nasıl tespit edilmelidir?”, “Geribildirimler doğrultusunda mevcut programda ne gibi düzenlemeler yapılmalıdır?” gibi sorulara yanıt aranarak yol haritası belirlenir.⁷

³ William R. Gordon vd., *Developing The Curriculum Improved Outcomes Through Systems Approaches* (New York: Pearson Education, 2019), 3-4.

⁴ Veysel Sönmez, *Program Geliştirmede Öğretmen El Kitabı* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2015), 11.

⁵ Nurullah Altaş, *Din Eğitimi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2022), 23.

⁶ Varış, *Eğitimde Program Geliştirme*, 21.

⁷ Selahattin Ertürk, *Eğitimde Program Geliştirme* (Ankara: Edge Akademi, 2013), 14.

Program geliştirme sürecinde yukarıda ifade edilen sorulara cevap verilerek hedef, içerik, öğrenme-öğretme süreci ve değerlendirme olmak üzere dört temel unsur ve bu unsurlar üzerinde etkili olan bağlam üzerine bina edilir. Bahse konu unsurlar arasında oldukça zaman alan ve kapsamlı bir ekip çalışmasını gerektiren dinamik bir ilişkiler bütünü tesis edilir. Programın hedef unsuru öğrenene kazandırılacak istendik davranışları ifade eder. İçerik, hedeflere uygun konular bütünü olarak belirlenir. Öğrenme-öğretme sürecinde hedeflere ulaşmak için benimsenen öğretim modeli, kullanılan öğretim stratejisi, yöntemi ve tekniklerinin seçimi yapılır. Hedef davranışların ne kadarına ulaşıldığının kontrol edilmesi ise değerlendirme ile yapılır.⁸ Bağlam ise bu dört temel unsurun birbirleriyle uyumunu ve anlamlı ilişkisel bütünlüğünü sağlamada temel olan ve tüm unsurları kapsayan eğitim felsefesi gibi boyutu ifade eder.⁹

Nitel araştırma deseni kullanılan çalışmada doküman analizi yöntemi kullanılmıştır. Doküman analizi, araştırılan olgu ya da olgular hakkında bilgi içeren yazılı materyallerin analiz edilmesini kapsar.¹⁰ Bu çalışmada DİB tarafından geliştirilen ve Başkanlığın internet sitesinde Mayıs 2022 itibarıyla ilan edilen öğretim programlarının, program geliştirme süreçleri açısından incelenmesi yapılmıştır.¹¹ Araştırma henüz tamamlanmadan DİB bazı programlarda Eylül 2022’de güncellemeler yapmıştır. Bu sebeple, bahse konu güncellemeler de araştırma kapsamına alınmıştır.¹² Araştırma sürecinde öncelikle ilgili internet sitesinden öğretim programları edinilmiştir. Ardından çeşitli program geliştirme kaynaklarından derlenen bilgiler doğrultusunda bir değerlendirme ölçütü geliştirilmiştir. Öğretim programları bu ölçütle karşılaştırılarak tespitler yapılmıştır.

İlgili literatür incelendiğinde yaygın din eğitiminin programlanmasını konu edinen farklı çalışmalara rastlamak mümkündür. Bu çalışmalardan bazıları program geliştirme çalışmalarına zemin oluşturu niteliktedir. Örneğin yetişkinlik dönemi din eğitimine dair 2006 yılında kaleme alınan bir çalışmada hedef kitleye yönelik din eğitimi faaliyetlerinin niteliğini artırmak için program tasarımları, ihtiyaç analizi, programların kimler tarafından nasıl hazırlandığı gibi program geliştirmeye dair önemli merhalelere değinilmiştir.¹³ Alanyazında DİB tarafından geliştirilen programları konu edinen araştırmalar da mevcuttur. Bu araştırmalar incelendiğinde

⁸ Demirel, *Eğitimde Program Geliştirme*, 4-5; Gordon vd., *Developing The Curriculum Improved Outcomes Through Systems Approaches*, 6.

⁹ Demirel, *Eğitimde Program Geliştirme*, 56.

¹⁰ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2011), 187.

¹¹ DİB, “Kur’an Kursu Öğretim Programları”, *Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü*, 2022.

¹² Güncel programlar için bk. DİB, “Kur’an Kursu Öğretim Programları”, *Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü*, 2023.

¹³ M. Akif Kılavuz, “Yetişkinlerin Din Eğitimi Programlarının Planlanması”, *Yetişkinlik Dönemi Eğitimi ve Problemleri*, ed. M. Faruk Bayraktar (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 125-141.

yaz Kur'an kursları,¹⁴ Kur'an kursları öğretim programları,¹⁵ din hizmetlerini yürüten personelin hizmete hazırlık eğitimi programı,¹⁶ 4-6 yaş Kur'an kursları öğretim programı,¹⁷ ihtiyaç odaklı Kur'an kursları öğretim programı,¹⁸ tashih-i huruf eğitim programı¹⁹, uzaktan Kur'an öğretimi programı²⁰ ve engellilere yönelik yaygın din eğitimi²¹ ile ilgili çalışmalara rastlamak mümkündür.

1.1. Eğitim Programı Geliştirme Süreci

Din eğitiminin formal düzeyde gerçekleştirilmesi, söz konusu eğitimin belirlenmiş bir hedefin gerçekleştirilmesi adına kasıtlı olarak yürütülmesi anlamına gelmektedir. Din eğitimi sürecinin rastgele olmaktan uzaklaşarak belli bir plan dâhilinde yürütülmesi, bu eğitime yönelik hazırlanacak programlarla imkân dâhilindedir. Eğitim programı, kendisini oluşturan öğrenen davranışlarına dönüştürülen kazanımlar, hitap edilen kitleye sunulan içerik, benimsenen öğretim modeli ve kullanılan öğretim yöntem ve teknikleri, kazanımlara hangi düzeyde ulaşıldığının

¹⁴ Mustafa Önder, "Teorik ve Pratik Açından Yaz Kur'an Kursları Öğretim Programına Bir Bakış", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2008), 275-295; Mustafa Önder, "Yaz Kur'an Kurslarında Program, Uygulama ve Mekânın Öğrenci Başarısına Etkisine Dair Bazı Tespit ve Teklifler", *Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu -1* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), 337-347.

¹⁵ Mustafa Önder, "Yeni Öğretim Programı ve 8 Ay Süreli Kur'an Kursları (Muhteva, Uygulama, Problemler ve Çözüm Önerileri)", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2010), 297-308.

¹⁶ Süleyman Akyürek, "Din Hizmetleri Personelinin Hizmete Hazırlık Eğitimi Program Tasarısının İncelenmesi", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 23 (2007), 473-505.

¹⁷ Davut Doğan, "Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Kursları Öğretim Programı (Okul Öncesi Dönemi) Dini Bilgiler-1 Öğrenme Alanı Kazanımları Üzerine Değerlendirme", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/24 (2014), 201-225; İbrahim Aşlamacı, "4-6 Yaş Kuran Kursları Öğretim Programının (2018) Eğitim Programı Temel Öğeleri Açısından Değerlendirilmesi", *Erken Çocukluk Dönemi Din - Ahlak - Değerler Eğitimi ve Sorunları - 1*, ed. Mehmet Bayyigit vd., 2020, 160-170; Betül Aşkın - Hamit Er, "Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim Programı Değerlendirme Ölçeği", *Dini Araştırmalar* 26/64 (2023), 277-309.

¹⁸ Fatma Akdokur, "İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları Öğretim Programları", *Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu-1* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), 95-107; Meryem Karataş, "İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları Öğretim Programlarında Hz. Muhammed İmajı -Dinim İslam Kitabı Özelinde", *Antakiyat: Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2020), 279-291; İrfan Sevinç, "İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursu Öğretim Programının Öğretici Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi", *Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2023), 31-62.

¹⁹ Hasan Dam - İdris Ertürk, "Diyanet İşleri Başkanlığı Tashih-i Huruf Eğitim Programının İçerik ve Etkililiğinin Değerlendirilmesi", *Diyanet İlmî Dergi* 55 (2019), 467-494.

²⁰ Ali Öncü - Tuğba Onulur, "Diyanet İşleri Başkanlığının Uzaktan Kur'an Öğretimi Programı Üzerine Nitel Bir Araştırma (Denizli Örneği)", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 417-443; Şeref Yıldızhan - Mehmet Emin Ay, "Pandemi Döneminde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Yürüttüğü Kur'an-ı Kerim Öğretim Programı'nın (Uzaktan Eğitim) Değerlendirilmesi (Zonguldak İli Örneği)", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2022), 293-319.

²¹ Mustafa Başkonak, "Covid-19 Salgın Sürecinde Engellilere Yönelik Uzaktan Yaygın Din Eğitimi", *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 12 (2021), 89-119.

tespitine yönelik değerlendirme faaliyetleriyle oldukça kapsamlı bir bütündür.²² Bu bütüncül yapının din eğitimi faaliyetlerinde de işe koşulmuş olması, DİB tarafından yürütülen en etkili faaliyetlerden biri olarak nitelendirilebilir.

Eğitim faaliyetlerinin modern bilime konu edildiği 20. yüzyılın başında gün yüzüne çıkan program geliştirme arayışları, eğitim faaliyetlerinin belirlenmiş standartlar dâhilinde yürütülmesi ve takip edilmesine zemin hazırlamıştır. Program geliştirme süreci zaman içerisinde anlatılacak konuların listesini oluşturma, yürütülecek faaliyetlerin planlanması, kullanılacak öğretim materyallerinin listelenmesi, planlanan hedef davranışların gruplandırılması gibi çeşitli şekillerde tanımlamıştır. Belirtilen zaman diliminden günümüze geldiğinde program geliştirmenin “hedef”, “içerik”, “öğretim süreci”, “değerlendirme” ve “bağlam” gibi temel bileşenler üzerine bina edildiği görülmektedir.²³

1.2. Eğitim Programında Bulunan Unsurlar

1.2.1. Hedef

‘Öğretim sürecinde öğrencilere kazandırılmak istenen davranışlar nelerdir?’ sorusunun cevabını hedef unsuru vermektedir. Hedefler, öğretimin yönlendirilmesi, öğrenme-öğretme sürecinin sürdürülmesi ve değerlendirme işlemlerine yön vermesi açısından gerekli bir unsurdur. Dolayısıyla hedef, bir öğretim sürecinin en önemli ögesidir. Eğitimde istendik olan bilgi, beceri, değer, ilgi, tutum gibi çeşitli unsurlar olabilir. Burada geçen “istendik” kavramı anahtar niteliği taşımaktadır. ‘İstendik olan nedir?’, ‘İstendik olanı belirleyen kimdir?’, ‘İstendik olan mutlak mı yoksa göreceli midir?’ gibi sorular öğretime yön vermektedir.²⁴ Eğitim sürecinde insan hem nesne hem de öznedir. Eğitimde nelerin istendik olduğu belirlenirken nesne olan insan, diğer yandan istendik olanı belirleyen kişi olarak özne konumundadır.²⁵

Hedeflerin belirleme sürecinde sosyal yapının belirleyiciliğinden de söz edilebilir. Zira bir toplum içinde yaşayan birey zaman, kültür ve farklı sosyolojik faktörlerin etkisindedir.²⁶ Bu sebeple hedefler belirlenirken eğitim yapılacak bireylerin içinde yaşadığı toplumsal yapının özellikleri hakkında bilgi sahibi olunması elzemdir. Her toplumun hem kendine has hem de küresel düzeyde baş etmesi gereken sorunları olabilir. Öğretim hedefleri belirlenirken istendik

²² Süleyman Akyürek, *Din Öğretimi* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2010), 7.

²³ Demirel, *Eğitimde Program Geliştirme*.

²⁴ Selahattin Ertürk, *Eğitimde Program Geliştirme* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Basımevi, 1972), 24; Sönmez, *Öğretmen El Kitabı*, 31; Demirel, *Eğitimde Program Geliştirme*, 111; Şeref Tan, “Öğretim Hedeflerinin Belirlenmesi”, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, ed. Şeref Tan (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2017), 38-39.

²⁵ Sönmez, *Öğretmen El Kitabı*, 31.

²⁶ Varış, *Eğitimde Program Geliştirme*, 121-122; Ertürk, *Eğitimde Program Geliştirme*, 1972, 32; Veysel Sönmez, *Öğretim İlke ve Yöntemleri* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2015), 18.

olanın tayin edilmesinde bu ikili yapının göz önünde bulundurulması daha fayda sağlayıcı bir eğitim sürecinin temini açısından değerlidir.

Hedefler, içinde yaşanan sosyal yapı ve devletin öncelikleri doğrultusunda belirlenir. Öğretim hedefleri belirlenirken ülkede yürürlükte olan ekonomik modeli bilen bireyler yetiştirilmek istenir. Her toplum, devlet yapısı ve dayandığı felsefe, anayasası, kurum ve kuruluşları ile politik bir duruş sergiler. Eğitimden bu duruşu temsil eden resmi ideolojiyi genç kuşaklara aktarması istenir. Her ne kadar hedefler içerik üzerinde etkili olsa da içeriğin de hedef belirleme sürecinde belirleyici bir etkisi vardır. İnsanın bilişsel, duyuşsal ve davranışsal alanlarla ilgili doğuştan getirdiği özellikleri hedef davranışların sınırlarını belirler. Hedef belirleme sürecinde insanların bireysel özelliklerinin dikkate alınması ve bireysel farklılıkları göz ardı etmeyen bir anlayışın benimsenmesi gerekmektedir. İnsanların yaşamını devam ettirmesi için muhtaç olduğu doğanın korunması da oldukça önemli bir konudur ve hedef belirleme sürecinde bu konuya dikkat edilmesi gerekir.²⁷

Öğretim sürecinde hedefler genelden özele doğru üçe ayrılmıştır. Bunlardan en genel olanı uzak hedeflerdir. Uzak hedef, devletin politik felsefesini yansıtır ve yüz yıla kadar uzun bir süreyi kapsar. Ülkenin eğitim felsefesini içeren ikinci hedef türü genel hedeflerdir. Genel hedefler uzak hedeflerle tutarlı olmalıdır. 1739 sayılı Milli Eğitim Temel Kanunu'nda yer alan Türk Milli Eğitiminin genel amaçları bu kapsamda değerlendirilebilir. Özel hedefler ise, muhatap kitleye kazandırılması için uğraş verilen özelliklerdir.²⁸ Örneğin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi için hazırlanan hedefler birer özel hedef olarak tanımlanabilir.

Program geliştirme sürecinde hedeflerin sınıflandırılmasında çoğunlukla Bloom'un taksonomisi esas alınmaktadır. Bu taksonomiye göre hedefler bilişsel, duyuşsal ve davranışsal olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Bilişsel hedefler, bilginin hatırlanması veya tanınması, entelektüel yetenek ve becerilerin geliştirilmesi ile ilgilenen hedefleri içerir. Program geliştirmede çalışmaların çoğunda kendine yer bulan bu hedef türü, öğrenci davranışının oldukça net bir şekilde tanımlanmasında etkilidir. Duyuşsal hedefler, bireyin ilgi, tutum ve değerlerindeki öznel tercih ve değişimlerini tanımlayan, bireyin özelliklerinin ön planda olduğu hedefleri içerir. Davranışsal hedefler ise devrinişsel alanın kapsamında olup daha çok becerilerin öğretimiyle ilgilidir.²⁹

²⁷ Varış, *Eğitimde Program Geliştirme*, 121-122; Sönmez, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, 19-23.

²⁸ Ertürk, *Eğitimde Program Geliştirme*, 1972, 14-15; Sönmez, *Öğretmen El Kitabı*, 38; Demirel, *Eğitimde Program Geliştirme*, 112.

²⁹ Benjamin S. Bloom, *Taxonomy of Educational Objectives* (United States of America: Addison Wesley Publishing Company, 1956), 6-8.

1.2.2. İçerik

Eğitim programında hedef belirlendikten sonra bahsi geçen hedef davranışların öğrenciler tarafından kazanılmasını temin etmek üzere ünite ve konuların düzenlenmesi gerekir. Literatürde “içerik hazırlama” diye geçen bu süreç, “Ne öğretilim?” sorusunun cevabını vermektedir.³⁰ Eğitim faaliyetlerinde içerik; kavram, olgu, ilke, kural, işlem, sosyal yetenek ve tutumlardan oluşur. Öğretim sürecinin güzergâhını belirleyen hedeflere ulaşabilmek ancak etkili bir şekilde hazırlanan içerikle mümkündür. İçeriğin etkililiği ise öğrenci, ortam ve toplumsal yapının özelliklerinin dikkate alınmasıyla sağlanabilir.³¹ Toplumsal yapının dinamikliği, teknolojik gelişmeler, bazı bilgilerin güncellenmesi, hedef kitlelerin dâhil olduğu nesiller arasındaki farklılaşmalar, içeriğin de sürekli gözden geçirilmesini ve güncellenmesini gerekli kılmaktadır.³²

Eğitim programı geliştirilirken bazı ölçütlerden yararlanır. Bunlardan ilki olan toplumsal fayda, çocuk, genç ve yetişkinlerden müteşekkil toplumsal yapı içerisinde herkesin fayda sağlayabileceği unsurlara içerikte yer verilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu anlamda iyi bir vatandaş ve iyi bir insan yetiştirme arzusuna yönelik hazırlanan içeriğin toplumun faydasına olduğu değerlendirilebilir. İçeriğin hitap edilen her birey için ne anlam ifade ettiğinin üzerinde düşünülmesi, program geliştirme sürecinde dikkat edilmesi gereken ölçütlerden ikincisidir. İçerik hazırlanırken dikkat edilen ölçütlerden bir diğeri eğitim-öğretim ilke ve kurallarına uygunlukla ilgilidir. Bu anlamda öğrencilerin ilgi, ihtiyaç ve gelişim özelliklerinin dikkate alınması önem arz etmektedir. Epistemolojik olarak bilginin öğretmen ve öğrenciler tarafından nasıl algılandığı konusu da içerik hazırlama sürecinde dikkat edilmesi gereken bir ölçüt olarak anılmaktadır.³³

İçeriğin hazırlanma sürecinde öğrencinin hazırbulunuşluğunun da dikkate alınması gerekir. Her öğrenci okula kendine has bir takım özellik ve yaşanmışlıklarla gelir. Bu anlamda bireyin önceki öğrenmeleri, bilişsel, duyuşsal ve davranışsal nitelikleri, ailesinin sosyo-ekonomik düzeyi, hangi neslin içine doğduğu belirleyici birer değişken niteliğindedir. Öğrencinin içinde yaşadığı doğal toplumsal koşulların ve kültürel unsurların dikkate alınması hazırlanan içeriğin öğrenci üzerindeki muhtemel etki ve katkısını artıracak, daha verimli bir eğitimin temin edilmesini sağlayacaktır.³⁴

³⁰ Demirel, *Eğitimde Program Geliştirme*, 138; Sönmez, *Öğretmen El Kitabı*, 130.

³¹ Fatma Nur Köksal, “Öğretim İçeriğinin Seçimi ve Düzenlenmesi”, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, ed. Şeref Tan (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2017), 81.

³² Hüseyin Algur, *Nesiller Arası Farklılaşma ve Din Eğitimi* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2022), 81-82.

³³ Varış, *Eğitimde Program Geliştirme*, 135-136.

³⁴ Sönmez, *Öğretmen El Kitabı*, 135-136.

1.2.3. Süreç

Eğitim programının önemli unsurlarından biri de eğitim durumları/öğrenme yaşantıları sürecidir. Daha çok “Nasıl öğretilim?” sorusunun yanıtını veren bu öge, eğitimcilere yol haritası olma niteliğindedir. Eğitim durumları, hedef davranışların öğrencilere kazandırılması için gerekli uyarıcıların düzenlenip işe koşulması ile ilgilidir. Bahsi geçen bu uyarıcılar pekiştirici, ipucu, dönüt, düzeltme, zaman, eğitim teknolojisi, ortam, öğretmen nitelikleri, yöntem bilgisi (öğretim yaklaşım/kuramı, stratejisi, yöntem ve teknikleri) gibi dış unsurların³⁵ yanı sıra zekâ, ilgi, tutum, beceri ve alışkanlık gibi iç etkenlerden oluşmaktadır.³⁶

Pedagojik formasyon derslerinden biri olan öğretim ilke ve yöntemleri dersi, eğitim durumlarını konu edinen bir içeriğe sahiptir. Eğitim psikologlarının “İnsan nasıl öğrenir?” sorusuna verdikleri yanıtlardan alınan referansla “Nasıl öğretilim?” sorusunun cevaplanmaya çalışıldığı öğretim ilke ve yöntemleri dersiyle, eğitim hedeflerine mümkün olan en etkili bir şekilde ulaşılması amaçlanmaktadır.

Etkili bir öğretimin temin edilmesinde genel öğretim ilkelerini esas almak kaydıyla öğretim yaklaşımları/modelleri, stratejileri, yöntem ve teknikleri işe koşulur. Genel öğretim ilkeleri, eğitim faaliyetlerine genel bir çerçeve çizer. Bu ilkelerin başında hedefe uygunluk gelir. Öğretim sürecinin eğitim programının temel ögesi olan hedeften uzaklaşmadan yürütülmesi gerekir. İçerikle ilgili olan bilinenden bilinmeyene, somuttan soyuta, basitten karmaşığa gibi aşamalılık ilkelerinin esas alınması öğrencinin derse yönelik olumsuz bir duyuşsal tepki oluşturmasını engellemek suretiyle nitelikli bir eğitime zemin hazırlamaktadır. Eğitimde muhatap kitlenin özelliklerinin göz önünde bulundurulması gerektiğine dair öğrenciye görelilik, yakından uzağa, güncellik, aktüalite, yaparak-yaşayarak öğrenme gibi ilkelerin dikkate alınması, öğrenciye rağmen öğrenciye ders anlatılmasının önüne geçmek suretiyle eğitimin niteliğini artırmayı sağlayacak önlemleri içermektedir.³⁷

1.2.4. Değerlendirme

Eğitim programının bir ögesi de değerlendirmedir. İletişim sürecinin öğelerinden geribildirime benzeyen bu unsur, eğitim sürecinin tamamlayıcı unsurudur. Değerlendirme, eğitim hedeflerinin gerçekleşme derecesini tayin ederek söz konusu sürecin verimliliği hakkında fikir verir.³⁸ Eğitim faaliyetlerinin öğretmenler tarafından samimiyetle yerine getirilmesi önemli ve

³⁵ Sönmez, *Öğretmen El Kitabı*, 149-190.

³⁶ Ertürk, *Eğitimde Program Geliştirme*, 1972, 82.

³⁷ Ertürk, *Eğitimde Program Geliştirme*, 1972, 86-95; Onur Köksal, *Öğretim İlke ve Yöntemleri* (Konya: Eğitim Yayınevi, 2017), 6-21.

³⁸ Ertürk, *Eğitimde Program Geliştirme*, 1972, 107.

değerli bir uygulamadır. Ancak bu uygulamanın öğrenci üzerindeki etkisinin çeşitli tekniklerle kontrol edilmesi, daha etkili ve kararlı bir eğitim sisteminin oluşmasına katkı sağlar.

Değerlendirme, elde edilen bir sonucun bir ölçüte göre yorumlanmasıdır. Buradaki ölçüt “20 soruyu doğru yanıtlayan öğrenci başarılı sayılır.” ifadesinde olduğu gibi mutlak (hedefe dayalı) ya da “Sınavda ilk 10’a giren öğrenciler başarılı sayılır.” cümlesinde olduğu gibi bağıl (norma dayalı) da olabilir. Bu iki tür değerlendirme de gerekli olduğu durumlarda işlevsel sonuçlar sağlamaktadır.³⁹ Örneğin önceden belirlenen hedeflerin kazanılma durumunun test edildiği bir değerlendirmede mutlak değerlendirme tercih edilecekken, bilgi yarışmasında okulu temsil edecek öğrencilerin seçiminde bağıl değerlendirmenin tercih edilmesi elzem olacaktır.

Eğitim sürecindeki amacına göre de sınıflandırılan değerlendirme, tanıma-yerleştirmeye, biçimlendirme-yetiştirmeye, değer biçme/düzyer belirlemeye dönük olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Öğrencinin belli bir eğitim programına uygunluğunun test edildiği tanıma-yerleştirmeye dönük değerlendirme, ön şart niteliğindeki özelliklerin süreç başında temin edilmesini sağlar. Biçimlendirme-yetiştirmeye dönük değerlendirme, eğitim süreci devam ederken bir yandan öğrencinin öğrenme hızı ve yaşadığı sorunları tespit etmeye, bir yandan da muhtemel problemlerin telafi edilmesine olanak sağlar. Eğitim sürecinin sonunda yapılan – genellikle değerlendirme denildiğinde akla ilk gelen- değer biçme/düzyer belirlemeye dönük değerlendirme öğrencinin yetişme düzeyi ile eğitim programının etkinliği hakkında veri üretir.⁴⁰

Değerlendirme sürecinde ölçütler belirlenirken muhatap kitlenin psiko-sosyal durumlarının göz önünde bulundurulmasında yarar vardır. Bu kapsamda öğrencilerin bireysel gelişimlerinin esas alındığı içeriklerin ve devinimsel hedeflerin öğretiminde daha çok bireysel hıza bağlı ölçütler belirlenebilir. Yetişkin eğitimi verilen kurumlarda yapılacak değerlendirme faaliyetlerinin düzey belirmeden ziyade diagnostik/tanıma yönelik ve formatif/biçimlendirmeye yönelik olmasının, hedeflere ulaşma bağlamında daha etkili olacağı düşünülmektedir.

2. Araştırma Bulgu ve Yorumları

İlgili literatürde yer alan farklı program geliştirme modelleri incelendiğinde eğitim programının bazı temel unsurlara sahip olması gerektiği görülmektedir. Tablo 1 incelendiğinde öncelikle ihtiyaçların belirlenmesi gerektiği göze çarpmaktadır. Hitap edilen kitlenin ihtiyaçlarının bilinmesi, eğitim programının en önemli unsuru olan hedeflerin belirlenmesinde

³⁹ Ertürk, *Eğitimde Program Geliştirme*, 1972, 112; Özcan Demirel, *Öğretim İlke ve Yöntemleri Öğretmen Sanatı* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2015), 282; Neşe Güler, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2019), 13.

⁴⁰ Ertürk, *Eğitimde Program Geliştirme*, 1972, 113; Demirel, *Öğretmen Sanatı*, 283; Güler, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, 14.

göz ardı edilmemesi gereken bir aşamadır. Tablo 1’de yer alan program geliştirme modelleri birlikte değerlendirildiğinde ihtiyaç belirlemenin ardından hedef belirleme, içerik düzenlenmesi, öğrenme yaşantılarının düzenlenmesi ve değerlendirme unsurların her modelde yer aldığı görülmektedir.

Tablo 1: Program Geliştirme Modelleri

Taba Modeli	Tyler Modeli	Taba&Tyler Modeli	MEB Modeli
İhtiyaç belirleme	Birey, toplum ve konu alanından kaynaklı Olası genel amaçlar	İhtiyaç belirleme	İhtiyaç belirleme
Hedef Belirleme	Eğitim felsefesi ve öğrenme psikolojisi süzgecinden geçen öğretim araçları	Genel amaçları belirleme	Genel hedeflerin belirlenmesi
İçerik seçimi/düzenlemesi	Öğrenme yaşantılarının sağlanması	Amaç saptama	Alanın kavram, ilke ve becerilerinin belirlenmesi
Öğrenme Yaşantılarının Seçimi	Öğrenme yaşantılarının düzenlenmesi	İçerik seçimi	Öğrenme alanları ve alanı kapsayan kazanımların belirlenmesi
Değerlendirme	Öğrenme yaşantılarının yönlendirilmesi	Öğrenme Yaşantılarının Belirleme	Ünite/temaların belirlenmesi
	Öğrenme yaşantılarının değerlendirilmesi	Öğrenme yaşantılarının düzenleme	Paydaşlarla paylaşım
		Değerlendirme	Materyal geliştirme
			Programın onaya sunulması
			Deneme/ izleme/ Değerlendirme

Bu bölümde DİB tarafından geliştirilen öğretim programlarının Tablo 1’de yer alan unsurlar kapsamında incelenmesi yapılarak bazı tespitlere ulaşılmıştır.

2.1. DİB Tarafından Geliştirilen Yaygın Din Eğitimi Programları

DİB Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü internet sitesinde 15.02.2023 tarihi itibarıyla 13 tane yaygın din eğitimi öğretim programı yer almaktadır. Bu programlar Tablo 2’de görülmektedir. Programlar 2010 (n=1), 2017 (n=1), 2018 (n=1), 2019 (n=3), 2021 (n=4) ve 2022 (n=3) yıllarında geliştirilmiştir.⁴¹ Eylül 2022’de yapılan güncelleme ile 2018 yılında geliştirilen “Kur'an

⁴¹ Bu çalışmada öncelikle Mayıs 2022 itibarıyla ilgili internet sitesinde ilan edilen programlar esas alınmıştır. DİB, Eylül 2022’de söz konusu programların bazılarında güncellemeler yapmıştır. Güncellenen programlar incelenerek çalışmaya dâhil edilmiştir. Söz konusu güncelleme sonucu oluşan farklılıklar Tablo 2’de gösterilmiştir.

Diyanet İşleri Başkanlığı Tarafından Geliştirilen Öğretim Programlarının Program Geliştirme Süreçleri
Açısından İncelenmesi

Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş)” güncellenmiştir. Aynı ayda yapılan güncelleme kapsamında 2016’da geliştirilen “Uluslararası Hafızlık ve Kur’an-ı Kerimi Güzel Okuma Yarışmalarına Hazırlık Programı” ile 2017’de geliştirilen “Örgün Eğitime Devam Edenlere Yönelik Kur'an Kursları Eğitim Programı-1 (Okuma Salonları)” programları yayından kaldırmıştır. Tablo 2’deki her program ayrı başlık altında incelenerek program geliştirme süreçleri açısından değerlendirmesi yapılmıştır.

Tablo 2: DİB Tarafından Geliştirilen Yaygın Din Eğitimi Programları

Yürürlükte Olan Yaygın Din Eğitimi Programları	Kaldırılan/Güncellenen Programlar
1) Camilerde Kur'an Öğretim Programı - 2010	
2) Yatılı Yaz Kur'an Kursları Öğretim Programı - 2017	
3) Yaz Kur'an Kursları Öğretim Programı - 2018	
4) İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları Öğretim Programları - 2019	
5) Camilerde Kur'an Öğretimi Hafta Sonu Kur'an Kursları Programı - 2019	
6) Mültecilere Yönelik Kur'an Kursları Temel Öğretim Programı - 2019	
7) Yaz Kur'an Kursları Öğretim Programı (04-06 Yaş Grubu) - 2021	
8) Gençliğe Yönelik Kuran Kursları Öğretim Programı - 2021	
9) İşitme Engellilere Yönelik Kur'an Kursları Özel Öğretim Programı - 2021	
10) Kur'an-ı Kerim Öğretim Programı (Uzaktan Eğitim) - 2021	
11) Gençliğe Yönelik Yaz Kuran Kursları Öğretim Programı - 2022	
12) 7-10 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim Programı - Eylül 2022	
13) 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim Programı - Eylül 2022	
	1) Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş) – 2018 (Eylül 2022’de güncellendi.)
	2) Örgün Eğitime Devam Edenlere Yönelik Kur'an Kursları Eğitim Programı-1 (Okuma Salonları) – 2017 (Eylül 2022’de yapılan güncelleme ile yayından kaldırıldı.)
	3) Uluslararası Hafızlık ve Kur’an-ı Kerimi Güzel Okuma Yarışmalarına Hazırlık Programı – 2016 (Eylül 2022’de yapılan güncelleme ile yayından kaldırıldı.)

2.1.1. Camilerde Kur'an Öğretim Programı (2010)

DİB Din Eğitimi Daire Başkanlığı tarafından 2010 yılında geliştirilen bu öğretim programı 19 sayfadan oluşmaktadır.⁴² Program Tablo 1’de yer alan nitelikler kapsamında incelenmiş, elde edilen veriler Tablo 3’te dikkatlere sunulmuştur.

Tablo 3: Camilerde Kur'an Öğretim Programı

İncelenen Özellik Programda:	Gözlem	
	Evet	Hayır
1 Temel özelliklerinin anlatıldığı bir bölüm var mıdır?	x	
2 Bağlam (eğitim felsefesi, öğretim yaklaşımı vb.) hakkında bilgi veriliyor mu?		x
3 Süreç öncesinde ihtiyaç analizi yapıldığına dair bir bilgi yer alıyor mu?		x

⁴² DİB, *Camilerde Kur'an Öğretimi Programı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2010).

4	Öngörülen süre/zaman çizelgesi/bilgisi yer almakta mıdır?	x
5	Hedef belirlemesi yapılmış mıdır?	x
6	İçerik düzenlemesi var mıdır?	x
7	Öğrenme yaşantılarının düzenlenmesine dair bilgi var mıdır?	x
8	Programda değerlendirmeye dair bilgi yer almakta mıdır?	x
9	Programın denenmesi, Ar-Ge faaliyetleri ve devamlılığının sağlanması adına alınan tedbirlerden söz edilmekte midir?	x

Tablo 3'te görüldüğü gibi incelenen programda, programın temel özellikleri hakkında bilgi verilen bir bölüm vardır. Bu bölümde programda Kur'an kurslarında elde edilen tecrübe ile camilerde de din eğitimi verilmesinin hedeflendiği belirtilmektedir. Tanıtım kısmında programın amaçları, ilkeleri, yapısı ve uygulama ilkelerinden söz edilmiştir. Programın amaçlarına bakıldığında Kur'an kursu hizmetlerinin tamamlayıcısı olarak kurgulandığı, amaçların Kur'an-ı Kerim ve gerekli dini bilgilerin öğretiminin yapılması, İslam'ın inanç, ibadet ve ahlak konularının öğretilmesi ve dini duygu ve bilincin geliştirilmesine katkı sağlanması olarak tanımlandığı görülmektedir. Programın ilkelerinden söz edilirken camilerdeki din eğitimi faaliyetlerinin Kur'an kursu bulunmayan veya bulunup da ihtiyaca cevap veremeyen yerlerde açılan kurslarda uygulanacağı belirtilmiştir. Söz konusu program, kur esasına göre hazırlanmış ve 3 kur olarak planlanmıştır. Belirtilen kurların nihai öğrenme birimi niteliğinde olmadığı, 3. kuru başarı ile bitirenlerin daha sonra bu kura yeniden kayıt yaptırarak Kur'an-ı Kerim öğrenimlerine devam edebilecekleri dile getirilmiştir.

Programdaki her bir kur, 34 saati Kur'an-ı Kerim ve 16 saati Dini Bilgiler olmak üzere 50'şer saat olarak planlanmıştır. Dini bilgiler alanı kendi içerisinde 5 saat itikat, 5 saat ibadet ve 6 saat siyer-ahlak olarak ayrılmıştır. Haftalık olarak 6 saat verilen programın 3 saatinde Kur'an-ı Kerim'i yüzünden okuma, 1 saatinde ezber ve 2 saatinde de dini bilgiler dersi yapılması planlanmıştır.

Programda hedef/kazanım belirlemesi yapılmamıştır. Her kurda anlatılacak olan konular (içerik) Kur'an-ı Kerim (yüzünden okuma ve ezber) ile dini bilgiler (itikat, ibadet ve siyer/ahlak) öğrenme alanları altında kullanılacak ders saatleri çerçevesinde belirlenmiştir. İçerik, konu listesi olarak hazırlanmış, içeriğin sunumunda dikkat edilmesi gereken hususlar ise "açıklamalar" başlığı altında verilmiştir. Söz konusu açıklamaların öğrenme yaşantılarının düzenlemesiyle ilgili olduğu söylenebilir. Programda değerlendirme ve geri bildirim ile ilgili bilgiye rastlanmamıştır.

Programda her ne kadar belirtilmese de uzun yıllar oluşan tecrübeler doğrultusunda bir içerik belirlemesine gidildiği, oluşturulan ayrıntılı içerik listelerinden anlaşılmaktadır. Ancak program tanıtım kısmında bu listenin neye göre hazırlandığından söz edilmesi yerinde olacaktır. Çünkü programa dair verilen açıklayıcı bilgiler, uygulayıcı konumundaki öğreticilerin programı daha iyi anlamasına imkân sağlar. Diğer taraftan programın önemli parçalarından biri olan bağlam unsuru da böylesi bir açıklamanın yapılmasını gerekli kılmaktadır. İncelenen programın

Diyanet İşleri Başkanlığı Tarafından Geliştirilen Öğretim Programlarının Program Geliştirme Süreçleri
Açısından İncelenmesi

en önemli eksiği hedef tanımlamasına yer vermemesidir. Hedef bir program için oldukça önemli temel bir unsurdur. Zira günümüzdeki program geliştirme çalışmalarına rehberlik eden tüm modellerde hedef, diğer tüm unsurların temel belirleyicisi olarak nitelendirilmektedir.⁴³

2.1.2. Yatılı Yaz Kur'an Kursları Öğretim Programı (2017)

DİB tarafından 2017 yılında geliştirilen ve 09.06.2017 tarih, 16423 sayılı Başkanlık onayı ile uygun görülen bu öğretim programı 38 sayfadan oluşmaktadır.⁴⁴ Programın incelenmesi neticesinde elde edilen verilerle Tablo 4 oluşturulmuştur.

Tablo 4: Yatılı Yaz Kur'an Kursları Öğretim Programı

İncelenen Özellik Programda:	Gözlem	
	Evet	Hayır
1 Temel özelliklerinin anlatıldığı bir bölüm var mıdır?	x	
2 Bağlam (eğitim felsefesi, öğretim yaklaşımı vb.) hakkında bilgi veriliyor mu?		x
3 Süreç öncesinde ihtiyaç analizi yapıldığına dair bir bilgi yer alıyor mu?		x
4 Öngörülen süre/zaman çizelgesi/bilgisi yer almakta mıdır?	x	
5 Hedef belirlenmesi yapılmış mıdır?	x	
6 İçerik düzenlenmesi var mıdır?	x	
7 Öğrenme yaşantılarının düzenlenmesine dair bilgi var mıdır?	x	
8 Programda değerlendirmeye dair bilgi yer almakta mıdır?		x
9 Programın denemesi, Ar-Ge faaliyetleri ve devamlılığının sağlanması adına alınan tedbirlerden söz edilmekte midir?		x

Tablo 4'te de belirtildiği üzere ilgili programda, programın genel yapısı, uygulama esasları ve genel amaçlarından bahseden ayrı bir bölüm yer almaktadır. Programda Kur'an-ı Kerim, temel dini bilgiler ve Hz. Peygamber'in hayatıyla ilgili bilgi, beceri ve bilinç düzeylerinin geliştirilmesinin yanı sıra dini, milli ve ahlaki değerlerin kazandırılması, iletişim becerilerinin, özgüven sahibi olmanın ve yaz tatilinin nitelikli bir şekilde geçirilmesine katkı sunulmasının amaçlandığı belirtilmektedir. Haftada 5 gün, günde 6 saat olmak üzere 4 hafta olarak uygulanan programda Kur'an-ı Kerim, Temel Dini Bilgiler (İtikat, İbadet, Ahlak, Siyer) ve Sosyal ve Kültürel Etkinlikler dersleri yer almaktadır. Kur'an-ı Kerim 15, Temel Dini Bilgiler 12 (İtikat 2, İbadet 4, Ahlak 2, Siyer 4), Sosyal ve Kültürel Etkinlikler 3 saat olmak üzere haftada 30, toplam 120 saatlik krediden oluşmaktadır.

Öğretim programında öğrenci kazanımları her üç ders için ayrı ayrı olmak üzere maddeler halinde verilmiş ve cümleler öğrenci davranışına dönüştürülebilir nitelikte yazılmıştır. Belirtilen üç dersle ilgili ders kredisi, konular, konuyla ilgili kaynaklar ve öğrenme yaşantılarına katkı

⁴³ Demirel, *Eğitimde Program Geliştirme*, 111.

⁴⁴ DİB, *Yatılı Yaz Kur'an Kursları Öğretim Programı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017).

sunması muhtemel açıklamalar tek bir tablo halinde verilmiştir. Öğretim hedeflerinin de bu tabloya yerleştirilmesinin, programın bütünlüğüne katkı sunacağı düşünülmektedir.

2.1.3. Yaz Kur'an Kursları Öğretim Programı (2018)

DİB tarafından 2018 yılında geliştirilen ve başkanlığın 06.06.2018 tarihli ve E.69449 sayılı onayı ile uygulanmaya başlanan programa dair inceleme sonuçları Tablo 5'te yer almaktadır.⁴⁵ Program Geliştirme Daire Başkanlığı tarafından geliştirilen program 53 sayfadan oluşmaktadır. Bu programın da giriş bölümünde genel amaçlar, programın yapısı ve uygulama esasları ve ders-kredi tablosu gibi tanıtıcı bilgiler yer almaktadır. Bu bölümde programın neden geliştirildiği ve programın uygulandığı süreçte sürekli izleme ve değerlendirme çalışmalarının gerçekleştirildiği ifade edilmektedir.

Programın uygulanması haftada 5 gün, günde 3 saat olmak üzere 8 hafta olarak planlanmıştır. Kur'an-ı Kerim, Temel Dini Bilgiler (İtikat-İbadet-Siyer-Ahlak) ile Sosyal ve Kültürel Etkinlikler dersleri, program kapsamında verilecek dersler olarak belirlenmiştir.

Her dersle ilgili öğretim ilke ve yöntemleri liste halinde verilmiştir. Programda içerik bir tablo üzerinde kazanımlarla ilişkilendirilerek verilmiştir. İlgili kazanımın ele alınmasında dikkat edilmesi gereken hususlar da açıklamalar başlığı altında aynı tabloda yer almıştır.

2008 yılında Yaz Kur'an kursları ile ilgili yayımlanan bir araştırmada yaz Kur'an kursunun 2 aylık dönemde 3 kur halinde yapıldığı belirtilmiştir. İlk kurda 5 öğrenme alanında 67 konu başlığı, iki ve üçüncü kurda 5 öğrenme alanında 42 konu başlığı olduğu ifade edilmiştir. Bu kurslara 5. sınıftan mezun olmayan öğrencilerin resmen kayıt yaptıramadığı bir dönemde kaleme alınan ilgili çalışmada yaz Kur'an kurslarındaki din eğitimi faaliyetlerinin daha nitelikli yapılmasına dair öğretici, öğrenci ve ortam bağlamında önerilerde bulunulmuştur.⁴⁶

Tablo 5: Yaz Kur'an Kursları Öğretim Programı

İncelenen Özellik	Gözlem	
	Evet	Hayır
Programda:		
1 Temel özelliklerinin anlatıldığı bir bölüm var mıdır?	x	
2 Bağlam (eğitim felsefesi, öğretim yaklaşımı vb.) hakkında bilgi veriliyor mu?		x
3 Süreç öncesinde ihtiyaç analizi yapıldığına dair bir bilgi yer alıyor mu?	x	
4 Öngörülen süre/zaman çizelgesi/bilgisi yer almakta mıdır?	x	
5 Hedef belirlemesi yapılmış mıdır?	x	
6 İçerik düzenlemesi var mıdır?	x	
7 Öğrenme yaşantılarının düzenlenmesine dair bilgi var mıdır?	x	
8 Programda değerlendirmeye dair bilgi yer almakta mıdır?	x	

⁴⁵ DİB, *Yaz Kur'an Kursları Öğretim Programı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2018).

⁴⁶ Önder, "Yaz Kur'an Kursları Öğretim Programına Bir Bakış", 291-292.

Diyanet İşleri Başkanlığı Tarafından Geliştirilen Öğretim Programlarının Program Geliştirme Süreçleri
Açısından İncelenmesi

9	Programın denenmesi, Ar-Ge faaliyetleri ve devamlılığının sağlanması adına alınan tedbirlerden söz edilmekte midir?	x
---	---	---

Dolayısıyla bu programın geliştirilmesinde de program geliştirme süreçlerinin dikkate alındığını söyleyebiliriz. Programın bağlamı ile ilgili bir değerlendirmenin yer almaması ise göze çarpan tek eksiklik olarak ifade edilebilir.

2.1.4. İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları Öğretim Programları (2019)

DİB Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü Program Geliştirme Daire Başkanlığı tarafından 2019 yılında geliştirilen ve 09.08.2019 tarihli ve 67567140-254.01-E.447474 sayılı Başkanlık onayı ile uygulanmaya başlanan program 81 sayfadan oluşmaktadır.⁴⁷ Programa dair veriler Tablo 6'da verilmiştir.

Tablo 6: İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları Öğretim Programları

İncelenen Özellik Programda:	Gözlem	
	Evet	Hayır
1 Temel özelliklerinin anlatıldığı bir bölüm var mıdır?	x	
2 Bağlam (eğitim felsefesi, öğretim yaklaşımı vb.) hakkında bilgi veriliyor mu?		x
3 Süreç öncesinde ihtiyaç analizi yapıldığına dair bir bilgi yer alıyor mu?	x	
4 Öngörülen süre/zaman çizelgesi/bilgisi yer almakta mıdır?	x	
5 Hedef belirlemesi yapılmış mıdır?		x
6 İçerik düzenlemesi var mıdır?	x	
7 Öğrenme yaşantılarının düzenlenmesine dair bilgi var mıdır?	x	
8 Programda değerlendirmeye dair bilgi yer almakta mıdır?	x	
9 Programın denenmesi, Ar-Ge faaliyetleri ve devamlılığının sağlanması adına alınan tedbirlerden söz edilmekte midir?	x	

Kur'an kurslarında sürdürülen yaygın din eğitimi faaliyetlerinden en kapsamlı olanı ihtiyaç odaklı eğitim faaliyetleridir. Bu durum, programın hacmine de yansımıştır. Program incelendiğinde programın genel amacı, yapısı ve genel özellikleri ile temel yaklaşımı hakkında bilgilerin olduğu tanıtıcı bir bölüm yer almaktadır. Tanıtım bölümünde bu programın ilk olarak 2012 yılında geliştirildiği ve alınan geri bildirim ve izleme faaliyetleri çerçevesinde sürekli güncellendiği belirtilmektedir.

Program içerisinde ihtiyaç odaklı temel öğretim, Cuma dersleri, akaid, ilmihal, tefsir, hadis, siyer, hafta sonu derslerinin genel amaçları, uygulama ilke ve esasları, ders-kredi tabloları ile konu-kaynak tabloları ayrı başlıklar altında verilmiştir. Programın en önemli özelliklerinden biri de temel yaklaşım hakkında bilgi verilmek üzere ayrı bir başlık açılmasıdır. Burada öğrenen ve problem merkezli bir öğretim anlayışının benimsendiğinden söz edilmektedir.

⁴⁷ DİB, *İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları Öğretim Programları* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2019).

Programın en önemli eksikliği öğrenen merkezli olarak hazırlandığı ifade edilse de öğrenci davranışları açısından ifade edilen kazanımlara yer verilmemesidir. Başkanlık tarafından geliştirilen bazı programlarda kazanımların en başta liste halinde verilmesi uygulaması da bu programda benimsenmemiştir. Dolayısıyla belirtilen eksiklikler kapsamında programın gözden geçirilmesi yerinde olacaktır. Her dersin içeriği, konu listesi, yararlanılan kaynaklar ve dersin yürütülmesine yönelik açıklamalardan müteşekkil tablolar halinde verilmiştir.

2010 yılında kaleme alınan bir çalışmada o dönem yeni geliştirilen Kur'an kursları öğretim programı incelenmiştir. Yapılan değerlendirmelerde söz konusu programın öğrenen ve sorun merkezli, esnek-çerçeve program anlayışına uygun olarak hazırlandığı dile getirilmiştir. Ayrıca yazar programın uygulanmasına dair bazı gözlem ve tespitlerine de yer vererek öğretici yeterlikleri, hedef kitlenin özellikleri ve öğrenme ortamına dair tespitlerde bulunmuştur.⁴⁸ 2013 yılında kaleme alınan bir araştırmada ise ihtiyaç odaklı Kur'an kursları programları hakkında bilgi verilmiştir. İlgili çalışmada DİB'in hazırlamış olduğu programlar hakkında bilgi verilmiş, Başkanlığın geliştirmiş olduğu ihtiyaç odaklı programın pilot uygulaması "hizmet çeşitliliği projesi" tanımlanmasıyla öğretici ve öğrenci görüşleri çerçevesinde incelenmiştir. Elde edilen bulguların daha çok programın uygulanmasıyla ilgili olduğu bu çalışmada yapılan düzenlemelerin öğretici, öğrenci ve veli gözünden nasıl karşılandığına dair tespitler yer almaktadır.⁴⁹

2023 yılında yayımlanan bir çalışmada ise bu program öğretici görüşleri çerçevesinde incelenmiştir. Araştırmaya göre öğretmenler, programı içerik yönünden çok kapsamlı bulsalar da hedef kitlenin ihtiyacını karşılama yeterliğine sahip olduğunu ifade etmişlerdir. Çalışmada program kazanımlarının hedef kitlede karşılık bulduğu, eğitim ortamındaki sosyalleşmenin bireylere olumlu yansıdığı, kursa devamın psikolojik doyum sağladığı gibi olumlu tespitlerin yanı sıra kursiyerlerden kesintisiz devam istenmesi ve fiziksel mekânların yetersiz oluşu gibi hususlar ise eleştirilmiştir.⁵⁰

2.1.5. Camilerde Kur'an Öğretimi Hafta Sonu Kur'an Kursları Programı (2019)

2019 yılında geliştirilen ve 15.01.2019 tarihli ve E.11475 sayılı Başkanlık onayı ile uygulanan bu program 30 sayfadan oluşmaktadır.⁵¹ Programa dair elde edilen bulgular Tablo 7'de yer almaktadır. İhtiyaç odaklı eğitim programı içerisinde de yer alan hafta sonu Kur'an öğretimi konusu ayrıca bir program olarak da geliştirilmiştir.

⁴⁸ Önder, "Yeni Öğretim Programı ve 8 Ay Süreli Kur'an Kursları", 300-307.

⁴⁹ Akdokur, "İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları Öğretim Programları", 97-105.

⁵⁰ Sevinç, "İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursu Öğretim Programının Öğretici Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi", 58-59.

⁵¹ DİB, *Camilerde Kur'an Öğretimi Hafta Sonu Kur'an Kursları Programı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2019).

Diyabet İşleri Başkanlığı Tarafından Geliştirilen Öğretim Programlarının Program Geliştirme Süreçleri
Açısından İncelenmesi

Programın genel amaçları, yapısı ve uygulama ilkeleri ile ders-kredi listesi ayrı başlıklar altında verilmiştir. Haftalık 4 krediden oluşan program 2 kredi cumartesi, 2 kredi pazar günü olacak şekilde planlanmış, her biri 12 hafta/48 kredi olmak üzere iki düzeyden (24 Hafta) oluşan programın toplamda 96 kredi olduğu belirtilmiştir. Temel Dini Bilgiler dersinin her bir düzeyinde yer alan toplam 24 saatin 4 saati “itikad”; 12 saati “ibadet”; 4 saati “siyer”; 4 saati ise “ahlak” alanlarına verilmiştir.

Tablo 7: Camilerde Kur'an Öğretimi Hafta Sonu Kur'an Kursları Programı

İncelenen Özellik Programda:	Gözlem	
	Evet	Hayır
1 Temel özelliklerinin anlatıldığı bir bölüm var mıdır?	x	
2 Bağlam (eğitim felsefesi, öğretim yaklaşımı vb.) hakkında bilgi veriliyor mu?		x
3 Süreç öncesinde ihtiyaç analizi yapıldığına dair bir bilgi yer alıyor mu?		x
4 Öngörülen süre/zaman çizelgesi/bilgisi yer almakta mıdır?	x	
5 Hedef belirlemesi yapılmış mıdır?	x	
6 İçerik düzenlemesi var mıdır?	x	
7 Öğrenme yaşantılarının düzenlenmesine dair bilgi var mıdır?	x	
8 Programda değerlendirmeye dair bilgi yer almakta mıdır?		x
9 Programın denenmesi, Ar-Ge faaliyetleri ve devamlılığının sağlanması adına alınan tedbirlerden söz edilmekte midir?		x

Programda kazanımlar içerikle ilişkilendirilerek ayrı bir tablo halinde verilmemiştir. Bunun yerine her ders (Kur'an-ı Kerim ve Temel Dini Bilgiler) ile ilgili açılan ayrı başlığın altında “genel kazanımlar” başlığı ile listelenmiştir. Burada yer alan ifadeler öğrenci davranışları olarak yazılmıştır. Her dersin uygulama ilke ve esasları da liste halinde verilerek öğrenme yaşantıları kılavuzlanmaya çalışılmıştır. İçerik bir tablo halinde karşılıklarında açıklamaları ile birlikte verilmiştir. Yine bu açıklamaların da öğrenme yaşantılarına katkı sunar nitelikte olduğu ifade edilebilir.

2.1.6. Mültecilere Yönelik Kur'an Kursları Temel Öğretim Programı (2019)

2019 yılında geliştirilen diğer bir programda hedef kitle olarak mülteciler belirlenmiştir.⁵² Toplam 32 sayfadan oluşan, 15.01.2019 tarihli ve E.11475 sayılı Başkanlık onayı ile uygulanan bu programa dair elde edilen veriler Tablo 8'de yer almaktadır.

Program tanıtımı için ayrı bir başlık açılmış ve burada programın yapısı, genel amaçları, uygulama esasları, ders-kredi listesi verilmiştir. Bu programa neden ihtiyaç duyulduğu gerekçelendirilerek anlatılmıştır. Programda Kur'an-ı Kerim haftada 8 saat, Temel Dini Bilgiler 6 saat (İtikad 2, ibadet 2, Siyer 1, Ahlak 1), Türkçe 2, Sosyal Etkinlik ve Rehberlik 2 saat şeklinde planlanmıştır.

⁵² DİB, *Mültecilere Yönelik Kur'an Kursları Temel Öğretim Programı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2019).

Tablo 8: Mültecilere Yönelik Kur'an Kursları Temel Öğretim Programı

İncelenen Özellik Programda:	Gözlem	
	Evet	Hayır
1 Temel özelliklerinin anlatıldığı bir bölüm var mıdır?	x	
2 Bağlam (eğitim felsefesi, öğretim yaklaşımı vb.) hakkında bilgi veriliyor mu?		x
3 Süreç öncesinde ihtiyaç analizi yapıldığına dair bir bilgi yer alıyor mu?	x	
4 Öngörülen süre/zaman çizelgesi/bilgisi yer almakta mıdır?	x	
5 Hedef belirlemesi yapılmış mıdır?	x	
6 İçerik düzenlemesi var mıdır?	x	
7 Öğrenme yaşantılarının düzenlenmesine dair bilgi var mıdır?	x	
8 Programda değerlendirmeye dair bilgi yer almakta mıdır?		x
9 Programın denenmesi, Ar-Ge faaliyetleri ve devamlılığının sağlanması adına alınan tedbirlerden söz edilmekte midir?		x

Bu programda da kazanımlar dersler ile ilgili başlığın altında ayrı bir lise olarak verilmiş, içerik listesiyle ilişkilendirilmemiştir. İçeriklerin sunumunda konu listesi, kaynak listesi ve açıklamalar verilmiştir.

2.1.7. Yaz Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu) (2021)

Başkanlık tarafından geliştirilen en güncel (2021) programlardan biridir ve 30 sayfadan oluşmaktadır. 4-6 yaş eğitim programında olduğu gibi burada da programın temel yaklaşımı ve öğretici yeterliklerine dair bilgi verilmiştir.⁵³ Tüm programlarda olduğu gibi bu programın da genel amaçları, yapısı, temel ilkeleri ile ders-kredi listesi verilmiştir. DİB'in 02.03.2021 tarihli ve E-1097702 sayılı onayı ile uygulanan programa dair veriler Tablo 9'da yer almaktadır.

Tablo 9: Yaz Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu)

İncelenen Özellik Programda:	Gözlem	
	Evet	Hayır
1 Temel özelliklerinin anlatıldığı bir bölüm var mıdır?	x	
2 Bağlam (eğitim felsefesi, öğretim yaklaşımı vb.) hakkında bilgi veriliyor mu?	x	
3 Süreç öncesinde ihtiyaç analizi yapıldığına dair bir bilgi yer alıyor mu?	x	
4 Öngörülen süre/zaman çizelgesi/bilgisi yer almakta mıdır?	x	
5 Hedef belirlemesi yapılmış mıdır?	x	
6 İçerik düzenlemesi var mıdır?	x	
7 Öğrenme yaşantılarının düzenlenmesine dair bilgi var mıdır?	x	
8 Programda değerlendirmeye dair bilgi yer almakta mıdır?	x	
9 Programın denenmesi, Ar-Ge faaliyetleri ve devamlılığının sağlanması adına alınan tedbirlerden söz edilmekte midir?	x	

⁵³ DİB, Yaz Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu) (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2021).

Diyanet İşleri Başkanlığı Tarafından Geliştirilen Öğretim Programlarının Program Geliştirme Süreçleri
Açısından İncelenmesi

Program haftada 5 gün, günde 3 saat olmak üzere 8 hafta olarak planlanmış, Kur'an-ı Kerim ve Dini Bilgiler derslerinden oluştuğu ifade edilmiştir. Program, Kur'an-ı Kerim 5, Dini Bilgiler 10 saat olmak üzere haftada 15, toplamda 120 kredi olarak tasarlanmıştır.

Programda içerik ve kazanımlar aynı tabloda birbirleriyle ilişkilendirilerek verilmiş ve kazanımlar öğrenci davranışları olarak ifade edilmiştir. Aynı tabloda uygulamaya yönelik açıklamalara da yer verilmiştir. Daha önce de ifade edildiği üzere bu açıklamaların öğrenme yaşantılarına yönelik yapıldığından söz edilebilir.

2.1.8. Gençliğe Yönelik Kur'an Kursları Öğretim Programı (2021)

Yine 2021 yılında geliştirilen ve Başkanlığın 02.09.2021 tarihli ve E-67567140-774.01.02-1594117 sayılı onay ile uygulanan bu programa dair veriler Tablo 10'da yer almaktadır.⁵⁴

Tablo 10: Gençliğe Yönelik Kur'an Kursları Öğretim Programı

İncelenen Özellik Programda:	Gözlem	
	Evet	Hayır
1 Temel özelliklerinin anlatıldığı bir bölüm var mıdır?	x	
2 Bağlam (eğitim felsefesi, öğretim yaklaşımı vb.) hakkında bilgi veriliyor mu?	x	
3 Süreç öncesinde ihtiyaç analizi yapıldığına dair bir bilgi yer alıyor mu?	x	
4 Öngörülen süre/zaman çizelgesi/bilgisi yer almakta mıdır?	x	
5 Hedef belirlemesi yapılmış mıdır?	x	
6 İçerik düzenlemesi var mıdır?	x	
7 Öğrenme yaşantılarının düzenlenmesine dair bilgi var mıdır?	x	
8 Programda değerlendirmeye dair bilgi yer almakta mıdır?		x
9 Programın denenmesi, Ar-Ge faaliyetleri ve devamlılığının sağlanması adına alınan tedbirlerden söz edilmekte midir?		x

Programın başında genel tanıtıcı bilgiler verilmektedir. Programın neden geliştirildiğine dair kısa bir değerlendirme yer almaktadır. Programın temel yaklaşımı da yapılandırmacılık olarak ifade edilmiştir. Programın yapı olarak Kur'an-ı Kerim I, II ve Dini Bilgiler I, II (İtikad-İbadet-Siyer-Ahlak) derslerinden oluştuğu ifade edilerek dile getirilmiştir. Dini Bilgiler-I dersinin İtikad-I, İbadet-I, Siyer-I ve Ahlak-I alanlarından, Dini Bilgiler-II dersinin ise İtikad-II, İbadet-II, Siyer-II ve Ahlak-II alanlarından oluştuğu belirtilmiştir. Programın haftalık 18 saat olarak uygulanması halinde, 12 saatinin Kur'an-ı Kerim öğretimine, 6 saatinin dini bilgiler öğretimine (İtikad 2 saat, İbadet 2 saat, Ahlak 1 saat ve Siyer 1 saat); haftalık 12 saat olarak uygulanması halinde ise toplam 12 saatin 8 saatinin Kur'an-ı Kerim öğretimine, 4 saatinin de dini bilgiler öğretimine (İtikad 1 saat, İbadet 1 saat, Ahlak 1 saat ve Siyer 1 saat) ayrılması öngörülmüştür.

Öğrenme yaşantılarına yönelik her dersin başında öğretim ilke ve yöntemleri başlığı altında liste halinde yönergelere yer verilmiştir. Program kazanımları ve konuları birbirleriyle

⁵⁴ DİB, *Gençliğe Yönelik Kuran Kursları Öğretim Programı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2021).

ilişkilendirilerek tablo halinde verilmiştir. Aynı tabloda konu-kazanım açıklamaları da yer almaktadır. Programın değerlendirmesi ve güncellenmesine dair bilgilere rastlanmamıştır.

2.1.9. İşitme Engellilere Yönelik Kur'an Kursları Özel Öğretim Programı (2021)

DİB tarafından 2021 yılında geliştirilen ve 24.08.2021 tarihli ve E-67567140-254.01-1565236 sayılı Başkanlık onayı ile uygulanan bu program 88 sayfadan oluşmaktadır.⁵⁵ Başkanlığın özel gereksinimli bireyleri dikkate alarak hazırlaması oldukça önemli bir gelişmedir. Programa dair veriler Tablo 11’de paylaşılmıştır.

Bu programda da tanıtıcı bilgiler genel amaçlar, programın yapısı ve uygulama ilke ve esasları başlıkları ile ders-kredi tablosu olarak verilmiştir. Programın neden hazırlandığına dair engelli bireyler bağlamında bir değerlendirme yapılmıştır. Bu tespitler, ihtiyaç analiz bağlamında düşünülebilir.

Program yapısı incelendiğinde programın Kur’an-ı Kerim I, II ve Dini Bilgiler I, II (İtikad-İbadet-Siyer-Ahlak) derslerinden oluştuğu; Dini Bilgiler-I dersinin İtikad-I, İbadet-I, Siyer-I ve Ahlak-I alanlarından, Dini Bilgiler-II dersinin İtikad-II, İbadet-II, Siyer-II ve Ahlak-II alanlarından oluştuğu görülmektedir. Programın haftalık 18 saat olarak uygulanması halinde, 12 saatinin Kur’an-ı Kerim öğretimine, 6 saatinin dini bilgiler öğretimine (İtikad 2 saat, İbadet 2 saat, Ahlak 1 saat ve Siyer 1 saat); haftalık 12 saat olarak uygulanması halinde ise toplam 12 saatin 8 saatinin Kur’an-ı Kerim öğretimine, 4 saatinin de dini bilgiler öğretimine (İtikad 1 saat, İbadet 1 saat, Ahlak 1 saat ve Siyer 1 saat) ayrılması öngörülmüştür.

Tablo 11: İşitme Engellilere Yönelik Kur'an Kursları Özel Öğretim Programı

İncelenen Özellik Programda:	Gözlem	
	Evet	Hayır
1 Temel özelliklerinin anlatıldığı bir bölüm var mıdır?	x	
2 Bağlam (eğitim felsefesi, öğretim yaklaşımı vb.) hakkında bilgi veriliyor mu?		x
3 Süreç öncesinde ihtiyaç analizi yapıldığına dair bir bilgi yer alıyor mu?	x	
4 Öngörülen süre/zaman çizelgesi/bilgisi yer almakta mıdır?	x	
5 Hedef belirlemesi yapılmış mıdır?	x	
6 İçerik düzenlemesi var mıdır?	x	
7 Öğrenme yaşantılarının düzenlenmesine dair bilgi var mıdır?	x	
8 Programda değerlendirmeye dair bilgi yer almakta mıdır?		x
9 Programın denenmesi, Ar-Ge faaliyetleri ve devamlılığının sağlanması adına alınan tedbirlerden söz edilmekte midir?		x

Programda her ders için ayrı başlıklar altında tek bir tablo halinde kavramlar, konular ve kazanımlar bütüncül olarak verilmiştir. Öğrenme yaşantılarına katkı sunacak ilke ve yöntemler

⁵⁵ DİB, *İşitme Engellilere Yönelik Kur'an Kursları Özel Öğretim Programı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2021).

Diyaret İşleri Başkanlığı Tarafından Geliştirilen Öğretim Programlarının Program Geliştirme Süreçleri
Açısından İncelenmesi

ise nu tablolarla önce liste halinde verilmiştir. Programın benimsediği yaklaşım ile değerlendirme-geri bildirimine dair bir veri incelemelerde tespit edilememiştir.

Başkonak, 2021 yılında kaleme aldığı çalışmasında salgın dönemi başladıktan sonra tüm örgün ve yaygın din eğitimi kurumlarında eğitime ara verildiğini hatırlatarak işitme engelli bireylere hitap eden öğreticilerin, 2019-2020 eğitim yılı bahar yarıyılı bitinceye kadar eğitimlerini kendi imkânları ve yöntemleri ile uzaktan sürdürdüklerini ifade etmiştir. Yazar, kriz dönemlerinde insanların dini ve manevi desteğe ihtiyaçlarının olabileceği düşüncesi ile hareket edilmesini, dinin iyileştirici ve rehabilite edici özelliğinden hareketle işitme engelli öğrencilere hem eğitim hem de manevi destek verdiği şeklinde yorumlamıştır.⁵⁶

2.1.10. Kur'an-ı Kerim Öğretim Programı (Uzaktan Eğitim) - 2021

Pandemi süreciyle birlikte öğretim sürecinde önemi artan uzaktan eğitim uygulamalarına yönelik DİB'in ilgi duyarak program geliştirmesi oldukça dikkat çekici ve değerli bir gelişmedir. 2021 yılında geliştirilen bu program, 11 sayfadan oluşmaktadır.⁵⁷ Programla ilgili veriler Tablo 12'de yer almaktadır.

Tablo 12: Kur'an-ı Kerim Öğretim Programı (Uzaktan Eğitim)

İncelenen Özellik	Gözlem	
	Evet	Hayır
Programda:		
1 Temel özelliklerinin anlatıldığı bir bölüm var mıdır?	x	
2 Bağlam (eğitim felsefesi, öğretim yaklaşımı vb.) hakkında bilgi veriliyor mu?		x
3 Süreç öncesinde ihtiyaç analizi yapıldığına dair bir bilgi yer alıyor mu?	x	
4 Öngörülen süre/zaman çizelgesi/bilgisi yer almakta mıdır?	x	
5 Hedef belirleme yapılmış mıdır?		x
6 İçerik düzenlemesi var mıdır?	x	
7 Öğrenme yaşantılarının düzenlenmesine dair bilgi var mıdır?	x	
8 Programda değerlendirmeye dair bilgi yer almakta mıdır?		x
9 Programın denemesi, Ar-Ge faaliyetleri ve devamlılığının sağlanması adına alınan tedbirlerden söz edilmekte midir?		x

Programın amacı, yapısı ve uygulama esasları ayrı bir başlık altında verilmiştir. Programın gerekçelendirilmesi pandemi süreci ile ilişkilendirilerek yapılmıştır. Programda yer alan her bir dönem; haftada 3 gün, günde 2 saat olmak üzere 8 hafta ve toplam 48 krediden oluşacak şekilde planlanmıştır. Programda iki dönem olup bunlardan ilki “Kur'an'ı Kerim Okumayı Öğreniyorum” ikincisi ise “Kur'an-ı Kerim Okuyorum” olarak isimlendirilmiştir.

⁵⁶ Başkonak, “Covid-19 Salgın Sürecinde Engellilere Yönelik Uzaktan Yaygın Din Eğitimi”, 113.

⁵⁷ DİB, *Kur'an-ı Kerim Öğretim Programı (Uzaktan Eğitim)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2021).

Öğretim ilke ve yöntemleri de bir liste halinde paylaşılmış, öğrencilerin ders tekrarı ve ders dışı etkinlikleri için de internet linki paylaşılmıştır. Ders konuları bir tablo halinde verilmiştir. Programda hedeflere/kazanımlara yer verilmemiştir.

2021 yılında yayımlanan bir araştırmada bu program incelenmiştir. Nitel araştırma yönteminin kullanıldığı çalışmada çeşitli nedenlerle Kur'an kurslarına gelemeyen öğrencilere söz konusu programın Kur'an öğrenme imkânı tanınması, hem öğretmenlere hem de öğrencilere esneklik sağlanması, canlı derslerde öğrencilerin öğretmenlerden dönüt alabildikleri için daha çok motive olmaları ve öğrencilerin derslere devam etmede istikrarlı olmaları gibi fırsatlar oluşturduğu tespit edilirken, teknoloji kaynaklı problemler, sanal ortamdan kaynaklı duygusal iletişimsizlik, materyal kullanımı ile ilgili sorunlar, mahremiyet ve dikkat dağınıklığı ile sıkıntılara da dikkat çekilmiştir.⁵⁸ Benzer tespitler 2022 yılında yapılan farklı bir çalışmada da gözlenmiştir.⁵⁹

2.1.11. Gençliğe Yönelik Yaz Kuran Kursları Öğretim Programı – 2022

DİB tarafından geliştirilen en güncel program olan bu program 60 sayfadan oluşmaktadır. 02.04.2022 tarihli ve E-67567140-254.01-2366902 sayılı DİB onayı ile uygulanan bu program, yaz Kur'an kurslarını kılavuzlamak üzere hazırlanmıştır.⁶⁰ Tablo 13'te yapılan inceleme verileri paylaşılmıştır.

Tablo 13: Gençliğe Yönelik Yaz Kuran Kursları Öğretim Programı

İncelenen Özellik Programda:	Gözlem	
	Evet	Hayır
1 Temel özelliklerinin anlatıldığı bir bölüm var mıdır?	x	
2 Bağlam (eğitim felsefesi, öğretim yaklaşımı vb.) hakkında bilgi veriliyor mu?		x
3 Süreç öncesinde ihtiyaç analizi yapıldığına dair bir bilgi yer alıyor mu?	x	
4 Öngörülen süre/zaman çizelgesi/bilgisi yer almakta mıdır?	x	
5 Hedef belirlemesi yapılmış mıdır?	x	
6 İçerik düzenlemesi var mıdır?	x	
7 Öğrenme yaşantılarının düzenlenmesine dair bilgi var mıdır?	x	
8 Programda değerlendirmeye dair bilgi yer almakta mıdır?		x
9 Programın denenmesi, Ar-Ge faaliyetleri ve devamlılığının sağlanması adına alınan tedbirlerden söz edilmekte midir?		x

Daha önceki programlarda olduğu gibi bu programda da programın genel amaçları, yapısı, uygulama ilkeleri ile ders-kredi bilgileri ayrı başlıklar altında verilmiştir. Programa duyulan ihtiyaca dair de kısa değerlendirmelerin yapıldığı tanıtım bölümünde değerlendirme ve izlemeye dair veri paylaşılmamıştır.

⁵⁸ Öncü - Onulur, "Diyaret İşleri Başkanlığının Uzaktan Kur'an Öğretimi Programı Üzerine Nitel Bir Araştırma (Denizli Örneği)", 441.

⁵⁹ Yıldızhan - Ay, "Kur'an-ı Kerim Öğretim Programı'nın (Uzaktan Eğitim) Değerlendirilmesi", 316-317.

⁶⁰ DİB, *Gençliğe Yönelik Yaz Kuran Kursları Öğretim Programı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2022).

Diyaret İşleri Başkanlığı Tarafından Geliştirilen Öğretim Programlarının Program Geliştirme Süreçleri
Açısından İncelenmesi

Programın yapısı incelendiğinde haftada 5 gün, günde 3 saat olmak üzere 8 haftada 120 kredilik bir süreç planlaması yapıldığı görülmektedir. Program; Kur'an-ı Kerim, Temel Dini Bilgiler (İtikad-İbadet-Siyer-Ahlak), Sosyal ve Kültürel Etkinlikler derslerinden oluşmaktadır. Bir haftada Kur'an-ı Kerim 6, Temel Dini Bilgiler 8 (İtikad 2, İbadet 3, Siyer 2, Ahlak 1), Sosyal ve Kültürel Etkinlikler ise 1 saat olarak planlanmıştır.

Programdaki üç dersle ilgili öğretim ilke ve yöntemleri liste halinde verilmiştir. Programdaki derslerin konu, kazanım ve bunların açıklamaları tek bir tablo halinde verilerek bütüncül bir ortam oluşturulmuştur.

2.1.12. 7-10 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim Programı - Eylül 2022

2022 yılı Eylül ayında yayınlanan bu program, 16.09.2022 tarihli ve 2886745 sayılı Başkanlık onayı ile uygulanmaya başlamıştır.⁶¹ Toplam 29 sayfadan oluşan programla ilgili ulaşılan tespitler Tablo 14'te görülmektedir.

Tablo 14: 7-10 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim Programı

İncelenen Özellik	Gözlem	
	Evet	Hayır
Programda:		
1 Temel özelliklerinin anlatıldığı bir bölüm var mıdır?	x	
2 Bağlam (eğitim felsefesi, öğretim yaklaşımı vb.) hakkında bilgi veriliyor mu?		x
3 Süreç öncesinde ihtiyaç analizi yapıldığına dair bir bilgi yer alıyor mu?		x
4 Öngörülen süre/zaman çizelgesi/bilgisi yer almakta mıdır?	x	
5 Hedef belirlemesi yapılmış mıdır?		x
6 İçerik düzenlemesi var mıdır?	x	
7 Öğrenme yaşantılarının düzenlenmesine dair bilgi var mıdır?		x
8 Programda değerlendirmeye dair bilgi yer almakta mıdır?		x
9 Programın denenmesi, Ar-Ge faaliyetleri ve devamlılığının sağlanması adına alınan tedbirlerden söz edilmekte midir?		x

Programın hazırlanma gerekçesi, 4-6 yaş Kur'an kurslarında elde edilen kazanımların devamlılığının sağlanmasının gerekliliği, örgün din eğitimi faaliyetlerinin ve yılın belli zamanlarında uygulanan yaz Kur'an Kursları programlarının birer tamamlayıcısı olarak nitelendirilerek ortaya koyulmuştur. Program yapısı tanıtılırken 7-10 yaş grubu öğrencilere yönelik hazırlandığı ve muhatap kitlenin ilgi, ihtiyaç ve beklentileri doğrultusunda 6, 8 ve 10 saatlik alternatiflerden birisi tercih edilerek hafta içi uygulanacağı zikredilmektedir. Programda Kur'an-ı Kerim, Dini Bilgiler, Değerler Eğitimi ve Sosyal Etkinlik öğrenme alanları yer almaktadır. Söz konusu derslerin kredileri farklı alternatiflere çeşitlilik göstermektedir.

Program tasarımında bağlamdan ve programın hazırlanmasına dair ihtiyaç analizlerinden söz edilmemektedir. Yukarıda belirtilen dört öğrenme alanı ile ilgili belli konular ve bu konular

⁶¹ DİB, 7-10 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim Programı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2022).

anlatılırken nelere dikkat edilmesi gerektiğine dair öğretmenlere yönelik bazı açıklamaların olduğu tespit edilmiştir. Bu özellik içerik belirleme bağlamında değerlendirilebilir. Ancak bu programda öğretime önemli ölçüde yön veren hedef/kazanım belirlemesi yapılmadığı, öğretim yöntem ve teknikleri ile değerlendirmeye dair bilgilere yer verilmediği görülmüştür. Belirtilen tespitlere ilave olarak programa süreklilik kazandırılması adına neler yapılacağına dair de bir bilgilendirmeye rastlanmamıştır.

2.1.13. 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim Programı - Eylül 2022

DİB'in 12.09.2022 tarihli ve 2846806 sayılı onayı ile uygulanmaya başlanan bu program 62 sayfadandır.⁶² Tablo 15'te de görüldüğü üzere programda temel özelliklerin anlatıldığı ve programın bağlamından söz edildiği bir bölüm vardır. Programda öncelikle genel amaçlar, benimsenen temel yaklaşım, programın genel yapısı, uygulamada dikkat edilmesi gereken hususlar ile bu gruba hitap edecek öğretici yeterlikleri ele alınmıştır. 2018 yılında uygulamaya koyulan programın güncellenmesiyle oluşan bu programda "Kursa Uyum Süreci", "Dini Bilgiler Alanı", "Değerler Eğitimi Alanı", "Kur'an-ı Kerim Alanı", "Tamamlayıcı Kazanımlar Alanı" ve "Beslenme ve Temizlik Alanı" olmak üzere 6 öğrenme alanı oluşturulmuştur. İlgili programda ifade edildiği üzere temel amaç olarak İslam dininin temel değerlerini kazandırma ve bunların günlük hayata yansımaları sağlama, Allah'ı, Hz. Peygamber'i ve Kur'an-ı Kerim'i tanıma, sağlıklı bir din ve ahlak gelişiminin temin edilmesi gibi genel amaçların yanı sıra bireyin bilişsel, sosyal, duygusal, psiko-motor, dil ve öz bakım gibi gelişim alanlarını çeşitli etkinliklerle destekleyecek nitelikte öğrenimi temin eden ortam oluşturulmasına işaret edilmiştir. Programın temel yaklaşımı olarak öğrencilerin ilgi, ihtiyaç ve beklentileri doğrultusunda esnek bir programın tasarlandığı zikredilmiştir.⁶³

Programın nasıl uygulanacağına dair ayrıntılı bir yönerge hazırlanmıştır. Bu yönergeden anlaşılacağı üzere Programdaki ders ve kredi tablosu yarım ve tam gün eğitimler için alternatifli olarak hazırlanmıştır. Her modelde ilk iki hafta "kursu uyum" olarak planlanmıştır. Haftalık 25 saat uygulanacak modelde -ikili eğitimlerin yapılacağı kurslarda/sınıflarda uygulanması önerilmiştir- ders programı haftada 5 gün ve günlük 5 saat olarak, haftalık 30 saat uygulanacak modelde ise haftada 5 gün ve günlük 6 saat olarak planlanmıştır. Programın bir de haftalık 60 saat uygulanması planlanan modeli yer almaktadır. Bu modelde haftada 5 gün ve günlük 12 saat ders planlanmıştır. 8 hafta süren bu modelin, iki öğretici tarafından eşit olarak yürütülmesi önerilmiştir.⁶⁴

⁶² DİB, 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim Programı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2022).

⁶³ DİB, 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim Programı, 4-6.

⁶⁴ DİB, 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim Programı, 7.

Tablo 15: 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim Programı (2022)

İncelenen Özellik Programda:	Gözlem	
	Evet	Hayır
1 Temel özelliklerinin anlatıldığı bir bölüm var mıdır?	x	
2 Bağlam (eğitim felsefesi, öğretim yaklaşımı vb.) hakkında bilgi veriliyor mu?	x	
3 Süreç öncesinde ihtiyaç analizi yapıldığına dair bir bilgi yer alıyor mu?	x	
4 Öngörülen süre/zaman çizelgesi/bilgisi yer almakta mıdır?	x	
5 Hedef belirlemesi yapılmış mıdır?	x	
6 İçerik düzenlemesi var mıdır?	x	
7 Öğrenme yaşantılarının düzenlenmesine dair bilgi var mıdır?	x	
8 Programda değerlendirmeye dair bilgi yer almakta mıdır?	x	
9 Programın denenmesi, Ar-Ge faaliyetleri ve devamlılığının sağlanması adına alınan tedbirlerden söz edilmekte midir?	x	

Programda bahsedilen üç modelde hangi öğrenme alanına ne kadar zaman ayrılacağı ayrıntılı olarak tablo üzerinde gösterilmiştir.⁶⁵ Kazanımlar her bir öğrenme alanında belirlenen başlıklar altında tablo üzerinde listeli olarak verilmiştir. “Kursa Uyum Süreci” öğrenme alanında 12 kazanım yer almaktadır. “Dini Bilgiler Alanı”, temel bilgiler (6 kazanım), Allah’ı tanıyorum (8 kazanım), Peygamberimizi tanıyorum (7 kazanım), Kitabımı tanıyorum (5 kazanım), dua (6 kazanım), namaz (7 kazanım), oruç (3 kazanım) ve dini mekânlarımızı tanıyorum (5 kazanım) başlıkları altında toplam 47 kazanım içermektedir. “Değerler Eğitimi Alanı”, saygı (8 kazanım), işbirliği (6 kazanım), doğruluk ve dürüstlük (4 kazanım), sorumluluk (9 kazanım), yardımlaşma/paylaşma (5 kazanım), empati (6 kazanım), adalet (7 kazanım), adab-ı muâşeret (6 kazanım), sabır (4 kazanım), sevgi/merhamet (10 kazanım), milli/dini değerler (11 kazanım) başlıkları altında toplam 76 kazanım içermektedir. “Kur’an-ı Kerim Alanı”, Kur’an’ı tanıma, hareketleri tanıma, harfleri tanıma, ezber, Kur’an okuma gibi başlıklar altında toplam 71 kazanım içermektedir. DİB’in programlarında ilk defa yer verdiği “Tamamlayıcı Kazanımlar Alanı” içerik itibarıyla MEB tarafından sürdürülen okul öncesi eğitim programlarına benzemektedir. Bu öğrenme alanıyla öğrencilerde renkler, geometrik şekiller, boyut, miktar, yön/mekân/konum, sayılar, duyarlar, duygular, zıt kavramlar, zaman ve semboller ile ilgili toplam 41 kazanım çerçevesinde farkındalık oluşturulması beklenmektedir. “Beslenme ve Temizlik Alanı” öğrenme alanıyla ilgili kazanım listesi verilmemiş, sadece uygulamaya yönelik bazı ilkelerden söz edilmiştir. Belirtilen ilkeler birlikte değerlendirildiğinde bu öğrenme alanının dönem boyunca örtük program halinde uygulanmasının önerildiği söylenebilir.

Programın sonunda her bir öğrenme alanına dair öğrencilerin nasıl değerlendirileceğini gösteren ölçme araçları da yer almaktadır.⁶⁶ Bu araçlar programın “değerlendirme” aşaması

⁶⁵ DİB, 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim Programı, 10-11.

⁶⁶ DİB, 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim Programı, 50-59.

açısından oldukça değerli birer veri olarak nitelendirilebilir. Öte yandan programda kazanımların ayrıntılı olarak belirtilmesi, derslerde kullanılacak kaynak ve materyallere dair yer yer bilgilendirmelerin yapılması “içerik” ögesi açısından, öğretici niteliklerinin ifade edilmesi ve uygulamaya dönük ilkelerden söz edilmesi de “süreç” açısından önem arz etmektedir. DİB’in program geliştirme kapsamında oldukça dikkatle hazırladığı bu program, 2018 yılından farklı olarak aynı zamanda bir okul öncesi programı niteliği de taşımaktadır. Bu yönüyle “Tamamlayıcı Kazanımlar Alanı”, DİB’in yürüttüğü 4-6 yaşa yönelik yaygın din eğitimi faaliyetlerinin okul öncesi eğitime olumlu yönde katkı sağlayacağı beklentisini yükselten bir durum olarak değerlendirilebilir.

2020 yılında Aşlamacı tarafından kaleme alınan bir çalışmada 4-6 yaş Kur’an kurslarının 2018 yılında hazırlanan öğretim programı eğitim programının öğeleri olan amaç, içerik, öğrenme-öğretme süreci ile ölçme ve değerlendirme açısından incelenmiştir. Yapılan değerlendirmelerde programdaki kazanımların 4-6 yaş grubu çocukların dini ve ahlaki gelişimlerini desteklemeye yönelik olarak yapılandırıldığı ifade edilmiş, çocuğun bilişsel sosyal, dil ve motor gelişimlerine ilişkin amaç veya kazanımların programa yeterince yansımadağı, 4-6 yaş aralığının tek bir gelişim dönemi olarak görülmesi ve bu gruba hitap eden öğretmenlerin gerekli mesleki donanıma yeterince sahip olmamaları eleştirilmiştir.⁶⁷

2014 yılında yayımlanan bir makalede DİB’in hazırlamış olduğu 4-6 yaş Kur’an kursu öğretim programı okul öncesi dönemi tanımlamasıyla incelenmiştir. Araştırmada “Dini Bilgiler-1” kazanımları çerçevesinde yapılan değerlendirmelerde çocuklardan “saygı”, “adalet”, “sabır” gibi kavramların tanımlarını söylemelerinin beklendiği belirtilerek bu durumun çocuk gelişimi açısından uygun olmadığına işaret edilmiş ve içeriğin hedef kitlenin gelişim özellikleri açısından uygun olmadığı vurgulanmıştır. Belirtilen bu örnekte olduğu gibi makalede hedef kitlenin gelişim özellikleri merkeze alınarak kazanımların değerlendirilmesi yapılmıştır.⁶⁸ 2023 yılında yayımlanan bir çalışmada ise 4-6 yaş Kur’an kursları öğretim programını incelemek üzere “bağlam, girdi, süreç ve ürün” olarak adlandırılan dört boyutlu bir ölçek geliştirilmiştir.⁶⁹

2.2. DİB tarafından Eylül 2022’de Güncellenen / Kaldırılan Yaygın Din Eğitimi Programları

Daha önce de belirtildiği üzere bu araştırma öncelikle Nisan 2022 itibarıyla yayınlanan programlar üzerinden hazırlanmaya başlanmıştır. Eylül 2022’de Başkanlık tarafından yapılan güncelleme ile üç program ile ilgili değişiklik olmuştur. 2018’de yayınlanan 4-6 yaş Kur’an Kursları

⁶⁷ “Aşlamacı, “4-6 Yaş Kuran Kursları Öğretim Programının (2018) Eğitim Programı Temel Öğeleri Açısından Değerlendirilmesi”, 167-169.

⁶⁸ Doğan, “Kur’an Kursları Öğretim Programı (Okul Öncesi Dönemi)”, 214-223.

⁶⁹ Aşkın - Er, “Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Grubu Kur’an Kursları Öğretim Programı Değerlendirme Ölçeği”, 288.

Diyaret İşleri Başkanlığı Tarafından Geliştirilen Öğretim Programlarının Program Geliştirme Süreçleri
Açısından İncelenmesi

Öğretim Programı güncellenmiş ve güncel hali yayına alınmıştır. Aynı tarihte 2017'den beri yayında olan “Örgün Eğitime Devam Edenlere Yönelik Kur'an Kursları Eğitim Programı-1 (Okuma Salonları)” ile 2016'dan beri yayında olan “Uluslararası Hafızlık ve Kur'an-ı Kerimi Güzel Okuma Yarışmalarına Hazırlık Programı” yayından tamamen kaldırılmıştır. Aşağıda bu programların değerlendirmesi yer almaktadır.

2.2.1 Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş) (2018)

DİB'in yürüttüğü yaygın din eğitimi faaliyetlerinden biri de 4-6 yaş aralığındaki çocuklara yöneliktir. 2018 yılında geliştirilen 43 sayfalık öğretim programıyla bu eğitimin kılavuzlanması sağlanmaktadır. Program, Başkanlığın 05.09.2018 tarihli ve E.118285 sayılı onayı ile uygulanmıştır. Programın giriş kısmında amaç, temel ilkeler, temel yaklaşımı, öğreticilerin yeterlikleri ve ders kredileriyle ilgili bilgiler verilmektedir. Tablo 16'da görüldüğü gibi DİB tarafından geliştirilen programlar içerisinde program geliştirme süreçlerine en fazla dikkat edilen programlardan birinin bu program olduğu söylenebilir.

Tablo 16: Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş)

İncelenen Özellik Programda:	Gözlem	
	Evet	Hayır
1 Temel özelliklerinin anlatıldığı bir bölüm var mıdır?	x	
2 Bağlam (eğitim felsefesi, öğretim yaklaşımı vb.) hakkında bilgi veriliyor mu?	x	
3 Süreç öncesinde ihtiyaç analizi yapıldığına dair bir bilgi yer alıyor mu?	x	
4 Öngörülen süre/zaman çizelgesi/bilgisi yer almakta mıdır?	x	
5 Hedef belirlemesi yapılmış mıdır?	x	
6 İçerik düzenlemesi var mıdır?	x	
7 Öğrenme yaşantılarının düzenlenmesine dair bilgi var mıdır?	x	
8 Programda değerlendirmeye dair bilgi yer almakta mıdır?	x	
9 Programın denenmesi, Ar-Ge faaliyetleri ve devamlılığının sağlanması adına alınan tedbirlerden söz edilmekte midir?	x	

Tabloda görüldüğü gibi 4-6 yaş Kur'an kursları öğretim programı belirlenen tüm kriterleri karşılamaktadır. Bu programda “programın temel yaklaşımı” şeklinde ayrı bölüm açılması bağlam ile ilgiliyken, ilk olarak 2013-2014 öğretim yılında başlayan sürecin devamlı olarak alınan geri bildirimlerle geliştirildiğine yapılan vurgu ise değerlendirme kapsamında düşünülebilir. Diğer taraftan 4-6 yaşa yönelik eğitim vermenin neden gerekli olduğuna dair yapılan değerlendirmeler de ihtiyaç analizi bağlamında ele alınabilir.

Program haftada 18 saat temel öğretim, 6 saat ek öğretim ve yaz tatilinde de haftada 15 saat olacak şekilde planlanmıştır. Her aşamada dini bilgiler ve Kur'an öğretimi yer alırken sadece temel öğretimin ilk iki haftasında kursa uyum süreci yer almaktadır. Temel öğretimde 8'er haftalık 4 ayrı düzey, ek öğretimde ise 8'er haftalık 4 ayrı kur yer almaktadır. Yaz kursları da 8'er haftalık iki ayrı dönem halinde planlanmıştır. Derslerin içerikleri ve kazanımları ünite bazlı olarak aynı tabloda

gösterilmiştir. Dört yıl uygulanan bu program DİB'in yaptığı AR-GE çalışmaları ve aldığı geri bildirimler doğrultusunda Eylül 2022'de güncellenmiştir. Programın güncel hali önceki 2.1.13 numaralı başlıkta incelenmiştir.

2.2.2 Örgün Eğitime Devam Edenlere Yönelik Kur'an Kursları Eğitim Programı-1 (Okuma Salonları) (2017)

Başta İmam Hatip Lisesi (İHL) öğrencileri olmak üzere örgün eğitime devam eden öğrencilerin okul dışındaki zamanlarını, amaçlı etkinlikler vasıtasıyla nitelikli hale getirmeyi, örgün eğitimde elde edilen bilgi ve becerilerin geliştirilmesini amaçlayan 34 sayfalık bu program 2017 yılında geliştirilmiş, 09.02.2017 tarihli ve E.4633 sayılı Başkanlık onayı ile uygulanmaya başlanmıştır. Eylül 2022'de yapılan güncelleme ile başkanlığın internet sitesinden kaldırılmıştır. Belirtilen programla ilgili tespit edilen özellikler Tablo 17'de verilmiştir.

Tablo 17: Örgün Eğitime Devam Edenlere Yönelik Kur'an Kursları Eğitim Programı-1 (Okuma Salonları)

İncelenen Özellik Programda:	Gözlem	
	Evet	Hayır
1 Temel özelliklerinin anlatıldığı bir bölüm var mıdır?	x	
2 Bağlam (eğitim felsefesi, öğretim yaklaşımı vb.) hakkında bilgi veriliyor mu?		x
3 Süreç öncesinde ihtiyaç analizi yapıldığına dair bir bilgi yer alıyor mu?		x
4 Öngörülen süre/zaman çizelgesi/bilgisi yer almakta mıdır?	x	
5 Hedef belirlemesi yapılmış mıdır?		x
6 İçerik düzenlemesi var mıdır?	x	
7 Öğrenme yaşantılarının düzenlenmesine dair bilgi var mıdır?	x	
8 Programda değerlendirmeye dair bilgi yer almakta mıdır?		x
9 Programın denenmesi, Ar-Ge faaliyetleri ve devamlılığının sağlanması adına alınan tedbirlerden söz edilmekte midir?		x

Programın ilk sayfalarında tanıtıcı bilgiler yer almaktadır. Bu kapsamda programın genel amaçları, uygulama ilkeleri ve yapısına dair verilere rastlamak mümkündür. Programın imam hatip ortaokul 1. sınıf ve İHL 1. sınıf müfredatları temel alınarak hazırlandığı belirtilmektedir. Hafta içi 3 gün ve 8 kredi, hafta sonu ise 1 gün ve 2 kredi olarak uygulanması planlanmıştır. Programda Kur'an-ı Kerim, Temel Dini Bilgiler, Arapça, Hz. Muhammed'in hayatı ile Sosyal ve Kültürel Etkinlikler dersleri yer almaktadır. Bu dersler ile ilgili zaman, kredi ve kaynak planlaması yapılmış, konular bir liste halinde verilmiştir. Programın eksik yönü ise hedeflere yer verilmemiş olmasıdır. Öğrenme yaşantılarına kılavuzluk edecek açıklamalar ise her ders ile ilgili ayrı bir liste halinde öğretim ilke ve esasları başlığı altında verilmiştir.

2.2.3 Uluslararası Hafızlık ve Kur'an-ı Kerimi Güzel Okuma Yarışmalarına Hazırlık Programı (2016)

DİB Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü Program Geliştirme Daire Başkanlığı tarafından 2016 yılında geliştirilen bu öğretim programı, 07.01.2016 tarihli ve E.424 sayılı onay ile uygulanmaya başlanılan bu program, Eylül 2022'de yapılan güncelleme kapsamında Başkanlığın ilgili internetten sayfasından kaldırılmıştır. 24 sayfadan oluşan programın incelenmesi neticesinde elde edilen bulgular Tablo 18'de gösterilmiştir. Program Kur'an öğretimi, ezberlenmesi, anlaşılması ve hayata uygulanmasının önemine dair değerlendirmelerle temellendirilmektedir. Programda içerik analizine dair ayrı bir açıklamaya rastlanmamakla birlikte Kur'an okuma ve hafızlık yarışmalarına dair değerlendirmelerin bu kapsamda olduğu söylenebilir. Programda her içeriğe temel oluşturacak ders bazında hedef belirlemesi yapılmamakla birlikte hedefler, "program hedefleri" başlığı altında öğrenen davranışlarına dönüştürülecek biçimde dile getirilmiştir. "Kur'an harflerini mahreçlerine ve sıfatlarına uygun olarak seslendirir.", "Kur'an-ı Kerim'i usulüne uygun olarak okur." ve "Kur'an okuma usullerini bilir ve uygular." gibi ifadeler bu kapsamda örnek olarak verilebilir.

Tablo 18: Uluslararası Hafızlık ve Kur'an-ı Kerimi Güzel Okuma Yarışmalarına Hazırlık Programı

İncelenen Özellik Programda:	Gözlem	
	Evet	Hayır
1 Temel özelliklerinin anlatıldığı bir bölüm var mıdır?	x	
2 Bağlam (eğitim felsefesi, öğretim yaklaşımı vb.) hakkında bilgi veriliyor mu?		x
3 Süreç öncesinde ihtiyaç analizi yapıldığına dair bir bilgi yer alıyor mu?		x
4 Öngörülen süre/zaman çizelgesi/bilgisi yer almakta mıdır?	x	
5 Hedef belirlemesi yapılmış mıdır?	x	
6 İçerik düzenlemesi var mıdır?	x	
7 Öğrenme yaşantılarının düzenlenmesine dair bilgi var mıdır?	x	
8 Programda değerlendirmeye dair bilgi yer almakta mıdır?		x
9 Programın denemesi, Ar-Ge faaliyetleri ve devamlılığının sağlanması adına alınan tedbirlerden söz edilmekte midir?		x

Programın yapısı ve uygulama esaslarına dair açıklamaların öğrenme yaşantılarının düzenlenmesine katkı sunacağı söylenebilir. Program içeriği "Talim ve Tecvid Bilgisi", "Tilavet Usulleri", "Temsili Okuma Esasları", "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma", "Mûsikî" ve "Yarışma Uygulamaları" başlıkları altında ayrılan ders saatleri de belirtilerek düzenlemiştir. Öğrencileri yarışmalara hazırlamak üzere böylesi bir programın hazırlanması oldukça değerli bir uygulamadır. Bununla birlikte Tablo 4'te gözlenen eksik yönlerin tamamlanması söz konusu programın daha verimli olmasına katkı sunacaktır. Ancak daha önce de ifade edildiği üzere bu program Başkanlığın internet sitesinden kaldırılmıştır.

Sonuç ve Değerlendirme

Araştırmanın ilgili bölümlerinde ifade edildiği üzere DİB tarafından din öğretimi faaliyetlerinin hazırlanan öğretim programlarıyla yürütülmeye çalışılması, söz konusu eğitimin daha sistemli ve profesyonel şekilde yürütülmesine katkı sağlamaktadır. Başkanlık tarafından hazırlanan öğretim programları, yaygın din eğitimine ve hafızlık eğitimine yönelik olmak üzere iki grup halinde sınıflandırılmıştır. DİB, yürüttüğü yaygın din eğitimi faaliyetlerini daha çok hedef kitlelerin gelişim özellikleri, ilgi, ihtiyaç ve beklentilerini göz önünde bulundurarak çeşitlendirmektedir. Hazırlanan programlarda 4-6 yaş, 7-10 yaş, gençlik, işitme engelliler, mülteciler gibi çeşitli hedef kitleleri dikkate alınmış, Kur'an-ı Kerim öğretiminin uzaktan yürütülmesi gibi farklı uygulamalara dönük yol haritası belirlenmiştir.

Cami ve Kur'an kurslarında yürütülen genel öğretim programları da belirli aralıklarla güncellemelere tabi tutulmuştur. Araştırmada incelendiği üzere camilerde yürütülen din öğretimi faaliyetlerine yön vermesi amacıyla hazırlanan Kur'an Öğretim programları, söz konusu öğretim faaliyetlerinin yürütüldüğü zaman, hedef kitle ve gerçekleştirilmek istenen hedef dikkate alınarak çeşitlendirilmiştir. DİB tarafından 2022 yılının Eylül ayında öğretim programlarında bir güncelleme daha yapılmıştır. Bu güncelleme ile 4-6 yaş Kur'an kursu programında kapsamlı değişiklikler yapılmış, MEB tarafından uygulanan okul öncesi öğretim programlarına benzer unsurlara içerikte daha fazla yer verilmiştir. Bu programın devamı niteliğinde 7-10 yaşa yönelik de bir program geliştirilmiştir. Bununla birlikte, okuma salonlarında örgün eğitime devam edenlere yönelik hazırlanan ve uluslararası yarışmalara hazırlık programları belirtilen güncelleme kapsamında uygulamadan kaldırılmıştır.

Program geliştirme sürecinin en temel parametrelerinden biri olarak değerlendirilebilecek alandan geribildirim alma ve AR-GE çalışmaları DİB tarafından hazırlanan birçok programda dikkate alınmaktadır. Bu kapsamda Başkanlık tarafından gerçekleştirilen din eğitimi faaliyetlerinin toplumun tümüne hitap edebilmesi adına başta teknoloji ve sosyal bilimler olmak üzere ilahiyat ve din eğitimi bilimindeki gelişmelerin dikkate alındığı, hazırlanan programların tanıtım bölümlerinde dile getirilmektedir. DİB tarafından geliştirilen programların mutfağında merkez teşkilatındaki ilgili görevliler, Kur'an kursu öğreticileri, alan akademisyenleri ve program geliştirme uzmanları yer almaktadır.

Hazırlanan öğretim programlarıyla ilgili açıklamalar incelendiğinde başkanlığın eğitim alanındaki güncel gelişmeleri takip etmeye çalıştığı görülmektedir. Öğrenen merkezliliğin esas alınması, teknolojik imkânların eğitimde kullanılması, öğretmenin öğretim sürecindeki rolüne dair paradigma değişikliklerinin izlenmesi, hedef kitlelerin ilgi, ihtiyaç ve beklentilerinin dikkate alınması bu kapsamda değerlendirilebilir. Başkanlığın gerek hitap edilen kitle, gerekse sunulan içerikler açısından hazırladığı programlarda belirtildiği üzere çeşitliliğe gitmesi oldukça önemli

bir durumdur. Ancak hazırlanan programların mutfak aşamasında her programa aynı özenle yaklaşıldığını söylemek güçtür.

DİB tarafından hazırlanan programlar incelendiğinde hedef, içerik, süreç, değerlendirme ve bağlam unsurlarından birçoğuna farklı programlarda yer verilmediği tespit edilmiştir. Bazı programlarda sadece konu listesine ve başvurulacak kaynaklara yer verilirken bazı programlarda ise program geliştirme aşamalarının tümü uygulanmıştır. Başkanlığın oldukça önem verdiği ve halk tarafından da büyük bir oranda sahiplenilen 4-6 yaş Kur'an kurslarına yönelik hazırladığı programlarda oldukça özenli ve hassas çalıştığı görülmektedir. Öyle ki bu programlarda program geliştirme süreçleri adına tüm aşamalar titizlikle yerine getirilmiştir. 2018 yılında geliştirilen program alandan alınan geribildirimler doğrultusunda Eylül 2022'de güncellenmiştir. Bu güncellemede din eğitimi alanı dışında okul öncesi programlarındaki bazı unsurların da yer alması, programlar hazırlanırken farklı disiplinlerden de destek alındığı yönünde yorumlanabilir.

Bu çalışma kapsamında 13'ü hâlihazırda yayında olan, -1'i güncellendiği için- 3 yayından kaldırılan olmak üzere 16 program incelenmiştir. Programlarda en çok göz ardı edilen unsurun bağlam olduğu (n=10 programda bu unsur yer almamaktadır.), mutlaka yer verilen unsurun ise içerik (n=16) olduğu görülmüştür. Öğretim programları için oldukça önemli bir konuma sahip hedef unsuru ise programların çoğunda kendine yer bulurken (n=11) göz ardı edilmeyecek sayıda (n=5) programda da bu unsurun olmadığı görülmüştür.

Başkanlığın bazı programlarında yer alan özelliklerin diğer programlarında olmaması farklı şekillerde açıklanabilir. Programlar farklı komisyonlar tarafından hazırlanmış olabilir. Bazı programların hitap ettiği kitlenin özellikleri dikkate alınarak özellikle titiz davranılmış olabilir. Daha ayrıntı içeriğe sahip, daha küçük gruplara yönelik hazırlanan bazı programlar ile sadece din eğitimcilerine destek olunmak istenmiş olunabilir. Bu ihtimallerden hangisinin geçerli olduğundan ziyade dikkate alınması gereken husus, hazırlanan programlarda belli bir standardın sağlanmasının sürdürülen eğitim faaliyetlerinin daha nitelikli hale gelmesine katkı sağlayacağı düşüncesidir. Belirtilen düşüncenin doğru olduğu varsayımdan hareketle bu çalışmanın DİB tarafından geliştirilecek sonraki programlara olumlu katkı sunması ümit edilmektedir.

Kaynakça

- Akdokur, Fatma. "İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları Öğretim Programları". *Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu-1*. 95-107. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Akyürek, Süleyman. "Din Hizmetleri Personelinin Hizmete Hazırlık Eğitimi Program Tasarısının İncelenmesi". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 23 (2007), 473-505.
- Akyürek, Süleyman. *Din Öğretimi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2. Basım, 2010.
- Algur, Hüseyin. *Nesiller Arası Farklılaşma ve Din Eğitimi*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2022.
- Altaş, Nurullah. *Din Eğitimi*. Ankara: Nobel Yayınları, 2022.
- Aşkın, Betül - Er, Hamit. "Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim Programı Değerlendirme Ölçeği". *Dini Araştırmalar* 26/64 (2023), 277-309. <https://doi.org/10.15745/da.1261387>
- Aşlamacı, İbrahim. "4-6 Yaş Kuran Kursları Öğretim Programının (2018) Eğitim Programı Temel Öğeleri Açısından Değerlendirilmesi". *Erken Çocukluk Dönemi Din - Ahlak - Değerler Eğitimi ve Sorunları - 1*. ed. Mehmet Bayyigit vd. 160-170, 2020.
- Başkonak, Mustafa. "Covid-19 Salgın Sürecinde Engellilere Yönelik Uzaktan Yaygın Din Eğitimi". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 12 (2021), 89-119. <https://doi.org/doi.org/10.53112/tudear.995019>
- Bloom, Benjamin S. *Taxonomy of Educational Objectives*. United States of America: Addison Wesley Publishing Company, 2. Basım, 1956.
- Dam, Hasan - Ertürk, İdris. "Diyanet İşleri Başkanlığı Tashih-i Huruf Eğitim Programının İçerik ve Etkililiğinin Değerlendirilmesi". *Diyanet İlmî Dergi* 55 (2019), 467-494.
- Demirel, Özcan. *Eğitimde Program Geliştirme Kuramdan Uygulamaya*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 25. Basım, 2017.
- Demirel, Özcan. *Öğretim İlke ve Yöntemleri Öğretmen Sanatı*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 22. Basım, 2015.
- DİB. *4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim Programı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2022. <https://egitimhizmetleri.diyaret.gov.tr/Documents/%C4%B0htiya%C3%A7%20odakl%C4%B1%20Kur'an%20Kurslar%C4%B1%20C3%96%C4%9Fretim%20Programlar%C4%B1%20%202019.pdf>
- DİB. *7-10 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim Programı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2022. <https://egitimhizmetleri.diyaret.gov.tr/Documents/7-10%20Ya%C5%9F%20Grubu%20Kur'an%20Kurslar%C4%B1%20C3%96%C4%9Fretim%20Program%C4%B1-2022.pdf>
- DİB. *Camilerde Kur'an Öğretimi Hafta Sonu Kur'an Kursları Programı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2019. <https://egitimhizmetleri.diyaret.gov.tr/Documents/Camilerde%20Kur'an%20C3%96%C4>

- %9Fretim%20Haftasonu%20Kur'an%20Kurslar%C4%B1%20Program%C4%B1%20-%202019.pdf
- DİB. *Camilerde Kur'an Öğretimi Programı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2010.
<https://egitimhizmetleri.diyamet.gov.tr/Documents/Camilerde%20Kur'an%20%C3%96%C4%B1%20Program%C4%B1%20-%202010.pdf>
- DİB. *Gençliğe Yönelik Kuran Kursları Öğretim Programı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2021.
[https://egitimhizmetleri.diyamet.gov.tr/Documents/Gen%C3%A7li%C4%9Fe%20Y%C3%B6nelik%20Kuran%20Kurslar%C4%B1%20%C3%96%C4%B1%20Program%C4%B1%20\(YEN%C4%B0-2021\).pdf](https://egitimhizmetleri.diyamet.gov.tr/Documents/Gen%C3%A7li%C4%9Fe%20Y%C3%B6nelik%20Kuran%20Kurslar%C4%B1%20%C3%96%C4%B1%20Program%C4%B1%20(YEN%C4%B0-2021).pdf)
- DİB. *Gençliğe Yönelik Yaz Kuran Kursları Öğretim Programı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2022.
<https://egitimhizmetleri.diyamet.gov.tr/Documents/Gen%C3%A7li%C4%9Fe%20Y%C3%B6nelik%20Yaz%20Kuran%20Kurslar%C4%B1%20%C3%96%C4%B1%20Program%C4%B1%202022.pdf>
- DİB. *İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları Öğretim Programları*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2019.
<https://egitimhizmetleri.diyamet.gov.tr/Documents/%C4%B0htiya%C3%A7%20Odaklı%C4%B1%20Kur'an%20Kurslar%C4%B1%20%C3%96%C4%B1%20Programlar%C4%B1%20-%202019.pdf>
- DİB. *İşitme Engellilere Yönelik Kur'an Kursları Özel Öğretim Programı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2021.
<https://egitimhizmetleri.diyamet.gov.tr/Documents/%C4%B0%C5%9Fitme%20Engellilere%20Y%C3%B6nelik%20Kur'an%20Kurslar%C4%B1%20%C3%96%zel%20%C3%96%C4%B1%20Program%C4%B1%20-%202021.pdf>
- DİB. “Kur'an Kursu Öğretim Programları”. *Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü*, 2022.
<https://egitimhizmetleri.diyamet.gov.tr/sayfa/465>
- DİB. “Kur'an Kursu Öğretim Programları”. *Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü*, 2023.
<https://egitimhizmetleri.diyamet.gov.tr/sayfa/465>
- DİB. *Kur'an-ı Kerim Öğretim Programı (Uzaktan Eğitim)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2021.
[https://egitimhizmetleri.diyamet.gov.tr/Documents/Kur'an-%C4%B1%20Kerim%20%C3%96%C4%B1%20Program%C4%B1%20\(Uzaktan%20E%C4%B1%20Fitim\)%20-%202021.pdf](https://egitimhizmetleri.diyamet.gov.tr/Documents/Kur'an-%C4%B1%20Kerim%20%C3%96%C4%B1%20Program%C4%B1%20(Uzaktan%20E%C4%B1%20Fitim)%20-%202021.pdf)
- DİB. *Mültecilere Yönelik Kur'an Kursları Temel Öğretim Programı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2019.
<https://egitimhizmetleri.diyamet.gov.tr/Documents/M%C3%BCltecilere%20Y%C3%B6nelik%20Kur'an%20Kurslar%C4%B1%20Temel%20%C3%96%C4%B1%20Program%C4%B1%20-%202019.pdf>

- DİB. *Yatılı Yaz Kur'an Kursları Öğretim Programı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017. <https://egitimhizmetleri.diyamet.gov.tr/Documents/Yat%C4%B1%C4%B1%20Yaz%20Kur'an%20Kurslar%C4%B1%20%C3%96%C4%9Fretim%20Program%C4%B1%20-%202017.pdf>
- DİB. *Yaz Kur'an Kursları Öğretim Programı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2018. <https://egitimhizmetleri.diyamet.gov.tr/Documents/Yaz%20Kur'an%20Kurslar%C4%B1%20%C3%96%C4%9Fretim%20Program%C4%B1%20-%202018.pdf>
- DİB. *Yaz Kur'an Kursları Öğretim Programı (04-06 Yaş Grubu)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2021. [https://egitimhizmetleri.diyamet.gov.tr/Documents/Yaz%20Kur'an%20Kurslar%C4%B1%20%C3%96%C4%9Fretim%20Program%C4%B1%20\(04-06%20Ya%C5%9F%20Grubu\)-2021.pdf](https://egitimhizmetleri.diyamet.gov.tr/Documents/Yaz%20Kur'an%20Kurslar%C4%B1%20%C3%96%C4%9Fretim%20Program%C4%B1%20(04-06%20Ya%C5%9F%20Grubu)-2021.pdf)
- Doğan, Davut. “Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Kursları Öğretim Programı (Okul Öncesi Dönemi) Dini Bilgiler-1 Öğrenme Alanı Kazanımları Üzerine Değerlendirme”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/24 (2014), 201-225.
- Ertürk, Selahattin. *Eğitimde Program Geliştirme*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Basımevi, 1972.
- Ertürk, Selahattin. *Eğitimde Program Geliştirme*. Ankara: Edge Akademi, 6. Basım, 2013.
- Gordon, William R. vd. *Developing The Curriculum Improved Outcomes Through Systems Approaches*. New York: Pearson Education, 9. Basım, 2019.
- Güler, Neşe. *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 13. Basım, 2019.
- Karataş, Meryem. “İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları Öğretim Programlarında Hz. Muhammed İmajı - Dinim İslam Kitabı Özelinde”. *Antakiyat: Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2020), 279-291.
- Kılavuz, M. Akif. “Yetişkinlerin Din Eğitimi Programlarının Planlanması”. *Yetişkinlik Dönemi Eğitimi ve Problemleri*. ed. M. Faruk Bayraktar. 125-147. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.
- Kızılabdullah, Yıldız. “Kavramsal Çerçeve: Eğitim, Öğretim ve Din”. *Din Eğitimi El Kitabı*. ed. Recai Doğan - Remziye Ege. 37-52. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Köksal, Fatma Nur. “Öğretim İçeriğinin Seçimi ve Düzenlenmesi”. *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. ed. Şeref Tan. 79-111. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 14. Basım, 2017.
- Köksal, Onur. *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. Konya: Eğitim Yayınevi, 3. Basım, 2017.
- Öncü, Ali - Onulur, Tuğba. “Diyanet İşleri Başkanlığının Uzaktan Kur'an Öğretimi Programı Üzerine Nitel Bir Araştırma (Denizli Örneği)”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 417-443.
- Önder, Mustafa. “Teorik ve Pratik Açından Yaz Kur'an Kursları Öğretim Programına Bir Bakış”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2008), 275-295.
- Önder, Mustafa. “Yaz Kur'an Kurslarında Program, Uygulama ve Mekân'ın Öğrenci Başarısına Etkisine Dair Bazı Tespit ve Teklifler”. *Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu -1*. 337-347. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.

- Önder, Mustafa. “Yeni Öğretim Programı ve 8 Ay Süreli Kur’an Kursları (Muhteva, Uygulama, Problemler ve Çözüm Önerileri)”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2010), 297-308.
- Sevinç, İrfan. “İhtiyaç Odaklı Kur’an Kursu Öğretim Programının Öğretici Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi”. *Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2023), 31-62.
- Sönmez, Veysel. *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. Ankara: Anı Yayıncılık, 8. Basım, 2015.
- Sönmez, Veysel. *Program Geliştirmede Öğretmen El Kitabı*. Ankara: Anı Yayıncılık, 18. Basım, 2015.
- Tan, Şeref. “Öğretim Hedeflerinin Belirlenmesi”. *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. ed. Şeref Tan. 37-78. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 14. Basım, 2017.
- Varış, Fatma. *Eğitimde Program Geliştirme*. Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları, 1971.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 8. Basım, 2011.
- Yıldızhan, Şeref - Ay, Mehmet Emin. “Pandemi Döneminde Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Yürüttüğü Kur’an-ı Kerim Öğretim Programı’nın (Uzaktan Eğitim) Değerlendirilmesi (Zonguldak İli Örneği)”. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2022), 293-319.

ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi
Journal for Religious Studies
e-ISSN: 2757-5616

ATEBE Dergisi | Journal of ATEBE

Sayı: 10 (Aralık / December 2023), 39-59

Karaman ve Konya Ağızlarındaki Arapça Kökenli Olduğu Düşünölen Bazı Kelimeler (Sıfat, Zarf ve Zamirler)

*Some Words Thought to be of Arabic Origin in Karaman and Konya Dialects (Adjective, Adverb
and Pronouns)*

Yunus İnanç

Doç. Dr., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İslami İlimler Faköltesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı
Associate Professor, Karamanoğlu Mehmetbey University, Faculty of Islamic Sciences, Department of
Arabic Language and Rhetoric
Karaman, Türkiye
yunus.inanc@gmail.com
orcid.org/0000-0003-3659-1634
ror.org/037vfv096

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 2 Temmuz/July 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 26 Aralık/December 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

Atıf / Cite as: İnanç, Yunus. "Karaman ve Konya Ağızlarındaki Arapça Kökenli Olduğu Düşünölen Bazı
Kelimeler (Sıfat, Zarf ve Zamirler)". ATEBE 10 (Aralık 2023), 39-59. <https://doi.org/10.51575/atebe.1321616>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article
has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve
yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical
principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have
been properly cited (Yunus İNANÇ).

Etik Kurul İzni: Bu çalışmanın etik onayı, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın
Etik Kurulu tarafından verilmiş olup 09.11.2022 tarihli ve 07-2022-214 numaralıdır. / Ethics committee
permission was obtained from Karamanoğlu Mehmetbey University Ethics Committee for the research with
the decision dated 09.11.2022 and numbered 07-2022-214.

Yayıncı / Published by: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi / Social Sciences University of Ankara.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This
work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Karaman ve Konya Ağzlarındaki Arapça Kökenli Olduğu Düşünülen Bazı Kelimeler (Sıfat, Zarf ve Zamirler)

Öz

Milletler kültürel, ekonomik, siyasi ve askeri alanlarda birbirleri ile ilişki içerisinde. Milletlerin dillerinin bu ilişkiden bağımsız olması ve etkiye kapalı olması düşünülemez. Diller arası etkileşim, kelime ve söz alışverişi dilin doğal yapısının bir gereğidir. Dolayısıyla diller birbirleriyle kelime alışverişi içinde olmuşlardır. Türkçe de tarih boyunca diğer dillerden kelime almış, onlara kelime vermiştir. Türkçenin kelime alışverişi yaptığı dillerin başında Arapça gelmektedir. Bu çalışmada Karaman ve Konya yöresi ağzlarında kullanılan ve Arapça ile irtibatlı olduğu düşünülen bazı kelimeler üzerinde durulmuştur. Kelimelerin seçilmesi ve derlenmesi sürecinde öncelikle literatür taraması yapılmış ve söz konusu yörelerin ağzları üzerinde yapılan çalışmaların sözlük kısımları detaylıca irdelenmiştir. Literatür taramasıyla derlenen kelimeler bazen yapılandırılmış görüşme bazen de yarı yapılandırılmış görüşme yöntemiyle ilk ağzardan teyit edilmiştir. Bu sayede kelimelerin kullanımları ile ilgili örnek cümleler kayda geçirilmiş ve kullanıldıkları yörelere işaret edilmiştir. Derleme sürecinde tespit edilen kelimeler tür bakımından isim, fiil, sıfat, zarf ve zamir şeklinde tasnif edilmiştir. Tamamının makalenin hacmini aşacağı görüldüğünden bunların ayrı çalışmalarda ele alınması gerekmiştir. Bu bakımdan bu çalışmada Karaman ve Konya yöresi ağzlarında kullanılan ve Arapça kökenli olduğu düşünülen sıfat, zarf ve zamir türündeki kelimeler ele alınmış, isim ve fiillerin başka çalışmalarda irdelenmesi planlanmıştır. Kelimeler başta Derleme Sözlüğü'nde (Türkiye Türkçesi Ağzları Sözlüğü) yer alan bilgilerle karşılaştırılmış, kimi kelimelerin Derleme Sözlüğü'nde yer almadığı görülmüş ve bu kelimelerin sözlüğe eklenmesi teklif edilmiştir. Çalışmada Derleme Sözlüğü'nde bulunan 22, Derleme Sözlüğü'nde bulunmayan 15 kelime olmak üzere toplamda 37 kelime ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türkçe, Arapça, Konya Ağzı, Karaman Ağzı, Sıfatlar, Zarflar, Zamirler.

Some Words Thought to be of Arabic Origin in Karaman and Konya Dialects (Adjective, Adverb and Pronouns)

Abstract

Nations are in relations with each other in cultural, economic, political and military fields. It is unthinkable for the languages of nations to be independent of this relationship and closed to influence. Interlingual interaction, exchange of words and phrases is a requirement of the natural structure of the language. Therefore, languages have exchanged words with each other. Throughout history, Turkish has borrowed words from other languages and given them words. Arabic is one of the languages with which Turkish exchanges words. In this study, some words used in the dialects of Karaman and Konya region and thought to be related to Arabic were emphasized. In the process of selecting and compiling the words, first of all, the literature was reviewed and the dictionary parts of the studies on the dialects of the mentioned regions were examined in detail. The words compiled by the literature review were confirmed from the first mouths, sometimes by structured and sometimes semi-structured interview method. In this way, example sentences about the use of words were recorded and the regions where they were used were pointed out. The words identified during the compilation process were classified as nouns, verbs, adjectives, adverbs and pronouns

in terms of type. It was seen that all of them would exceed the volume of one article and it was necessary to consider them in separate studies. In this respect, in this study, words such as adjectives, adverbs and pronouns used in the dialects of Karaman and Konya regions and thought to be of Arabic origin are discussed, and it is planned to examine nouns and verbs in other studies. The words were compared with the information in the Compilation Dictionary (Dictionary of Turkish Dialects), it was seen that some words were not included in the Compilation Dictionary and it was proposed to add these words to the dictionary. In the study, a total of 37 words, 22 in the Compilation Dictionary and 15 not in the Compilation Dictionary, were discussed.

Keywords: Turkish, Arabic, Konya Dialect, Karaman Dialect, Adjectives, Adverbs, Pronouns.

Giriş

Dillerin birbirlerinden etkilenmeleri ve birbirleri ile kelime alışverişi içinde bulunmaları dilin sosyolojik, kültürel ve doğal bir temaya sahip olmasının sonucudur. Milletler ilişkisi içerisinde oldukları diğer milletlerle başka alanlarda alışveriş yaptıkları gibi dil alanında da alışveriş yaparlar ve kelime alıp verirler. Kelime alışverişi yapan milletlerin coğrafi açıdan yakınlığı ve benzer kültürlere sahip olmaları geçen kelimelerin sayısını ve türünü doğrudan etkilemiştir. Bu bakımdan coğrafi yakınlık ve kültürel benzerlik, söz konusu kelime alışverişinin düzeyini, çerçevesini ve boyutunu belirleyen iki temel unsur olarak karşımıza çıkmıştır. Türkçe de başta Arapça olmak üzere Fransızca, Farsça ve İtalyanca gibi dillerle kelime alışverişinde bulunmuş ve Türkçeye bu dillerden çok sayıda kelime geçişi olmuştur. Türkçeye diğer dillerden geçen kelimelerden bazıları asıl hâlini korurken bazıları zamanla değişikliğe uğramıştır. Aslını koruyan kelimelerin kökeni büyük oranda tartışma konusu edilmemekle değişim geçiren ve aslından uzaklaşan kelimelerin kökeni ise tartışma konusu edilmiştir. Arapçadan Türkçeye geçen kelimelerden de bazıları aslını koruyarak standart dile yerleşmiş ve Türkçe sözlüklerde yer almıştır. Bazıları ise kullanım sıklığına bağlı olarak yöreden yöreye çeşitli şekillere girmiş, kullanıldığı yöre ağzının şeklini almıştır. Bu kelimeler ise ağız kategorisinde değerlendirilmiş ve tespit edilenleri derleme sözlüklerine girmiştir. Bu çerçevedeki derleme çalışmaları halen devam etmekte olup bireysel yayınlara konu olmaktadır.

Bu çalışma Arapçadan Türkçeye geçen, yazı ve konuşma dilinde yaygın olarak kullanılan standart dildeki kelimeleri esas alan bir çalışma değildir.¹ Aksine halk ağzında kullanılan, irdelenip

¹ Arapçadan Türkçeye geçen kelimelerle ilgili olarak şu çalışmalara bakılabilir: Emrullah İşler, *Türkçe'de Anlam Kaymasına Uğrayan Arapça Kelime ve Kelime Grupları* (Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1997); Zeynep Ayça Anıl, *Aslı Arapça Olup Türkçe'ye Anlam Kaymasına Uğrayarak Geçmiş Kelimeler* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002); Hamza Ermiş, *Türkçeleşmiş Arapça Kelimelerin Tasnifi ve Kök Analizi* (İstanbul: Cantaş Yayıncılık, 2012); Hamza Ermiş, *Arapça'dan Türkçeleşmiş Kelimeler Sözlüğü*, 2. Bs (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014); Musa Alp - Yusuf Özcan, *Musannaf Arabi-Türki Müşterek İfadeler* (İstanbul: Mektep Yayınları, 2018); Halit Dursunoğlu, "Türkiye Türkçesindeki Arapça Sözcükler ve Bu Sözcüklerdeki

köken analizine tabi tutulmasının ardından Arapçadaki bazı kelimelerle anlam ve telaffuz bakımından benzerlik görülen ve çeşitli elemelerden sonra Arapça kökenli olabileceği düşünülen kelimeleri ele alan bir çalışmadır. Çalışma Karaman ve Konya yöresinden derlenen kelimelere odaklanmıştır. Zira iki komşu ilin (Karaman 1989 yılında Konya'dan ayrılarak ilk olmuştur.) kesişme noktaları oldukça fazladır ve genişçe bir alanda ortak dil ve kültür hâkimdir. Kelimelerin sınır tanımayacağı ise izaha muhtaç olmayan bir vakiadır. Bu nedenle çoğu konuda birbirine benzeyen bu iki ilin başta kesişme noktasında yer alan bölgeleri olmak üzere yöresel ağızlarda kullanılan kelimeleri ele alınmıştır. Çalışma için günlük konuşma dilinde çokça yer alan özel kullanımlara şahit olmamız sebebiyle söz konusu iki il tercih edilmiştir. Makalede ele alınan kelimelerin sadece bu iki yöreye özgü olduğu ve başka yörelerde kullanılmadığı şeklinde iddialı bir yaklaşım içinde olunmamıştır. Üzerinde durulan kelimelerin başka yörelerde de kullanılıyor olması muhtemeldir.

Halk ağzında kullanılan kelimelerden öncelikle anlam ve telaffuz bakımından Arapçadaki bir kelimeyi çağrıştıranları inceleme alanımıza girmiştir. Bu kelimeler ele alınırken bunların aşağıdaki kriterleri sağlayıp sağlamadığına dikkat edilmiş, bu şartları taşımayan kelimeler çalışmaya dâhil edilmemiştir: Öncelikle kelimenin güncel Türkçe sözlüklerde halk ağzında kullanıldığı şekliyle yer alıp almadığına bakılmıştır. Güncel Türkçe sözlüklerde geçen ve kökeninin Arapça olduğu belirtilen *ittifak*, *kalem*, *kitap*, *manzara*, *mecburen*, *misafir*, *müttefik* ... vb. yüzlerce kelime bu çalışmada yer almanın birinci şartını sağlamamaktadır. Zira bu kelimeler ağızlara özgü olmayıp yazı dilinde kullanılan kelimelerdir. Bir diğer şart ise kelimenin yaygın bir kullanıma sahip olmayıp belirli yöre veya yörelerdeki halk tarafından daha önce kullanılmış veya hâlen kullanılıyor olmasıdır. Son şart ise kelimenin halk ağzında kullanıldığı şeklinin anlam ve telaffuz bakımından Arapça ile irtibatlı olabileceği düşüncesini uyandıracak derecede bir yakınlığa sahip olmasıdır.

Söz gelimi “bunak” anlamında kullanılan “matuf” kelimesinin Arapçadaki “مَعْتُوه” (ma'tûh) kelimesi ile irtibatı güçlüdür. Bu kelimenin Türkçe sözlüklerde bulunması pek mümkün değildir. Hem telaffuz hem de anlam bakımından kökeni ile yakınlığını koruyan kelimenin belirli bir yöreye nispet edildiği ve dar bir alanda kullanıldığı tespit edilmiştir. Bu nedenle böyle bir çalışmada köken analizine tabi tutulmuş ve yaygın olmasa da yöresel düzeyde kullanılan bu ve benzeri kelimelerin aslına ulaşılmıştır. Öte yandan eksiz biçimiyle isim olup sıfat, zarf veya zamir anlamı taşımazken Türkçe eklerle genişletilerek sıfat, zarf ve zamir türüne dönüşen kelimeler de bu

Ses Olayları”, *Turkish Studies*, 9 (2014); Ahmed Alzubaidy, “Kökende Çoğul Olarak Kullanılan Arapça Kelimelerin Türkçe'ye Geçmesi ve Türkiye Türkçesinde Kullanım Şekilleri”, *Journal of the College of Languages*, 42 (2020); Ahmet Haşimi, “Türkiye Türkçesinde Kullanılan Arapça Kelime Grupları ve Cümleler Hakkında Bazı Değerlendirmeler”, *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi* 5/1 (2021): 591-618.

çalışmaya dâhil edilmiştir. Nitekim “anlayışsız, kavrayışsız” anlamıyla Karaman’dan derlenen “fahımsız” kelimesinin Arapçadaki “anlama, kavrama, anlayış, izan, idrak” gibi anlamları olan فَهْم (fehm) kelimesine Türkçe -sız eki ilavesiyle sıfata dönüştürülmesi bu çerçevededir. Çalışmada buna benzer örneklere de yer verilmiştir.

Çalışmada esas olarak literatür taraması yapılmıştır. İlgili yöre ağızları üzerindeki kitap, makale ve lisansüstü tez çalışmaları² ile o yörelerin web siteleri gözden geçirilmiş ve sözü edilen kriterleri taşıyan kelimeler listelenmiştir. Literatür taraması ile ulaşılan sonuçlar, yapılandırılmış ve yarı yapılandırılmış görüşme tekniği ile teyit edilmeye çalışılmıştır. Görüşmede ilgili yörelerin ileri yaştaki insanlarına ulaşılmaması öncelenmiştir. Tespit edilen ve çalışma listesine alınan kelimeler; isim, fiil, sıfat, zarf ve zamir olmak üzere tür bakımından tasnife tabi tutulmuştur. Bunların tamamı bir makalenin sınırlarını aşacağından isim ve fiillerin ayrı ayrı çalışmalarda ele alınması planlanmıştır. Söz gelimi Arapça ile irtibatlı olduğu düşünülen alaf, babal, bekere, bürget, bürgü, caraskal/calaskar, cere gibi kelimeler isimlerle ilgili çalışmada; matuflamak, şaklamak, şeddelemek, zuğutmak gibi fiil olarak kullanılan kelimeler de fiillerle ilgili çalışmada yer alacaktır. Bu çalışmada ise sıfat, zarf ve zamir türündeki bazı kelimeler ele alınmıştır.

Kelimeler alfabetik sıraya göre ele alınmış, öncelikle kullanıldıkları yöreler ve kullanım şekillerinden söz edilmiş, daha sonra Arapçadaki kökenine ulaşılmaya çalışılmıştır. Arapça anlamları ile ilgili olarak klasik Arapça sözlüklere başvurulduğu gibi modern Arapça sözlüklere de başvurulmuştur. Kelimelerin kökeni ile ilgili etimolojik sözlüklere müracaat edilmiştir.³ Bazı kelimeler irdelenirken, başvuru akademik çalışmalardan veya bireysel görüşmelerden kayda geçirilen örnek cümlelere yer verilmiştir. Bu durum bütün kelimeler için mümkün olmamıştır. Kelimelerin halk ağzında kullanılıp kullanılmadığının, kullanılıyorsa hangi yörelerde kullanıldığının yazılı bir kaynak tarafından teyidi için Türk Dil Kurumu tarafından hazırlanan

² Bu kaynaklardan bazıları şunlardır: Aziz Ayva, “Konya Dağ Köyleri Ağızlarından Derlenen Fiiller”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 15 (01 Şubat 2006): 97-106; İdris Nebi Uysal, *Karaman İli Ağızları ve Anadolu Ağızları Arasındaki Yeri* (Doktora Tezi, Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009); İhsan Kocamaz, *Konya İli, Taşkent İlçesi ve Köyleri Ağzı* (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013); Fatih Numan Küçükballı, “Bozkır (Konya) Ağzından ‘Derleme Sözlüğü’ne Katkılar” (Uluslararası Sempozyum: Geçmişten Günümüze Bozkır, Konya, 2016); Burak Sözer, *Kadınhanı ve Çevresi Türkmen-Yörük Ağzı (İnceleme-Metin-Sözlük)* (Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017); Uğur Çavga, *Konya Ereğli İlçesi Belkaya Ağzı (Ses Bilgisi-Şekil Bilgisi-Metinler-Sözlük)* (Yüksek Lisans Tezi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020); Ayşe Tursun, *Akören Ağzı* (Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020); Ceyhan Yalçın, *Karapınar*, 2. Bs (Ankara: Gülнар Yayınları, 2022).

³ Bu kaynaklardan bazıları şunlardır: İsmet Zeki Eyuboğlu, *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*, 2. Bs (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1991); Hasan Eren, *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*, 2. Bs (Ankara: Bizim Büro, 1999); Tuncer Gülensoy, *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2007); Andreas Tietze, *Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lügati* (Ankara: Tüba, 2016).

Derleme Sözlüğü'ne başvurulmuştur. Derleme Sözlüğü bu çalışmadaki temel başvuru kaynaklarından biri olmuştur. Zira söz konusu kaynak halk ağzından derlenen kelimelerle ilgili şu ana kadar yapılan en kapsamlı çalışmadır.

1. Konya ve Karaman Ağzlarındaki Arapça Kökenli Olduğu Düşünülen Sıfat, Zarf ve Zamirler

Araştırma sürecince çalışmanın kapsama alanına girdiği düşünülen 37 kelime tespit edilmiştir. Bunları alfabetik olarak ele alabiliriz.

ahraz: Dilsiz, konuşamayan veya hem sağır hem dilsiz kimseler için kullanılan *ahraz*⁴ kelimesinin aslı Arapçadaki dilsiz, lal, konuşamayan anlamlarına gelen أَحْرَسَ (aħres) kelimesidir. Sıfat grubuna dâhil edilen kelime حَرَسَ (ħares) kökünden gelmekte olup “konuşamama, dilsiz olma, susma, ağzını açamama” gibi anlamlara sahiptir. Kelimenin İmri’u'l-Kays’a (ö. 540 dolayları) nispet edilen bir şiirde geçtiği görülmüştür.⁵ Kelime sonundaki “s” harfi, ötümlüleşme⁶ yoluyla “z” harfine dönüşmüştür. Etimolojik sözlük yazarlarının en önde gelenlerinden Andreas Tietze’nin eserinde de aynı kökene işaret edilmiştir.⁷

bahil: Karaman yöresinde “cimri” anlamında kullanılan *bahil* kelimesi Arapçadaki بِحِيلٍ (bahîl) kelimesinden gelmiş olmalıdır. Kelimenin 476 yılına ait bir Arap şiirinde geçtiği görülmüştür. Şiirde aynı şekilde cimri anlamıyla kullanılmaktadır.⁸ Söz konusu kelimenin *pahil* şeklindeki kullanımı da bulunmakta olup bu çalışmanın ilerleyen bölümlerinde alfabetik sıralamadaki yerinde ele alınmıştır. Derleme Sözlüğü’nde yer almayan bahil kelimesi etimolojik sözlüklerden birinde yer almaktadır.⁹

⁴ Türkiye’de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü, 2. Bs (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1993), 1/133; Uysal, Karaman İli Ağzıları ve Anadolu Ağzıları Arasındaki Yeri, 542; Kazım Çıracı, Konya İli Karapınar İlçesi Ağzıları (Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 150, 486.

⁵ “أَلَمَّا عَلَى الرَّبِيعِ الْقَدِيمِ بَعَثَعَسَا/كَأَيِّ أَنْأَدِي أَوْ أَكَلَمَ أَحْرَسَا” İmruu’l-Kays b. Hucr, *Divânu İmrii’l-Kays*, nşr. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim, 5. Bs (Beyrut: Dâru’l-maârif, 1990), 105.

⁶ Ötümsüz ünsüzlerin (ç, f, h, k, k, p, s, ş, t) ötümlü olan ünsüz karşılıklarına (b, c, d, g, ğ, j, v, z) dönüşmesi biçiminde gerçekleşen ses olayına ötümlüleşme adı verilmektedir. Murat Küçük, “Anadolu Ağzlarındaki Doğu Kökenli Sözcüklerin Ses Bilgisi Açısından Görünümleri -Ünsüzler-”, *Türkoloji Dergisi* 20/2 (01 Ağustos 2013): 44-47.

⁷ Tietze, *Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lügati*, 1/289.

⁸ “وَأَيُّ لَا أُحْرَى إِذَا فِيلَ مَلَق/سَجِيٍّ وَأُحْرَى أَنْ يُقَالَ بِحِيلٍ” Selâmet Abdullah es-Süveydî, *Şîru kabileti Zübyân fi’l-câhiliyye*, nşr. Selâmet Abdullah es- (Doha: Matbûâtu câmiati Katar, 1987), 282.

⁹ Tietze, *Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lügati*, 1/554.

carı: “Canlı, becerikli, eli çabuk,¹⁰ işgüzar, gayretli, hızlı,¹¹ gözü açık yetenekli, hızlı kavrayan,¹² açık göz¹³” anlamlarındaki *carı* kelimesinin Arapçadaki “akan, koşan, deveran eden, sürekli, devamlı, aralıksız, hazır” gibi anlamları olan جاري (cârî) kelimesinden gelmiş olması muhtemeldir. Tietze kelime ile ilgili farklı bir kökene işaret etmiştir.¹⁴

cecit: Ereğli (Konya) ve Aksaray (Konya) yörelerinde “yeni” anlamında kullanılmıştır.¹⁵ *Cecit* kelimesinin Arapçadaki “yeni” anlamında kullanılan جَدِيد (cedîd) kelimesi ile doğrudan irtibatlı olduğu düşünülmektedir. Kelime, Derleme Sözlüğü’nde ve başvuru olan etimolojik sözlüklerde yer almamaktadır.

dablak: Derleme Sözlüğü’ndeki¹⁶ anlamından farklı olarak Durayda (Konya) yöresinde “nereye bastığını bilmeyen, hâl ve hareketlerine dikkat etmeyen, sakar, dikkatsiz, attığı adımın, yaptığı işin sonucunu düşünmeden hareket eden” kişiler için kullanılmaktadır. “*Adam tam bir dablak!*”¹⁷ şeklindeki kullanımda da görüleceği üzere bir yergi ifadesi olarak öne çıkan dablak kelimesi Arapçadaki “salak, aptal, bön, ahmak, geri zekâlı, beyinsiz, serser” gibi olumsuz anlamlara sahip olan ابله (ebleh) kelimesini çağrıştırmaktadır.¹⁸ Arapça telaffuzdaki elif harfinin “a” harfine yakın bir telaffuzda olması sebebiyle “ebleh” kelimesinin “ablah” şeklinde söylenmesi ve sonrasında da kelimedeki “h” harfinin süreksizleşme yoluyla “k” harfine dönüşerek “ablak” şeklini almış olması kuvvetle muhtemeldir. Kelime başına eklenen “d” harfine gelince, diller arası kelime hareketliliği esnasında kelime başlarına harf ilave edilmesi yaygın bir ses olayıdır. عباء (‘abâ’) kelimesinin haba,¹⁹ عقيق (‘akîk) kelimesinin hakîk,²⁰ أسير (esîr) kelimesinin yesir²¹ şeklindeki dönüşümleri bu çerçevedeki ünlü ve ünsüz türemesi örneklerinden bazılarıdır. Kelime başvuru olan etimolojik sözlüklerde yer almamaktadır.

¹⁰ Derleme Sözlüğü, 3/861.

¹¹ Sözer, *Kadınhanı ve Çevresi Türkmen-Yörük Ağzı*, 161; Muammer Doğan, *Aksaray ve Yöresi Ağzları (İnceleme-Metinler-Sözlük)* (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012), 762.

¹² Yalçın, *Karapınar*, 28.

¹³ “Bozkır Sözlüğü-Bozkır Dedikleri-Mithat Arı-Bozkır’a Dair Bilgiler”, “carı”, erişim: 28 Eylül 2022, <https://bilgi.bozkir.org.tr/2021/06/bozkr-sozlugu-bozkr-dedikleri-mithat-ar.html>.

¹⁴ Tietze, *Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lügati*, 2/46.

¹⁵ Çavga, *Konya Ereğli İlçesi Belkaya Ağzı*, 152, 206; Muammer Doğan, “Aksaray Ağzından Derleme Sözlüğü’ne Katkılar-1”, *Turkish Studies*, 4 (2009): 15.

¹⁶ Derleme Sözlüğü, 4/1316.

¹⁷ Kaynak kişi: S. M. İ. (82)

¹⁸ Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'ayn muratteben 'alâ hurûfi'l-meâcim*, nşr. Abdulhamîd Hindâvî (Beirut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2003), 1/163; Cübrân Mes'ûd, *er-Râid* (Beirut: Dâru'l-ilm li'l-melâ'yîn, 1992), 15.

¹⁹ Derleme Sözlüğü, 7/2245.

²⁰ Derleme Sözlüğü, 7/2253.

²¹ Derleme Sözlüğü, 11/4820.

devrisi: Derleme Sözlüğü'nde gün, hafta, ay, yıl gibi zamanların bir sonrakini anlatmak için “ertesi” kelimesinin yerinde kullanıldığı belirtilen *devrisi* kelimesi²² “*Ben ona salı günü gel demiştim. Devrisi gün geldi.*”²³ cümlesinde görüleceği üzere Karaman, Konya yöresinde de bu anlamıyla kullanılmaktadır. Devrisi kelimesinin kökü در (devr) kelimesi olup “sıra, dönüşüm, dolaşım, devre, safha” gibi anlamları bulunmaktadır.²⁴ Bu anlamlarıyla yöre ağzındaki kullanımının örtüştüğü söylenebilir. Tietze de aynı kökene işaret etmiştir.²⁵

dıkız: “Çok sıkıştırılmış, bastırılmış, dolu, sıkı, sıkışık, dar, havasız basık yer,”²⁶ “susuz ve katı olduğundan boğazda kalan yiyecek”²⁷ anlamlarında kullanılan *dıkız* kelimesinin Arapçadaki “darlık, sıklık, sıkıntı, baskı, daralma, bastırma, kıt” gibi anlamlara gelen ضيق (dıyk) veya ضيق (dayyik) kelimeleri ile irtibatlı olduğu düşünülmektedir.²⁸ Ancak kelimenin standart dildeki *tıkız* kelimesiyle irtibatlı olması da görmezden gelinemeyecek bir ihtimaldir. Zira “dolgun, yağlı, tıknaz, çok sıkıştırılmaktan veya çok sıkı doldurulmaktan katılaşmış, sıkı, yoğunluğu çok, katı” gibi anlamları olan *tıkız* kelimesiyle de irtibatı var görünmektedir.²⁹ Tietze kelimenin “dık-mak”, “tık-mak” fiilinin sıfat yapan “ız” ekiyle birleşmesinden oluştuğunu belirtmektedir.³⁰

ehliz: Derleme Sözlüğü'nde “uslu, sakin ve ağırbaşlı” gibi anlamlarla Ermenek’e (Karaman) ve Karaman’a yakın Mut yörelerine nispet edilen³¹ kelimenin Arapçadaki أهلي (ehlî) kelimesiyle irtibatlı olduğu söylenebilir.³² Zira söz konusu kelime de “evcil, yerli, milli, sivil, ehli, doğal” gibi anlamlara sahiptir. Kelime ünsüz türemesi yoluyla Türkçe kalıba sokulmuştur. Tietze köken bilgisi vermemektedir.³³

essah: *Essah* kelimesi Konya ve Karaman yöresinde “doğru, gerçek, gerçekten” gibi anlamlara gelmekte olup günlük konuşmada “*essah mı?*”, “*essahtan mı?*” gibi daha çok soru kalıbıyla kullanılmaktadır.³⁴ Kelimenin kökeni Arapçadaki aynı anlamlarda kullanılan صحیح (sahîh)

²² Derleme Sözlüğü, 4/1445.

²³ Kaynak kişi: M. S. (60)

²⁴ Mes’ûd, *er-Râid*, 368.

²⁵ Tietze, *Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lügati*, 2/389.

²⁶ Derleme Sözlüğü, 4/1456.

²⁷ Mustafa Çeker, *Çumra Havalisi Yörükleri Ağzı* (Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015), 175.

²⁸ el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'ayn*, 3/32; Mes’ûd, *er-Râid*, 514.

²⁹ Gülensoy, *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü*, 2/891.

³⁰ Tietze, *Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lügati*, 2/394.

³¹ Derleme Sözlüğü, 5/1690.

³² el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'ayn*, 1/96; Mes’ûd, *er-Râid*, 151.

³³ Tietze, *Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lügati*, 2/566.

³⁴ Çeker, *Çumra Havalisi Yörükleri Ağzı*, 43, 113, 163; Doğan, *Aksaray ve Yöresi Ağzları*, 183, 704, 766; Yalçın, *Karapınar*, 51.

kelimesine uzanmaktadır. Kelimenin karşılaştırma ifade eden ism-i tafdil kalıbındaki أَصَحَّ (esahh) şeklindeki kullanımından geçtiği söylenebilir. أَصَحَّ kelimesi ise “daha doğru, daha gerçek, en doğru, en gerçek” gibi anlamlara gelmektedir.³⁵ Derleme Sözlüğü’nde “doğru mu, gerçek mi” gibi şaşırma anlamıyla essah ve esseh şeklinde yer almıştır.³⁶ Essah kelimesi iç seste iki ünlü arasında kalan vurgulu ikinci hecenin ön sesindeki ünsüzün yinelenmesi olarak tanımlanan³⁷ ünsüz ikizleşmesi ses olayına maruz kalarak bir değişim geçirmiştir. Halk ağzına halkın din bilgisini aldığı en önemli kaynaklardan sayılan *Mızraklı İlmihâl* tarzı kitaplardan geçtiği düşünülebilir.³⁸

fahımsız: “Anlayışsız, kavrayışsız” anlamıyla Karaman’dan derlenen kelime³⁹ Arapçadaki “anlama, kavrama, anlayış, izan, idrak” gibi anlamları olan فَهْم (feh) kelimesinden gelmiş olmalıdır. Kelime kök hâline -sız ekinin gelmesiyle sığara dönüştürülmüştür. Derleme Sözlüğü’nde yer almamaktadır.

fakı: Konya’nın Durayda köyünde “hoca, âlim” anlamında kullanılan *fakı* kelimesi Derleme Sözlüğü’nde de hoca anlamıyla çok kısıtlı bir bölgeye nispet edilmiştir.⁴⁰ “*Fakıların torunu da fakı oldu.*”⁴¹ cümlesindeki şekliyle *fakı* kelimesini unvan sıfatı olarak günlük kullanımda rahatlıkla duymak mümkündür. Kelimenin Arapçadaki “fakih, fıkıh âlimi, fıkıh bilgini” anlamlarındaki فَكِيه (fakîh) kelimesi ile doğrudan irtibatlı olduğu düşünülebilir. Geçiş esnasında Türkiye Türkçesi ağızlarının en karakteristik ses özelliklerinden biri olarak görülen ünsüz düşmesine uğramıştır. Anadolu ağızlarında daha çok Doğu kökenli sözcüklerde f, ğ, h, k, n, r, t, v, y ünsüzlerinin düştüğü, bunlardan ğ, h, n, v, y ünsüzlerinin zamanla ünlüleşerek eriyip kayboldukları belirtilmiştir.⁴² Bu bakımdan fakîh kelimesinin de zamanla fakı hâline geldiği söylenebilir.⁴³

ğatleyen/ğatliyen: Karaman yöresinde “kesinlikle, asla” gibi anlamlarda kullanılan⁴⁴ *ğatleyen* veya *ğatliyen* kelimesi Arapçadaki aynı anlamları taşıyan فَطْلِيًّا (kat’iyyen) kelimesinin değişmiş hâlidir denebilir. Konya’nın Beyşehir ilçesine bağlı Gölyaka köyünden yapılan derlemedeki şu ifadede anlam olukça belirgindir. “*Ağlıma geldi mi ‘hunu ‘huruya göyyon ğatliyen*

³⁵ Çeker, *Çumra Havalisi Yörükleri Ağzı*, 166.

³⁶ *Derleme Sözlüğü*, 12/4498.

³⁷ Küçük, “Ses Bilgisi”, 68.

³⁸ *Mızraklı İlmihal*, nşr. İsmail Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001), 16, 24.

³⁹ Kaynak kişi: E. Ö. (43)

⁴⁰ *Derleme Sözlüğü*, 5/4502.

⁴¹ Kaynak kişi: A. Ç. (60)

⁴² Tuncer Gülensoy, *Kütahya ve Yöresi Ağızları (İnceleme, Metinler, Sözlük)* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1988), 65; Küçük, “Ses Bilgisi”, 59.

⁴³ Tietze, *Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lügati*, 3/33.

⁴⁴ Kaynak kişi: F. Ö. (45) Ayrıca bk. “Bozkır’lıların Kullandıkları Kelimeler”, erişim: 09 Ağustos 2022, <http://www.bozkir.net/page/bozkirlilarin-kullandiklari-kelimeler.html>.

*bulamıyyon onu ğayri.*⁴⁵ Kelime, Derleme Sözlüğü'nde ve başvurulan etimolojik sözlüklerde yer almamaktadır. Kayda geçirilmesi gereken bir kelime olduğu düşünülmektedir.

gubuz: “Kendini beğenmiş, övüngeç, bilmişlik taslayan, kasıntı yapan” kimseler için kullanılan ve büyüklük taslamak, kibirlenmek anlamı taşıyan kelime Konya ve Karaman yöresinde yaygın olarak kullanılan kelimelerdendir.⁴⁶ “*Bu adamı pek sevmezler, hep gubuzluk yapar durur.*”⁴⁷ ifadesindeki şekliyle kullanılan kelimenin Arapçadaki “yakalama, tutma, peklik, kasılma” anlamlarını taşıyan *قبض* (kabz) fiilinden türemiş olması muhtemeldir.⁴⁸ Derleme Sözlüğü'nde çalışma alanımızdaki yörede yaygın kullanımdan farklı anlamlarıyla yer almaktadır.⁴⁹

hazahr: *Hazahar*,⁵⁰ *hazâr*, *hazaar* ve *hazar* gibi değişik kullanımları olan ve “zahir, herhâlde, zannedersen, galiba” anlamlarında Konya ve Karaman yöresinde oldukça yaygın olarak kullanılan kelimenin aslı Arapçadaki “işte, görüldüğü gibi, apaçık ortada” anlamlarına gelebilecek *ها هو ظاهر* (hâ huve zâhir) kelime öbeği olmalıdır.⁵¹ Söz konusu kelime öbeğinin zamanla günlük konuşma içerisinde harf kaybına uğrayarak varlığını sürdürdüğü ve olasılık zarfı olarak kullanıldığı düşünülebilir. Derleme Sözlüğü'nde de yakın anlamlarıyla yer almıştır.⁵²

höççeten: “Aniden, ansızın” gibi anlamlarıyla Konya'nın Gencek köyünden yapılan derlemedeki “*Adam ğarşına höcceten çıkınca tıksınverdim.*” cümlesi *höççeten* kelimesinin kullanımına dair oldukça açık bir örnektir.⁵³ Derleme Sözlüğü'nde yer alan *höcceten* kelimesi ile ilgili açıklamada da kelimenin bir şeyin ansızın meydana gelmesini ifade etmek üzere kullanıldığı belirtilmiştir.⁵⁴ Söz konusu anlam ve telaffuz şekli Arapçadaki “aniden, ansızın, birden, ani olarak, birdenbire, beklenmedik bir anda” gibi anlamları olan *فجأة* (fec'eten) kelimesini çağrıştırmaktadır.⁵⁵

⁴⁵ Ayşe Namlı Köğçe, *Gölyaka Kasabası Ağzı Söz Dizimi* (Yüksek Lisans Tezi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, 2013), 137, 156.

⁴⁶ Yalçın, *Karapınar*, 73; Mithat Arı, “Bozkır Dedikleri”, “gubuz”, erişim: 28 Eylül 2022, <https://bilgi.bozkir.org.tr/2021/06/bozkr-sozlugu-bozkr-dedikleri-mithat-ar.html>.

⁴⁷ İdris Nebi Uysal, “Kuzören (Konya-Bozkır) Köyü Ağzından Derleme Sözlüğü'ne Katkılar”, *Diyalektolog Ulusal Sosyal Bilimler Dergisi*, 14 (2017): 82.

⁴⁸ Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, nşr. Heyet (Kuveyt: Matbaatu hukûmeti'l-Kuveyt, 1969), 19/5, 6; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, nşr. Abdullah el-Kebîr, Muhammed Hasbullah, Hâşim eş-Şâzelî, Seyyid Ramazan Ahmed (Kahire: Dâru'l-maârif, 1984), 3511, 3512.

⁴⁹ *Derleme Sözlüğü*, 6/2186.

⁵⁰ Kübra Duran, *Konya'nın Hadim İlçesi Ağzı* (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 275.

⁵¹ Yalçın, *Karapınar*, 80.

⁵² *Derleme Sözlüğü*, 12/4516.

⁵³ Adem Gürsoy, “Gencek (Konya-Derebucak) Mahallesi Ağzından Derleme Sözlüğü'ne Katkılar”, *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2020): 292.

⁵⁴ *Derleme Sözlüğü*, 7/2427.

⁵⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3350.

Geçiş esnasında “f” harfinden “h” harfine bir dönüşüm gerçekleşmiştir. Tersî durum aşığıda gelecek olan *ma'tûh* (معنود) kelimesinin *matuf* şeklini almasında görülmüştür. Başvurulan etimolojik sözlüklerde yer almamıştır. Güncel Türkçe Sözlükte ise *fucceten* şeklinde yer almıştır.

hurra: Topluca, hızlıca ve kontrolsüz bir şekilde yapılan eylemleri ve birden gelişen olayları anlatmak üzere başvurulan bir kelimedir. Bir topluluğu eyleme teşvik etmek, harekete sevk etmek amacıyla söylenen hurra kelimesi hem Güncel Sözlük'te hem de Derleme Sözlüğü'nde yer almamaktadır. Karaman, Konya yöresinde kullanılan hurra kelimesinin Arapçadaki “acele etmek, koşup gitmek, atılmak” anlamlarına gelen هَرَّع (hera'a) ve هُرِّع (hurri'a) fiilleri ile irtibatlı olduğu düşünülmektedir.⁵⁶

ihna: Karaman⁵⁷ ve Konya yöresi⁵⁸ halk ağzında “işte burada, burada, şurada, işte” gibi anlamlarda kullanılan kelime Derleme Sözlüğü'nde yer almamaktadır. *Ihna* kelimesi Arapçadaki “burada, şurada, işte” gibi anlamları olan هنا (hünâ/hunâ) ile irtibatlı olarak değerlendirilebilir. Bir yörede ihna şeklinde kullanılan kelime başka bir yörede *ahana* veya *dahana* şeklinde işaret zamiri olarak kullanılmaktadır.⁵⁹

ihnak: *Ihna* kelimesi ile benzer bir şekilde işaret zamiri olarak kullanılan ve “işte burada, burada, şurada, işte” gibi anlamları olan *ihnak* kelimesi Derleme Sözlüğü'nde yer almış ve Ermenek (Karaman) yöresine nispet edilmiştir.⁶⁰ Kelime aynı anlamıyla Karapınar (Konya) Sözlüğü'nde de yer almıştır.⁶¹ Arapçadaki هناك (hünake/hunak) kelimesi de “orada, orası, buyur, işte” gibi anlamları olan ve uzak için kullanılan işaret isimlerinden biridir. O hâlde ihnak kelimesi ile Arapçadaki هناك kelimesi arasında dikkate değer bir yakınlık olduğu söylenebilir.

inda: Karaman'ın Bozkandak köyünden derlenen *inda*' kelimesi işaret edilen bir nesne için “işte orada, yanında, şuraya bakar mısın, hemen yanında” gibi anlamlarda kullanılmaktadır. “*Inda laaa!* (Yanında ya!)” ve benzeri sözleri yöre halkından hâlen duyabilmek mümkündür.⁶² Arapçadaki “yanında” anlamına gelen عند (‘inde) ile كَ (ke) zamirinin birleşmesiyle oluşan عندك (‘indeke) kelimesinin söz konusu kelime ile doğrudan irtibatı var görünmektedir. Kelime Derleme Sözlüğü'nde *endeği*, *endeki*, *endiki* gibi şekillerle; “yanında, yanındaki, yakınındaki, bu, şu, işte,

⁵⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3653, 3654.

⁵⁷ Kaynak kişi: M. D. (27)

⁵⁸ Yalçın, *Karapınar*, 88.

⁵⁹ “Bozkır Sözlüğü-Bozkır Dedikleri-Mithat Arı-Bozkır'a Dair Bilgiler”, “ahana”; “dahana”; “Kelimelerimiz”, *Hadimkülder*, “ahana”, erişim: 08 Ekim 2022, <https://hadimkulder.org/kelimelerimiz/>.

⁶⁰ *Derleme Sözlüğü*, 7/2459.

⁶¹ Yalçın, *Karapınar*, 85.

⁶² Kaynak kişi: M. D. (27)

orada, elindeki, sırtındaki” gibi anlamlarıyla yer almıştır.⁶³ Fakat *ında*’ şeklindeki kullanımına yer verilmemiştir.

iptima: “Önce, evvel,⁶⁴ baştan, öncelikle” anlamında kullanılan kelimenin Taşkent (Konya) ağzında *ipti*,⁶⁵ Aksaray (Konya) yöresinde *ipdima*,⁶⁶ Karapınar (Konya) yöresinde ise *iptima*⁶⁷ şeklindeki kullanımlarına yer verilmiştir. Aynı çerçevedeki kelimenin *ittibâ*, *iltiba*, *ittibah* gibi kullanımları da yer almıştır.⁶⁸ Kelimenin “başlamak, başlangıç olarak yapmak, başka şeylerden önce yapmak, açılışını yapmak” anlamlarındaki ابتداء fiilinin (ibtadee) mastarı olan ابتداء (ibtidâ) kelimesinden geldiği düşünülmektedir.⁶⁹ İki kelime arasında güçlü bir ilişki olmasa da aralarındaki kısmi telaffuz benzerliğinin yanında anlam bakımından da görmezden gelinemeyecek bir yakınlık olması kelimenin bu çerçevede ele alınmasını sağlamıştır. Tietze *ibtida* ve *iptida* şeklindeki kökene yakın kullanımlarına yer verse de *iptima* kelimesine yer vermemiştir.⁷⁰

izayna: Konya’nın Durayda köyünde “inadına, bile bile, aksi aksi, söylenenin aksine” gibi anlamlarda kullanılır. “*Yapma dediğim hâlde izayna yaptım.*”⁷¹ Kelimenin *izeyin* şeklindeki kullanımı da yine Konya’nın Gencek köyüne aittir. Yapılmaması gereken davranışların bir kişiye inat olarak yapılması, kişinin sözlerinin tam tersinin yapılması şeklinde izah edilmiş ve “*Ona ora getme dedim, izeyin gediıyor.*” cümlesi aktarılmıştır.⁷² Ayrıca halk ağzından derlenen “*Bana izaen mi böyle yapıyorsun?*” ifadesi de benzer anlama işaret etmektedir.⁷³ Her iki kullanım da Arapçadaki “rahatsızlık vermek, eziyet etmek, canını sıkmak, acı çektirmek, zarar vermek, kötülük yapmak” gibi anlamlara gelen آذى-يؤذي (âzâ-yuâzî) fiilinin mastarı olan إيذاء (iyzâ) kelimesini çağrıştırmaktadır.⁷⁴ Arapçadaki mastar kalıplarının cümledeki إيذاء (iyzâen) şeklindeki kullanımları kimi zaman cümledeki eylemin sebebinin izah etme amacına dönük olabilmektedir. Nitekim “كسر الرجاء إيذاء له” cümlesi “Ona eziyet etmek/kötülük yapmak için camı kırdı.” anlamına gelmektedir ve cümledeki sebep bildiren ifade إيذاء kelimesidir. Dolayısıyla Türkçeye geçişi de bu çerçevede olmuştur denebilir. Yapılmaması gereken bir işin yapılması hâlinde taraflardan birinin diğerine

⁶³ *Derleme Sözlüğü*, 5/1744, 1745.

⁶⁴ *Derleme Sözlüğü*, 7/2546.

⁶⁵ Kocamaz, *Konya İli, Taşkent İlçesi ve Köyleri Ağzı*, 198.

⁶⁶ Doğan, *Aksaray ve Yöresi Ağzları*, 599, 773.

⁶⁷ Yalçın, *Karapınar*, 90.

⁶⁸ Gönül Erdem, *Anamur Yöresi ve Ağzları* (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), 297.

⁶⁹ Kelimenin kullanımları için bk. *Mızraklı İlmihal*, 52, 109.

⁷⁰ Tietze, *Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lügati*, 3/562.

⁷¹ Kaynak kişi: A. P. (38)

⁷² Gürsoy, “Gencek (Konya-Derebucak) Mahallesi Ağzından Derleme Sözlüğü’ne Katkılar”, 292.

⁷³ Kaynak kişi: M. S. (60)

⁷⁴ İsmail b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh tâcü’l-lugati ve sıhâhi’l-arabiyye*, nşr. Ahmed Abdulgafûr ’Attâr (Kahire: Dâru’l-ilm li’l-melâîyîn, 1990), 6/2266; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 54.

eziyet etmesi, kötülük yapması söz konusu olduğundan ortada bir ايداء olup bu durum zamanla izayna/izeyin şeklinde ifade edilir olmuştur. Derleme Sözlüğü'nde ve etimolojik sözlüklerde yer almamaktadır.

izbet: Karapınar (Konya) yöresinden nakledilen bir konuşmada satışa çıkarılan hayvanların en kötüsüne, satılmayıp en sona kalanına *izbet* dendiği nakledilmiştir.⁷⁵ Yine aynı yöre ile ilgili yapılan bir çalışmada *izbet* kelimesi “gelişememiş koyun, kuzu” anlamıyla nakledilmiştir.⁷⁶ Karaman'ın Davgandos köyünden ise “sürüye ayak uyduramayan hayvanlara” dendiği nakledilmiştir.⁷⁷ *izbet* kelimesi Derleme Sözlüğü'nde de “satışlarda beğenilmeyerek satılamayan, zayıf, hastalıklı, sürüden ayırt edilmiş koyun vb. hayvanlar” olarak tanımlanmıştır.⁷⁸ Arapçadaki “köpük, maden cürüfü, pislik, posa, süprüntü, artık, atık, değersiz şey, hayvanın ağız köpüğü” gibi anlamlara gelen زَبَد (zebed) kelimesi söz konusu kelimeye kaynaklık etmiştir denebilir.⁷⁹ Kelimenin geçiş esnasında ünlü türemesi türündeki ses olayına maruz kaldığı söylenebilir. Zira kelime başlarında çift ünsüzlerin yer alması Türkçenin söyleyiş kurallarına ters düşmüş ve bu tür kelimeleri değişikliğe zorlamıştır. Zebed kelimesinin *izbet* şeklini alması halk ağzlarındaki leğen kelimesinin ileğen, rüya kelimesinin ürya, ramazan kelimesinin iramazan şeklindeki kullanımını çağrıştırmaktadır. Tietze ise köken bilgisinden bahsederken Sırpça ve Hırvatça kökenine (*izmet*) işaret etmektedir.⁸⁰

manıt: “İnat eden, ters davranan, inatçı” anlamlarına gelen⁸¹ *manıt* kelimesi Arapçadaki مُعَانِد (muânid) kelimesinden gelmiş olmalıdır. Tietze de buna işaret etmektedir.⁸² Zira مُعَانِد kelimesi “inatçı, dik kafalı, inatla karşı çıkan, direten, ısrarcı” gibi anlamlara gelmektedir.⁸³ Kelimenin ünlü düşmesi şeklinde bir ses olayı geçirmiş olması mümkündür.

matuf: Karaman yöresinde *matuf* kelimesi “bunak”, *matuflamak* ise “bunamak” anlamında kullanılmıştır.⁸⁴ Kelime Arapçadaki “ahmak, bunak, geri zekâlı, akli noksan” anlamlarında kullanılan مَعْوَه (ma'tûh) kelimesinden gelmez. Sözlükte “delilik dışı akıl noksanlığı” olarak izah

⁷⁵ Çıracı, *Konya İli Karapınar İlçesi Ağzları*, 355.

⁷⁶ Yalçın, *Karapınar*, 92.

⁷⁷ Kaynak kişi: M. A. S. (70)

⁷⁸ *Derleme Sözlüğü*, 7/2575.

⁷⁹ el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'ayn*, 2/172; Ebûbekir Muhammed b. Hasan İbn Düreyd, *Cemherati'l-luga*, nşr. Remzî Munîr Be'albek (Beirut: Dâru'l-'ilm li'l-melâyin, 1987), 1/297.

⁸⁰ Tietze, *Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lügati*, 3/675.

⁸¹ *Derleme Sözlüğü*, 9/3123; Yalçın, *Karapınar*, 104.

⁸² Tietze, *Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lügati*, 5/137.

⁸³ Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995), 602.

⁸⁴ *Derleme Sözlüğü*, 9/3137.

edilmiştir.⁸⁵ Geçiş esnasında “h” harfinden “f” harfine bir dönüşüm gerçekleşmiştir. Bu durumun tam tersi fec’eten kelimesinin höccten/höççeten şekline dönüşmesi durumunda görülmüştür.

mayı: “Sıvı, akışkan, akıcı” anlamında kullanılan kelime Karaman’da birinci ağızdan derlenmiştir.⁸⁶ Kelime Arapçadaki aynı anlama gelen مائي (mâî) kelimesinden gelmektedir. Güncel Sözlük’te *mayı* şekliyle yer almıştır. *Mayı* hâliyle Derleme Sözlüğü’nde yer almamaktadır.

meret: Derleme Sözlüğü’nden Ermenek (Karaman) yöresinde “kötü, işe yaramaz, uğursuz, hayırsız” anlamlarında,⁸⁷ Bozkır (Konya) yöresinde ise “baş belası” anlamında⁸⁸ kullanıldığı anlaşılan *meret* kelimesi Arapçadaki iki kelimeyle irtibatlandırılabilir. İlki “dev, asi, şeytan, inatçı, söz dinlemez, dikkafalı” gibi anlamları olan مارد (mârid) kelimesi iken ikincisi “hastalık, rahatsızlık, illet, kötülük, bozukluk, fesat” gibi anlamlara gelen مَرَض (merad/marad) kelimesidir. Etimolojik sözlüklerde de bu kökenlere işaret edilmiştir.⁸⁹

mıskı: “Cimri, pinti⁹⁰” anlamındaki *mıskı* kelimesi Karaman, Konya yöresine özgü bir kelimedir. Karaman’ın Damlapınar köyünden derlenmiştir.⁹¹ Kelime Arapça Sözlüklerde aynı anlama gelen مُسَكَّة (müseke) ve مُسْوَك (müsûk) kelimeleri ile doğrudan irtibatlı görünmektedir.

munzur: Derleme Sözlüğü’nde “zararlı insan ya da hayvan, baş belası” anlamlarıyla verilen *munzur* kelimesinin⁹² Arapçadaki “zararlı, tehlikeli, kötü, sağlıksız, zarar verici” gibi anlamları olan مُضِرَّ (muzırr) kelimesi ile doğrudan irtibatlı olduğu söylenebilir. Kelimenin geçiş esnasında ünsüz türemesine maruz kaldığı düşünülmektedir.

mürayi: *Nuray, nurayi, nurayı, mürâi* şeklinde yöreden yöreye farklı telaffuz şekilleriyle dikkat çeken bu kelimeler “riyakâr, görgüsüz, ikiyüzlü, büyüklük taslayan, kaprisi olan, karşısındakini küçük gören, yapmacık hareketler yapan, karşısındakine yaranmak için onu övüp başka birini yerecek, kötüleyecek sözler sarf eden” kişiler için kullanılmaktadır. Akören’den (Konya) *nurayılık yapmak*⁹³ ve Derebucak’tan (Konya) *muraylanmak* şeklinde aktarılmış ve “Şu adam

⁸⁵ el-Ferâhîdî Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-‘ayn*, nşr. Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 3/95, 96.

⁸⁶ Kaynak kişi: A. Ç. (70)

⁸⁷ *Derleme Sözlüğü*, 12/4592.

⁸⁸ Arı, “Bozkır Dedikleri”, “meret”.

⁸⁹ Tietze, *Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lügati*, 5/199; Eren, *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*, 293; Eyuboğlu, *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*, 2/481.

⁹⁰ *Derleme Sözlüğü*, 9/3190; “Divaz Sözlüğü”, *Divaz Sözlüğü*, md. “Mıskı”, erişim: 10 Ağustos 2022, <https://sungursun.blogspot.com/2017/11/divaz-sozlugu.html>.

⁹¹ Kaynak kişi: M. S. (60)

⁹² *Derleme Sözlüğü*, 9/3220.

⁹³ Tursun, *Akören Ağzı*, 255.

da muraylanıp insanların arasını bozuyor.” cümlesine yer verilmiştir.⁹⁴ Karapınar’da (Konya) ise *nurayilik yapmak* şeklinde kullanımlara sahiptir.⁹⁵ Bozkır’da (Konya) da yapmacık davranışları olan kimseye *nurayı* dendiği belirtilmiştir.⁹⁶ Bu ifadelerin aslı مُرَائِي (mürâi) kelimesidir ki o da “ikiyüzlü” anlamına gelmektedir.⁹⁷ Kelime, Derleme Sözlüğü’nde yer almamaktadır. Tietze *mürâi* şeklindeki kullanıma yer verip Arapçadaki aynı kökene işaret etmiştir.⁹⁸

mütü: Karaman’ın Damlapınar köyünde *mütü* kelimesinin “itaatkâr, yumuşak başlı, söz dinleyen” kimseler için kullanıldığı belirtilmiştir.⁹⁹ *Mütü* kelimesi Arapçadaki “itaatkâr, boyun eğen, yumuşak başlı, söz dinler” anlamlarına gelen مُطِيع (mutî) kelimesinin yöre ağzlarındaki şeklidir. Aralarında telaffuz ve anlam yakınlığı bulunmaktadır. Halk ilmiyhâllerinde de yer alan¹⁰⁰ kelime Derleme Sözlüğü’nde yer almamaktadır.

nıkbet/nikbet: Bozkır (Konya) yöresi ile ilgili yapılan bir çalışmada “kadınların, kadınlara ve çocuklara söylediği bir argo” şeklinde tanımlanan¹⁰¹ *nıkbet* kelimesi yine Bozkırlıların kullandıkları kelimelerin yer aldığı bir web sitesinde “felâket, düşkün” şeklinde tanımlanmıştır.¹⁰² Karapınar (Konya) Sözlüğü’nde ise “huysuz, edepsiz, düşkün, suratsız” olarak anlamlandırılmıştır.¹⁰³ “Talihsizlik, felaket, düşkünlük” olarak tanımlanan kelime Derleme Sözlüğü’nde yer almamıştır.¹⁰⁴ *Nıkbet/nikbet* kelimesi Arapçadaki iki kelime ile irtibatlı olarak değerlendirilebilir. Bunların ilki “felaket, sıkıntı, afet, zorluk” gibi anlamları olan نَكْبَة (nekbe) kelimesi iken ikincisi “gazap, öfke, kızma, felaket, kin, garez, ceza” gibi anlamları olan نَكْمَة (nakme) kelimesidir.¹⁰⁵

pahlı: Derleme Sözlüğü’nde “elinden iş geldiği hâlde yapmayan, savsaklayan, tembel ve cimri” anlamlarıyla içinde Konya’nın da bulunduğu çeşitli yörelere nispet edilmiştir.¹⁰⁶ Cimri anlamıyla Bozkır (Konya) yöresine,¹⁰⁷ “elinden iş geldiği hâlde yapmayan, üşengeç” anlamıyla

⁹⁴ Gürsoy, “Gencek (Konya-Derebucak) Mahallesi Ağzından Derleme Sözlüğü’ne Katkılar”, 294.

⁹⁵ Yalçın, *Karapınar*, 112.

⁹⁶ Küçükballı, “Bozkır (Konya) Ağzından ‘Derleme Sözlüğü’ne Katkılar”, 652.

⁹⁷ Mustafa İbrahim v.dğr., *el-Mu’cemu’l-vesît* (Kahire: Mektebetü’ş-şuruku’d-devliye, 2004), 320; Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, 303.

⁹⁸ Tietze, *Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lügati*, 5/278.

⁹⁹ Kaynak kişi: A. U. (35)

¹⁰⁰ *Mızraklı İlmihal*, 55.

¹⁰¹ Ayva, “Konya Dağ Köyleri Ağzlarından Derlenen Fiiller”, 7.

¹⁰² “Bozkır’lıların Kullandıkları Kelimeler”, “nikbet”; Arı, “Bozkır Dedikleri”, “nıkbet”.

¹⁰³ Yalçın, *Karapınar*, 111.

¹⁰⁴ “Türk Dil Kurumu | Sözlük”, “nikbet”, erişim: 21 Eylül 2022, <https://sozluk.gov.tr/>.

¹⁰⁵ el-Ferâhîdî, *Kitâbu’l-’ayn*, 4/262; İbn Düreyd, *Cemherati’l-luga*, 1/378.

¹⁰⁶ *Derleme Sözlüğü*, 9/3379.

¹⁰⁷ “Bozkır Sözlüğü-Bozkır Dedikleri-Mithat Arı-Bozkır’a Dair Bilgiler”, “pahlı”.

Karapınar (Konya) yöresine nispet edilmiştir.¹⁰⁸ Arapçadaki cimri anlamına gelen بخیل (bahîl) kelimesi ile doğrudan irtibatlı olduğu düşünülmektedir. Tietze aynı kökten gelen *pahallık* kelimesine de yer vermiştir.¹⁰⁹

rafık: Karaman ve Konya yöresinde genel anlamıyla “dost, arkadaş, yoldaş” anlamıyla kullanılan *rafık* kelimesi Arapçadaki “yoldaş, dost, yandaş, eşlik eden, arkadaş” gibi anlamları olan رفیق (rafık) kelimesinden gelmiştir. İki kişi arasında geçen “*Rafık! Nasılsın yahu? Uğramaz oldun!*” şeklindeki sohbet¹¹⁰ halk arasında kelimenin canlılığını sürdürdüğü şeklinde değerlendirilebilir. Tietze, kelimenin *refik* şeklindeki kullanımına aynı köke işaret ederek yer vermiştir.¹¹¹

samıt: Derleme Sözlüğü’nde *samıt* kelimesi “tat ve deli” anlamlarıyla çeşitli yörelere nispet edilmiştir.¹¹² Her ne kadar bunlar içerisinde Konya ve Karaman yöreleri yer almasa da yapılan yerel çalışmalarda görüldüğü üzere söz konusu kelime bu yörelerde de kullanılmaktadır. Bozkır (Konya) yöresinde *samıt* kelimesinin “konuşamayan, tat, salak, geri zekâli” gibi anlamlarda kullanıldığı aktarılmıştır.¹¹³ Kelime Arapçadaki صامت (sâmit) kelimesinden gelmiştir. Zira صامت kelimesi de “dilsiz, sessiz, sakın, suskun, konuşmayan, durgun” gibi anlamlara sahiptir. Basit bir ünlü değişimiyle halk ağzında kullanılır olmuştur.¹¹⁴

subutsuz: Bozkır (Konya) ve Karapınar (Konya) yörelerinde “tutarsız” anlamında kullanılan *subutsuz* kelimesi¹¹⁵ “sabit olma, sabitlik, kararlılık, kesinlik, kalıcılık, istikrar, değişmezlik” gibi anlamları olan سُبُوت (sübût) kelimesi ile doğrudan irtibatlıdır. Sübût kelimesine -suz ekinin birleşmesiyle oluşmuştur. Kelimenin *sabatsız* şeklindeki kullanımı da aktarılmıştır¹¹⁶ ki *subutsuz* kelimesi için ifade edilenlerin tamamı bu kelime için de geçerlidir. Derleme Sözlüğü’nde yer almamaktadır.

şikirsiz: Karapınar (Konya) yöresi sözlüğünde *şikir* kelimesi “yüz, surat, yüz görüntüsü” anlamıyla, *şikirsiz* kelimesi de suratsız anlamıyla kaydedilmiştir.¹¹⁷ Derleme Sözlüğü’nde de çalışma alanımızın kapsamı dışındaki bazı illere nispetle şikir; “yüz, surat, biçim, kılık” anlamlarıyla, şikirsiz ise “sevimsiz, kılıksız, yakışsız” anlamlarıyla kaydedilmiştir.¹¹⁸ Şikir

¹⁰⁸ Yalçın, *Karapınar*, 117.

¹⁰⁹ Tietze, *Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lügati*, 6/268.

¹¹⁰ Bir camii avlusunda geçen konuşma.

¹¹¹ Tietze, *Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lügati*, 6/474.

¹¹² *Derleme Sözlüğü*, 12/4668.

¹¹³ Arı, “Bozkır Dedikleri”, “samıt”.

¹¹⁴ Tietze, *Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lügati*, 7/175.

¹¹⁵ Küçükballı, “Bozkır (Konya) Ağzından ‘Derleme Sözlüğü’ne Katkılar”, 652; Yalçın, *Karapınar*, 129.

¹¹⁶ Arı, “Bozkır Dedikleri”, “sabatsız”.

¹¹⁷ Yalçın, *Karapınar*, 133.

¹¹⁸ *Derleme Sözlüğü*, 12/3776, 3777.

kelimesi Arapçadaki “surat asmak, kaşlarını çatmak, yüzünü buruşturmak, hoşnutsuzluk ve düşmanlık belirtisi olarak dişlerini göstermek” gibi anlamları olan كَفَّرَ-يَكْفُرُ (keşera-yekşuru) fiilini çağrıştırmaktadır. Keşera kelimesinden şikir kelimesine dönüşümün komşu veya uzak ünsüzlerin yer değiştirmesi olarak tanımlanan¹¹⁹ ünsüz göçüşmesi (metatez) yoluyla gerçekleştiği söylenebilir. Bu değişimi zamana yayılan, geçiş ve kullanım esnasındaki bir dönüşüm olarak görmek mümkündür.

temerut: Bozkır (Konya) yöresinde “tembel, söz dinlemez, işe yaramak istemeyen” şeklinde anlam verilen¹²⁰ temerut kelimesine Derleme Sözlüğü’nde veya başka bir kaynakta rastlanmamıştır. Kelimenin “isyan, başkaldırma, ayaklanma, itaatsizlik, asilik, dikkafalılık, inatçılık, söz dinlemezlilik” gibi pek çok anlamı bulunan تَمَرُّدٌ (temerrud) kelimesi ile doğrudan ilişkisi bulunduğu söylenebilir.

Sonuç

İç Anadolu’nun iki önemli şehri Karaman ve Konya yöresi ağızları üzerinde yapılan çalışmaların incelenmesi ve yörede yaşayan insanlarla görüşülmesi sonucunda bazı kelimelerin Arapça ile irtibatlı olabileceği görülmüştür. Söz konusu kelimelerin standart dilde yer almadığı görülmüş ve konunun ağız kategorisinde incelenmesi gerekmiştir. Bu alandaki en önemli kaynaklardan olan Derleme Sözlüğü’ne (Türkiye Türkçesi Ağızları Sözlüğü) başvurulmuştur. Araştırmalar esnasında bu kelimelerin bir kısmının Derleme Sözlüğü’nde yer aldığı, bir kısmının ise yer almadığı görülmüştür. Çalışma için derlenen kelimelerin telaffuz ve anlam bakımından detaylıca irdelenmesiyle kökeninin Arapça olabileceği ihtimalini önemseyerek araya girilmiş, Arapça sözlüklere ve Arap şiirlerindeki kullanımlarına bakılmıştır. Sonuçta bazı kelimelerin Arapçadan geçtiği ve zamanla telaffuzunda büyük ya da küçük çaplı değişimler geçirdiği, ancak yöresel kullanımlarla hâlâ varlığını sürdürdüğü görülmüştür. Araştırma sürecinde çokça kelime tespit edilmiştir. Fakat bu çalışmada sadece sıfat, zarf ve zamir türündeki 37 kelimeye yer verilmiştir. Bu çalışmadan yola çıkarak denilebilir ki; Anadolu’nun köy, kasaba, merkez, taşra ayrımı yapmaksızın büyük veya küçük yerleşim yerlerinde yaşayan dilin ilk ağızdan derlenmesi ve bir elekten geçirilmesi durumunda köken itibarıyla Arapçaya yakınlığı olan veya aralarında söyleyiş ve anlam bakımından benzerlik bulunan çok sayıda kelimeye ulaşılabacaktır.

¹¹⁹ Gülensoy, *Kütahya ve Yöresi Ağızları (İnceleme, Metinler, Sözlük)*, 69.

¹²⁰ Arı, “Bozkır Dedikleri”, “temerut”.

Kaynak Kişiler

- A. Ç. (60): Konya, İlkokul Mezunu, Emekli.
 A. Ç. (65): Mut (Mersin), İlkokul Mezunu, Emekli.
 A. U. (35): Karaman, İlkokul Mezunu, Ev hanımı.
 E. Ö. (43): Konya, İlkokul Mezunun, Ev hanımı.
 F. Ö. (45): Konya, İlkokul Mezunun, Çiftçi.
 M. A. S. (70): Karaman, İlkokul Mezunu, Emekli.
 M. D. (27): Karaman, İlkokul Mezunu, Hizmetli.
 M. S. (60): (Manyan) Karaman, Lisans Mezunu, Resmi bir kurumda yönetici.
 S. M. İ. (82): Karaman.

Kaynakça

- Alp, Musa - Özcan, Yusuf. *Musannaf Arabi-Türki Müsterek İfadeler*. İstanbul: Mektep Yayınları, 2018.
- Alzubaidy, Ahmed. “Kökende Çoğul Olarak Kullanılan Arapça Kelimelerin Türkçe’ye Geçmesi ve Türkiye Türkçesinde Kullanım Şekilleri”. *Journal of the College of Languages*. 42 (2020). <https://doi.org/10.36586/jcl.2.2020.0.42.0266>.
- Anıl, Zeynep Ayça. *Aslı Arapça Olup Türkçe’ye Anlam Kaymasına Uğrayarak Geçmiş Kelimeler*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>.
- Arı, Mithat. “Bozkır Dedikleri”. Erişim: 28 Eylül 2022. <https://bilgi.bozkir.org.tr/2021/06/bozkr-sozlugu-bozkr-dedikleri-mithat-ar.html>.
- Ayva, Aziz. “Konya Dağ Köylere Ağızlarından Derlenen Fiiller”. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 15 (01 Şubat 2006): 97-106.
- “Bozkır Sözlüğü-Bozkır Dedikleri-Mithat Arı-Bozkır’a Dair Bilgiler”. Erişim: 28 Eylül 2022. <https://bilgi.bozkir.org.tr/2021/06/bozkr-sozlugu-bozkr-dedikleri-mithat-ar.html>.
- “Bozkır’lıların Kullandıkları Kelimeler”. Erişim: 09 Ağustos 2022. <http://www.bozkir.net/page/bozkirlilarin-kullandiklari-kelimeler.html>.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh tâcü’l-lugati ve sihâhu’l-arabiyye*. Nşr. Ahmed Abdulfâfir ‘Attâr. Kahire: Dâru’l-ilm li’l-melâyîn, 1990.
- Çavga, Uğur. *Konya Ereğli İlçesi Belkaya Ağzı (Ses Bilgisi-Şekil Bilgisi-Metinler-Sözlük)*. Yüksek Lisans Tezi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.
- Çeker, Mustafa. *Çumra Havalisi Yörükleri Ağzı*. Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.

- Çıracı, Kazım. *Konya İli Karapınar İlçesi Ağzları*. Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- “Divaz Sözlüğü”. *Divaz Sözlüğü*. Erişim: 10 Ağustos 2022.
<https://sungursun.blogspot.com/2017/11/divaz-sozlugu.html>.
- Doğan, Muammer. “Aksaray Ağzından Derleme Sözlüğü’ne Katkılar-1”. *Turkish Studies*. 4 (2009).
- Doğan, Muammer. *Aksaray ve Yöresi Ağzları (İnceleme-Metinler-Sözlük)*. Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.
- Duran, Kübra. *Konya'nın Hadim İlçesi Ağzı*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Dursunoğlu, Halit. “Türkiye Türkçesindeki Arapça Sözcükler ve Bu Sözcüklerdeki Ses Olayları”. *Turkish Studies*. 9 (2014).
- Erdem, Gönül. *Anamur Yöresi ve Ağzları*. Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Eren, Hasan. *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*. 2. Bs. Ankara: Bizim Büro, 1999.
- Ermiş, Hamza. *Arapça'dan Türkçeleşmiş Kelimeler Sözlüğü*. 2. Bs. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Ermiş, Hamza. *Türkçeleşmiş Arapça Kelimelerin Tasnifi ve Kök Analizi*. İstanbul: Cantaş Yayıncılık, 2012.
- Eyuboğlu, İsmet Zeki. *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*. 2. Bs. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1991.
- Ferâhîdî, Halil b. Ahmed el-. *Kitâbu'l-'ayn muratteben 'alâ hurûfi'l-meâcim*. Nşr. Abdulhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Gülensoy, Tuncer. *Kütahya ve Yöresi Ağzları (İnceleme, Metinler, Sözlük)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1988.
- Gülensoy, Tuncer. *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2007.
- Gürsoy, Adem. “Gencek (Konya-Derebucak) Mahallesi Ağzından Derleme Sözlüğü’ne Katkılar”. *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2020).
- Halîl b. Ahmed, el-Ferâhîdî. *Kitâbu'l-'ayn*. Nşr. Abdulhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2003.
- Haşimi, Ahmet. “Türkiye Türkçesinde Kullanılan Arapça Kelime Grupları ve Cümleler Hakkında Bazı Değerlendirmeler”. *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi* 5/1 (2021): 591-618.

- İbn Düreyd, Ebûbekir Muhammed b. Hasan. *Cemherati'l-luga*. Nşr. Remzî Munîr Be'albek. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-melâyîn, 1987.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. Nşr. Abdullah el-Kebîr, Muhammed Hasbullah, Hâşim eş-Şâzelî, Seyyid Ramazan Ahmed. Kahire: Dâru'l-maârif, 1984.
- İbrahim, Mustafa - Hamid, Abdulkadir - Muhammet Ali, en-Neccar - Ahmet Hasan, ez-Ziyat. *el-Mu'cemu'l-vesît*. Kahire: Mektebetü's-şuruku'd-devliye, 2004.
- İmruu'l-Kays b. Hucr. *Divânu İmrii'l-Kays*. Nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 5. Bs. Beyrut: Dâru'l-maârif, 1990.
- İşler, Emrullah. *Türkçe'de Anlam Kaymasına Uğrayan Arapça Kelime ve Kelime Grupları*. Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1997.
- "Kelimelerimiz". *Hadimkülder*. Erişim: 08 Ekim 2022. <https://hadimkulder.org/kelimelerimiz/>.
- Kocamaz, İhsan. *Konya İli, Taşkent İlçesi ve Köyleri Ağızı*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- Köğçe, Ayşe Namlı. *Gölyaka Kasabası Ağızı Söz Dizimi*. Yüksek Lisans Tezi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, 2013.
- Küçük, Murat. "Anadolu Ağızlarındaki Doğu Kökenli Sözcüklerin Ses Bilgisi Açısından Görünümleri -Ünsüzler-". *Türkoloji Dergisi* 20/2 (01 Ağustos 2013): 39-78.
- Küçükbalı, Fatih Numan. "Bozkır (Konya) Ağızından 'Derleme Sözlüğü'ne Katkılar". Konya, 2016.
- Mes'ûd, Cübrân. *er-Râid*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-melâyîn, 1992.
- Mızraklı İlmihal. Nşr. İsmail Kara. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001.
- Mutçalı, Serdar. *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.
- Sözer, Burak. *Kadınhanı ve Çevresi Türkmen-Yörük Ağızı (İnceleme-Metin-Sözlük)*. Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Süveydî, Selâmet Abdullah es-. *Şi'ru kabileti Zübyân fi'l-câhiliyye*. Nşr. Selâmet Abdullah es-. Doha: Matbûâtu câmiati Katar, 1987.
- Tietze, Andreas. *Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lügati*. Ankara: Tüba, 2016.
- Tursun, Ayşe. *Akören Ağızı*. Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.
- "Türk Dil Kurumu | Sözlük". Erişim: 21 Eylül 2022. <https://sozluk.gov.tr/>.
- Türkiye'de Halk Ağızından Derleme Sözlüğü*. 2. Bs. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1993.

Karaman ve Konya Ağızlarındaki Arapça Kökenli Olduğu Düşünülen Bazı Kelimeler (Sıfat, Zarf ve Zamirler)

Uysal, İdris Nebi. *Karaman İli Ağızları ve Anadolu Ağızları Arasındaki Yeri*. Doktora Tezi, Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.

Uysal, İdris Nebi. “Kuzören (Konya-Bozkır) Köyü Ağızından Derleme Sözlüğü’ne Katkılar”. *Diyalektolog Ulusal Sosyal Bilimler Dergisi*. 14 (2017): 79-85.

Yalçın, Ceyhan. *Karapınar*. 2. Bs. Ankara: Gülnar Yayınları, 2022.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. Nşr. Heyet. Kuveyt: Matbaatu hukûmeti'l-Kuveyt, 1969.

ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi
Journal for Religious Studies
e-ISSN: 2757-5616

ATEBE Dergisi | Journal of ATEBE

Sayı: 10 (Aralık / December 2023), 61-79

Göçmen ve Ötekilik: Aynılığın Narsizmi mi Öteki'nin Konukseverliği mi?

-Bir Göçmen Felsefesi Çağrısı-

Immigrant and Otherness: Narcissism of Sameness or Hospitality of the Other?

-A Call for a Migrant Philosophy-

Ramazan Kılıç

Yüksek Lisans, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı

Master of Arts, İstanbul 29 Mayıs University, Institute of Social Sciences, Department of History of Philosophy

İstanbul, Türkiye

ramazankilic2522@gmail.com

[orcid.org/ 0009-0009-4635-3542](https://orcid.org/0009-0009-4635-3542)

[ror.org/ 014bh1q35](https://ror.org/014bh1q35)

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 12 Kasım / November 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 28 Aralık/December 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

Atıf / Cite as: Kılıç, Ramazan. "Göçmen ve Ötekilik: Aynılığın Narsizmi mi Öteki'nin Konukseverliği mi? -Bir Göçmen Felsefesi Çağrısı-". ATEBE 10 (Aralık 2023), 61-79. <https://doi.org/10.51575/atebe.1389773>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğı ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiğı beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Ramazan KILIÇ**).

Yayıncı / Published by: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi / Social Sciences University of Ankara.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Göçmen ve Ötekilik: Aynılığın Narsizmi mi Öteki'nin Konukseverliği mi?

-Bir Göçmen Felsefesi Çağrısı-

Öz

Günümüzün en çarpıcı sosyo-patolojik hadiselerinden biri olan göçmen problemi, daha ziyade politik konular bağlamında gündeme gelmektedir. Söz konusu tartışmalar, yerel ve politik çıkarlar çerçevesinde sürerken politik hesapların ardına gizlenen şey, göçmenin trajik konumudur. Politik tartışmalarla gündeme gelen göçmen, sosyal ilişkiler noktasında son derece olumsuz bir imaja bürünür. “Biz” aynılığının bir pürüzü olarak “Öteki” veya yerel kültürle uyumsuz bir öğenin ifadesi olan göçmen, “Ben”in alanından ötekiliğe itilirken sosyal düzlemden kamusalılığı dönüştürmeye zorlayan bir tehdit unsuru olarak değerlendirilir. Politikanın çıkara dayalı belirleyici gücü her ne kadar probleme dair yeteri beşerî sağduyunun oluşumuna olumsuz etkileri olsa da felsefi literatürde Immanuel Kant, Hannah Arendt, Emmanuel Lévinas temelinde yoğun bir tartışma söz konusudur. Söz konusu düşünürlerin ortaya koyduğu düşünceleri göçmenlikle ilişkilendirme bağlamında ortaya konulan çalışmalardan farklı olarak çalışmamız; konuya dair temel düşünürler, görüşler ve ilgili görüşlerin temel dinamiklerini ortaya koymayı hedeflemiş, ilgili literatürün ana hatlarıyla ortaya konulmasına özen gösterilmiştir. Göçmenlik ve “Öteki”lik vurgusuna dair temel literatürün dinamiklerinden biri olarak öne çıkan Lévinas, kendi zamanının politik krizlerinin nedeni olarak etik ilişkileri öncelikle Batı düşüncesine işaret etmiştir. Lévinas’cı düşüncede Aynılığın “Başkası” karşısında yaşayacağı muhtemel politik, etik ve hukuki gerilim, ontolojiyi önceleyen düşünce geleneğinden farklı değerlendirmelere yol açar. Başkayı aynılığın alternatif bir alanı olduğu Lévinas düşüncesinde Başkılığın aşkınlık boyutu ise “Öteki”ler karşısında konumunu aynılıktan ziyade “Öteki”deki başkılığın keşfiyle veya gerilimiyle Ben’i narsizmden çıkarma fonksiyonuna sahiptir. Aşkın Başkılığın şahsında teşekkül ettiği “Öteki”, “Ben”de koşulsuz konukseverlik eylemine yol açacağı kanaati söz konusudur. Lévinas’ın gündem edindiği sorunların Arendt’in de tartıştığı görülür. Lévinas’ta ifadesini bulduğu üzere etik bir ilişkiden ziyade politik bir ontolojik kavrayışla tezahür eden “Ötekilik” bağlamına Arendt’in eleştirileri söz konusudur. Böylelikle politik alanda Öteki’ye yer vermeyen hukuki yapının sorgulanması mümkün hale getirilirken politik söylem için “Öteki”nin önemi de açığa çıkmış olur. Bu noktada Kant’ta rastladığımız yabancı hakkı bağlamında koşullu konukseverlikle gündeme gelir. Ancak Lévinas’ın koşulsuz konukseverliğinin pratik sorunlar barındırdığını ifade edecek olan Derrida, Kant’ın koşullu konukseverliğini de sorunlu bulmuştur. Öteki’ye karşı konuksevmezlik, günümüzde dijital ağlarda daha da zorlaşır. Konukseverlik düşüncesi bağlamında etik-politik bir düşünce zeminine kavuşması umulan zamanımızın Öteki’si olarak göçmen, mevcut literatürde geliştirilen konukseverlik düşüncesini yeniden tartışmayı sağlarken göçmenin felsefi kavrayışı hususunda düşünceler üretmeye ve bir göçmenlik felsefesi oluşturmanın önemine çağrı olmayı amaçlar.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Göçmen Felsefesi, Göçmen, Öteki, Aynılık, Başkılık, Konukseverlik.

Immigrant and Otherness: Narcissism of Sameness or Hospitality of the Other?

-A Call for a Migrant Philosophy-

Abstract

The immigrant problem, one of the most striking socio-pathological events of our day, is more often raised in the context of political issues. While these debates are driven by local and political interests, what is hidden behind political calculations is the tragic position of the migrant. The migrant, who comes to the agenda with political debates, takes on an extremely negative image in terms of social relations. The problem with the sameness of "We" is that the "Other" or the immigrant, as the expression of an element that is incompatible with the local culture, is pushed from the field of "I" into otherness, and is evaluated as an element of conflict that does not force the transformation of publicity on the social level. Although the interest-based determining power of politics has negative effects on the formation of sufficient human common sense regarding the problem, there is an intense debate in the philosophical literature on the basis of Immanuel Kant, Hannah Arendt, Emmanuel Lévinas. Most of the studies put forward in the context of associating the ideas put forward by the thinkers in question with immigration have kept the research deep but limited in scope. In our study, the subject was not deemed necessary in depth, it was sufficient to discuss the basic thinkers, views and the basic dynamics of the relevant views on the subject, and care was taken to outline the relevant literature. Levinas, who stands out as one of the dynamics of the basic literature on immigration and the emphasis on "Otherness", pointed to Western thought that did not prioritize ethical relations as the cause of the political crises of his time. Levinas tries to handle the problem of Otherness, which emerges as a political, ethical and legal problem of the tension that the "I"-centered way of thinking, which brings about sameness, will experience against the "Other", in a different way from the tradition of thought that prioritizes ontology. In the thought of Levinas, who considers the "Other" as an alternative field of sameness, the transcendence dimension of Otherness has the function of removing the Self from narcissism through the discovery or tension of the alterity in the "Other" rather than the sameness of the position of the "I" against the "Others". There is a belief that the "Other", embodied in transcendent Otherness, will lead to an act of unconditional hospitality in the "I". It can be seen that Arendt also discusses the problems that Levinas puts on the agenda. In the context of "Otherness", Arendt's criticisms of the concept of right, which manifests itself with a political ontological understanding rather than an ethical relationship as expressed in Levinas, are in question. Thus, while it becomes possible to question the legal structure that does not include the "Other" in the political sphere, the importance of the "Other" for political discourse is also revealed. At this point, conditional hospitality comes to the fore in the context of foreigner's right, which we encounter in Kant. However, Derrida, who would state that Levinas's unconditional hospitality had practical problems, also found Kant's conditional hospitality

problematic. The immigrant, as the “Other” of our time, which is hoped to gain an ethical-political basis of thought in the context of the idea of hospitality, aims to re-discuss the idea of hospitality developed in the existing literature, while also being a call to produce thoughts on the philosophical understanding of the immigrant and the importance of creating a philosophy of immigration.

Keywords: Philosophy, Immigrant Philosophy, Immigrant, Other, Sameness, Otherness, Hospitality.

Giriş

Tarih boyunca çeşitli coğrafi, politik ve sosyal problemlerden dolayı göç olgusu insanlık için her zaman var olagelmıştır. Göç olgusunun niteliklerinden biri olan politik hesapların keşiştiği bir noktadan yer alması ise göçmen problemini toplumsal ilişkilerin daha açık ve yoğun bir biçimde geliştiği küreselleşen dünyada daha fazla gerilim üreten bir konu haline getirir. Kültürel ve sosyal etkileşimlerin her zamankinden daha görünür hale geldiği çağımızda kültürü değişim veya etkileme potansiyeline sahip nesne, akım ve durumları her zamankinden daha fazla önemli kılmaktadır. Ajandaların en yoğun tartışma konusu olması nedeniyle zamanımızı göç olgusunun yeniden dirildiği bir zaman olarak tanımlayabilmek mümkün hale gelir. Kitle hareketleri ortak noktası üzerinden tanımlanıyor olsa da küresel sermaye ve yoksulluğun iki aşırı ucunda yer alan göçmen; ne tamamen özgür bir irade, ne de tamamen cebr ile beliren; politik, tarihî, sosyo-psikolojik ve felsefi yönlü, yer yer trajik bir insanlık durumudur. Ancak bilinen bir durum vardır ki o da göçmenin çeşitli nedenlerle yaptığı göç hareketiyle birlikte hukuki, iktisadi dolayısıyla da toplumsal haklarını ve konumunu kaybettiğidir. Yoksulluktan kaçma, daha fazla bireysel hukuk ve sistemsal adalet talebi gibi makul amaçları olsa bile göçmen hareketi, netice itibarıyla yersiz yurtsuz, barbar, yabancı ve öteki gibi statüleri beraberinde getiren, kazanımları riskli, sürecinin kendisi bizzat kayıp olan bir harekettir.¹ Sürecin sonucunda beliren “yersiz yurtsuzluk” figürü, Bauman’ın da ifade ettiği gibi diğer yüzü refah olarak parlayan bir madalyondur.² Her iki durumda da gayri iradi olarak kazanılan yersiz yurtsuzluk; vatandaş olmaktan çıkma, mülkiyet hakkını yitirme durumuyla birlikte yerel sistem üzerindeki politik belirleyiciliğini ve sosyal yaşam haklarının kaybediliş durumunu ifade eder.

Göçmeni, onu meydana getiren sosyal devinimler ve sosyal problemler veçhesinden irdeleyerek tanımlamak pek çok açıdan mümkün olsa da en nihayetinde Hegel’in belirttiği gibi “tüm değer ve tinsel gerçekliğin onun yoluyla ancak varlık sağlayabildiği”, yerelliğin güç organizması iktidar ve onun politikalarınca belirlenen tanımlar dikkate alınır.³ Bu iktidarın

¹ Thomas Nail, *Göçmen Figürü*, çev. Dılşa Ritsa Eşli (İstanbul: İletişim Yayınları, 2022), 14.

² Zygmunt Bauman, *Küreselleşme*, çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010), 99.

³ G. W. F. Hegel, *Tarih Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 2010), 20.

periferisinden bakıldığında göçmen, toplumsallığı olmayan tanımsız, fazla bir kitle olarak görülür. İktidarın merkezietçi çekimine dahil edilememiş bu kitle, iktidarın gözünde dağılık, barbar ve “ne dediği anlaşılmaz” olarak tanımlanır.⁴ Dağılıktır, çünkü iktidarın merkezkaç kuvvetinin akımına girememiştir. Barbar ve ne dediği anlaşılmazdır, çünkü yerlinin politik dilini konuşamamaktadır. Göçmen, aynılar olarak “Biz”den olmayan bir yabancı, bir Öteki'dir.

Politik zemin bulamayan göçmen, düşüncenin yurduna sığınmaya devam etmiştir. Felsefi literatürde “Ötekilik” vurgularının ve tesis edilmesi arzulanan “konukseverlik” düşüncesinin teşkil ettiği zengin birikim, göçmen krizinin yarattığı etik ve politik problemler ortamında yeniden hatırlanması noktasında zamansal anlam ve öneme sahiptir. Günümüz reel politiğin öncü gündemi haline gelen göçmene dair felsefi bakışı yoğunlaştırma gereğine olan inanç, mevcut durumda felsefenin, düşüncenin problemlere dair çözüm sağlayabilecek yegâne araçlar olduğu fikri temelinde yükselir. Öteki ve konukseverlik bağlamında felsefi literatürün göçmenlik bağlamında yoğunlaştırılması zarureti, probleme karşı geliştirilen mevcut politik yaklaşımların çatışmacı, çözümsüz ve verimsiz olması nedeniyledir. Bununla birlikte ulusal çıkarlar ve yerel politikaların nazarıyla ele alınan problemin çözümsüz kalmasının bir sonucu; problemin kitlelere yerel bir kaygı ile arz edilmesi, yerli-yabancı olarak kitleleri birbirine karşı nefrete ve ayrıştırmaya sevk etmesidir. Neticede gerek politik sahada gerekse sosyal ilişkilerde önemli problemler meydana gelir. Levians'ın Başkalık etiği, Arendt'in yurtsuzluk deneyimi, Kant'ın konukseverlik düşüncelerini ele alacağımız çalışmamızda göçmen krizi üzerine felsefi yoğunlaşmayı ve felsefece ilgiyi çekme gayesini taşır.

Etik veya ahlaki olan, idealde politik ve hukuki olan üzerinde belirleyici, zorlayıcı bir güçtür. Etik üzerine kurgulanamayan politikanın pratik anlamda şiddeti açığa çıkaran tikanıklara sebebiyet vermesi kaçınılmazdır. Zira başka Ben'lere tiksinti uyandıran bir farklılık unsuru olarak bakmaktan imtina edip Öteki'ye özel bir varoluşa sahip bir Ben olarak görüldüğü durumda⁵ iki farklı özne arası oluşan etik ilişki, politikayı da mümkün kılan zemindir. Etiksiz politika, başka öznelere imkân tanımadığından dolayı bir totalitarizme dönüşür. Baskıcı totaliter iktidar, politikanın oldukça verimsiz bir biçimidir.⁶ Güçlü bir politika için sosyal yapılarda etik ilişkinin tesis edilmesi önceliğinin farkında olan Levinas, bu nedenle politik çıkarımı olan bir etik inşasına girişmiştir. Kant, Arendt, Levinas ve Derrida kronojisinde Levinas ile başlamakla göçmen üzerine felsefi düşüncelerin etik soruşturmasını yaparken bir yandan da politikada Öteki'ye alan açmanın zarureti vurgulanacaktır. Öteki ile etik bir ilişki geliştiremeyen iktidarların veya ideolojilerin

⁴ Thomas Nail, *Göçmen Figürü*, 79.

⁵ Mehmet Ulukütük, “Göçün Öznelerinin Anlatımı Problemi; Konukseverlik, Hayırseverlik ve Hakseverlik Bağlamında Felsefi Soruşturmalar”, *İlahiyat Akademi Dergisi*, 4 (2016), 69-98.

⁶ Byung Chul Han, *İktidar Nedir?* çev. Mustafa Özdemir (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020), 86.

Öteki'yi dışlayan yapılarıyla yarattıkları mülteci, göç krizleri, yabancı antipatisi gibi sorunları Hanna Arendt ile ifade bulur. Bu bağlamda Arendt, Öteki'yi dışlayan iktidarların hukuki yapısını hedef göstererek Öteki'ye karşı tahammülsüz iktidarlar ile etik temellere sahip gibi görünen hümanist hukuki ve politik söylemlerindeki çelişkiye dikkat çeker.

Politik söylem eleştirileri bağlamında ortaya çıkan Öteki'lik vurgularını göçmenlik üzerine yoğunlaştırmamızdan beklenen bir sonuç da pek tabii olarak göçmen anlamında kullanacağımız Öteki'ye⁷ politik, hukuki ve etik bağlamlarında yer açma kaygısını barındıran konukseverlik düşüncesidir. Immanuel Kant'ın yabancı hakkı bağlamında zikrettiği konukseverlik düşüncesinin Öteki'ye karşı ahlaki bir sağ duyuyu yaratmanın yanısıra "dünya vatandaşlığı tesis etmek bakımından da göçmeni politik açıdan konumlandıran bir içeriğe sahip olması nedeniyle Levinas ve Arendt'den sonra zikredilmesi uygun görülmüştür. Diğer bir yandan Derrida, Kant'ın koşula bağladığı konukseverliğinin ve Levinas'ın koşulsuz konukseverliğinin üzerinden bir tezata dikkat çekerek konukseverlik bağlamında ortaya atılan felsefi düşüncelerin pratik açmazlara sahip olduğuna yönelik önemli eleştirilerde bulunacaktır.

1. Aynılığın Politikası

Savaşlardan, despot iktidarlardan, yoksulluktan veya başka sosyal nedenlerle temel bir yaşama isteğinin fitri dürtüsüyle daha huzurlu ve güvenli bölgelere doğru ulaşma amaçlı zorunlu insan hareketleri günümüzde katlanarak devam etmektedir. Keyfi savaş coğrafyalarının çorak topraklarından yeşil çimlere olan arzu ve refah hayalleri, göçmenleri korkunç denizlere meydan okumaya sevk ederken, ulaşılmaya çalışılan refah bölgelerinde durum farklıdır. Dünyanın gelişmiş bölgelerinde bir oksimoron olarak boğulmuş çocuklar, dikenli teller ve örülen duvarlarla gündeme gelen göçmen istilalarının toplumsal refahı tehdit eden bir hareket, refah ve konfor sistemini tahrip eden bir tehdit olarak sunuluşu, refah bölgelerinde Bauman'ın değindiği gibi yabancı istilası düşüncesiyle karakterize olan farklı bir "ahlaki paniği" yaratır.⁸ Göçmenleri süregelen yerleşik sistemin ve düzenin sağladığı aynılığa ve refaha bir tehdit olarak algılayan bilincin bir refleksi olan ahlaki panik; Öteki'ye karşı statükoyu koruyucu araçlara sarılmaya neden olur. Aynılığın araçlarından olan bu araçlar; kimi zaman ulusçuluk veya din iken kimi zaman coğrafi aidiyettir. Aracı ne olursa olsun, aynılığın ahlaki paniği, insanları temelde "Biz" ve "Ötekiler" olarak birbirinden ayırır. Durum, Öteki'ye karşı nefret organize etmekle varlığını sürdüren politikacılar için yeni bir politik güç anlamına gelirken söz konusu güç, kitlelerin aynılığını koruyan ve Öteki'yi aynılıktan ihraç eden işlevsel bir aparat haline gelir. Neticede kitleler birbirilerine karşı politize edilirken dünya vatandaşlığına karşın aynılaştırma projesi olarak yürürlüğe sokulan yerellik politikaları, sistemde yer verilmeyen Öteki'ye karşı nefret olarak

⁷ Öteki'nin büyük harfle yazılmasının gerekçesi göçmenlik bağlamında kendisine yüklenen özel anlamdır.

⁸ Zygmunt Bauman, *Kapımızdaki Yabancılar*, çev. Emre Borca (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018), 10.

kendini dışa vurur. Sistemsel optimizasyonu Aynılaştırma olarak gerçekleştiren Aynılığın politikası, bir Öteki veya “yabancı” olarak göçmen için konuksever olmayan bir tutumun gelişmesine neden olur.

Aynılığın şiddetini kendi zamanında deneyimleyenlerden biri olan Levinas, yaşadığı dönemde Avrupa'da faşizmin yükselişiyle ve Nazilerin iktidarında ortaya çıkan yıkıma tanıklık etmiştir. Levinas'a göre Avrupa'nın bu noktaya gelmesinin önemli bir nedeni, Batı felsefesi tarihi boyunca “Başka” ile etik bir ilişkinin kurulamamış olmasıdır.⁹ Avrupa'da ırkçılığın yükselmesinin “Başkalık” felsefesinin inşa edilemeyeişine bağlayan Levinas, Avrupa kültürünün, karşılaştığı yeni şeyleri sürekli kendini merkeze alarak aynılaştırmaya, kendileştirmeye çalıştığını ifade eder.¹⁰ Başkalığın korunduğu etik bir ilişki temelinde gerçekleşmeyen, Başkalığı Ben için bir karşıtlığın ifadesi olan Öteki'ye dönüştüren düşüncede Ben; terimler, kavramlar ve standartları sürekli kendisi tayin eder ve belirler.¹¹ Öteki bir akla, bir başkasıyla iletişim ve diyaloga ihtiyaç duymaz.

Levinas, Avrupa'nın yaşadığı yıkımın ve politik çöküşün nedenini Batı felsefesinin Başka'yı aynılaştırmasında görür. Levinas'ın ayrıştırılan ve ihraç edilen olarak “Başka” vurgusu Fransızca “autrui”, “başkası” anlamına gelir.¹²

Levinas felsefeyi, “ başkaya karşı konukseverlik eylemi” olarak görür.¹³ Levinas, Ben'in Başkalığı, Öteki'leştirme ile Aynı'ya indirgenmesinin, varoluşsal olarak insanı ilkel bir “Ben” ve aynılık ahlakında boğduğunun farkındadır. Başkalık, ilkeler, disiplin ve eğitim gibi gerekçelerle başkalığından arındırılmaktadır. Levinas'ta “Başka”, “Ben” için kendi öznelliğinin temel koşulu iken Aynılık anlamında bir Öteki'ye dönüştürmeye zorlanır. Politika bağlamında düşünüldüğünde gerek Öteki'liğe direnen Başka, gerekse Ben'nin karşıtı olarak konumlanmış Öteki'ler politik söylemin varlığı için temel koşuldur. Levinas'a göre, etik bir ilişkinin Öteki ile ancak Başkalığın korunmasıyla, Başkayı Ötekiler olarak Aynılaştırmamakla mümkündür. Levinas'ın etik bir ilişki için şart koştuğu Başkalık barındıran Aynı'dan farklı bir Öteki, Ben'in ancak Başka ile

⁹ Zeynep Direk, *Çağdaş Kıta Felsefesi; Bergson'dan Derrida'ya* (Ankara: Fol Yayınları, 2021), 124-146.

¹⁰ Emmanuel Lévinas, *Sonsuz Tanıklık*, çev. Medar Atıcı vd. (İstanbul: Metis yayınları, 2003), 131.

¹¹ Levinas felsefesinde “Öteki”, “Ben” tarafından başkalığından arındırılmış, sıradanlaştırılmış ve aynılaştırılmış olması nedeniyle negatif bir içeriğe sahiptir. Nitekim etik bir ilişki söz konusu olduğunda Ben'in karşısında konumlandırılan Öteki'lik Ben'i sorumlu olmaya zorlayan bir farklılık unsuruna dönüştürür. Ancak politik bağlamda düşünüldüğünde ve politik anlamıyla Öteki, barındırdığı negatifliği sayesinde politik söylem için başlı başına bir değere dönüşür.

¹² Levinas felsefesinde “Başka”, “Ben” tarafından Öteki'leştirilemeyen sonsuz bir aşkınlığı ifade eder. Levinas'ın Ben'i aynılıktan kurtarmayı umduğu Başka'nın farklılık niteliğini metnimizde Levinas'ın Öteki'sinden farklı, bir kişileştirmeye matuf olarak Öteki'ye yüklediğimizi belirtmek gerekir.

¹³ Emmanuel Lévinas, *Zaman ve Başka*, çev. Özkan Güzel (Ankara: Fol Yayınları, 2021), 89-90.

karşılaştığında gerçek bir özne haline geleceği vurgusunu barındırır.¹⁴ Levinas, öznelliğin temelini Başkalığını koruyan Öteki'yi yerleştirir demek isabetli olacaktır.

Ahlaki bir özne olmak, yaşarken yolumuzun üzerinde Ben'den farklı Ötekiliklerle hesaplaşmayı şart koşar. Aynılığın narsizmine farklılıkların acı deneyimleriyle başışıklık kazanılabilir.¹⁵ Etik ilişki, Ben'in kendisinden başka Ben'lerin varlığını fark etmesiyle başlar ve Başka'nın kendisinin öznelliğinin kurucu unsuru olduğunun farkına varması durumunu ifade eder. Ben, bu idrakinde kendi Ben'inin Öteki'nin sınırında keşiştiğinin ayırıcına varır. Burada Ben'in kendisine dair yaptığı sorgulama, Öteki'nin hatırlanmasının başlangıcı olur. Bu hatırlama "Ben"e, "Ben" in kendisinden farklı, özel bir "Ben" in mevcut olduğunu kavratmayla Ben'i Öteki'ye zorladığı iletişim, Ben'i aynılığın narsizminden kurtarmanın bir imkanı olarak ortaya çıkar. Bununla birlikte Öteki'nin Ben'i var eden temel bir husus olduğunun anlaşılması, varlıklarının korunması bakımından Ben'i ve Öteki'yi karşılıklı olarak etik özneler haline getirir. Aynılıktan kurtulan Ben'in, Öteki ile geliştirdiği etik ilişki, Ben'e aynılığa elde edilmesi mümkün olmayan deneyim imkânı sağlar. Ben'in aynılıktan kurtularak Öteki ile geliştirdiği bu deneyim, aynılığın tekdüzeliğine karşı nesnel bir dünyanın temel koşuludur. Öteki'siz dünyayı, Ben'in narsist tekdüzeliği ve anlamsızlığı kaplar.

Kanaatimizce Öteki mevcudiyetinin hayati kıymette olduğu bir dünyada, "Ben", yaşam alanında Öteki'lerin de bulunmasının tabii ve gerekli bir durum olduğu fikrini geliştirir. Levinas'cı ifadeyle Öteki'nin yüzünü temaşa edebilen "Ben", bakışını narsist bir biçimle oluşturduğu kendilikten koparır. Öteki'nin gerekliliği, Ben'de Öteki'nin de içinde bulunduğu küresel bir dünya düzenini ve kıtaları aşan kapsamlı bir yaşam sisteminin yine Öteki ile birlikte inşasının gerekli olduğu hissini açığa çıkarır. Levinas'ın etiğinde Ben'in Başkalığını korumuş Öteki ile geliştirdiği deneyim, böylece Öteki'ye Ben'in topraklarına ayak basma ve yaşamayı barındıran konukseverliğin yolunu açar.¹⁶ Ben'in ise kişisel ve ahlaki bir zaruret olarak yolculuk etmek isteyeceği Öteki'nin düşünce dünyası, Öteki'yi yukarıda dilsizlik olarak belirttiğimiz "Ben" in diyarında süren politika etkinliğine dahil olmasını mümkün kılar. Öteki'nin bulunmadığı politika dilsizdir. Öteki'nin bulunmadığı politik söylem, narsist bir yankıya döner.¹⁷ "Biz"den olmayan, yerele ait olmayan göçmen, Levinas'ın Başkalık etiği bağlamında düşünüldüğünde; ırksal, dinsel veya coğrafi yerelliklerle inşa edilen "Ben"lerin ve öznelliklerin kendi içinde barındırdığı pürüzleri fark ettirir. Bununla birlikte esasında pürüzlerin etkisiyle ortaya çıkan göçmen, kendisine atfedilen negatifliğini hafifletecek anlamlı bir konum olarak Ötekiliğin konumuna

¹⁴ Emmanuel Lévinas, *Sonsuza Tanıklık*, 133.

¹⁵ Byung Chul Han, *Palyatif Toplum: Günümüzde Acı*, çev. Haluk Barışcan (İstanbul: Metis Yayınları, 2022), 15

¹⁶ Zeynep Direk, *Başkalık Deneyimi*, (Ankara Fol Yayınları, 2021), 225.

¹⁷ Byung Chul Han, *Enfokrazi; Dijitalleşme ve Demokrasinin Krizi*, çev. Mustafa Özdemir (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022), 36.

kavuşur. Levinas'cı ifadeyle Öteki, Başkalık saygınlığına yeniden kavuşacaktır. Böylece göçmen, Öteki'ye dair geliştirilen konukseverliğin olumlu zemininde bütün yaşam haklarıyla varlığının devamını sağlar.

Levinas'ın etiği önceleyen felsefesinin temeline Başka'yı ve Başka ile kurulacak olan ilişki üzerinden tesis etmesinin önemli anlamları vardır. Levinas'cı etikte Başka, felsefi düşüncenin merkezkaç kuvveti nispetindedir. Düşünce, Başka'yı kaybettiğinde ağırlık noktasını kaybederek dağılır. Başkalığın kaybıyla düşünce de büzülme ve düşüncenin ufkunda daralmaya neden olur. Ben'in Başka'dan arındırıldığı ve Öteki'nin gerilimini barındırmayan aynılık dünyası, narsist bir karakterdedir. Bu bağlamda Başka ile kurulacak Öteki'lik ilişkisi, düşüncenin Eros'unu ifade eder. Düşünce, Eros sayesinde ayak basılmamış ufuklara erişebilir; buna karşın Eros'unu yani Öteki'yi yitiren düşünce Ben'in topraklarına hapsolür. Etiğin öncelenmesi şiddet içerimli politik duruma imkân tanımaz. Levinas'a göre düşünce geleneğinde etiği öncelemeyen batı geleneği böylece şiddeti engelleyememiştir. En nihayetinde bu şiddet Aynı'nın Başka'ya karşı savaşı olarak görünür. Böylece özünde Ben'in temelinde yükselen Batı düşüncesi Öteki'yi kaybetmesinden ötürü etik bir ilişki üretmez. Ben ile aynılaştırma şiddetine sahip bir homojen politika, Öteki ile etik ilişkinin kurulasına da imkân sağlamaz. Politikayı Aynılığın özyıkım aracına dönüştürmekten kurtarmak için Levinas bu nedenle olacak ki ötekinin *poli-e-tik* zeminde yer bulmasının gerekliliğini imler. Ben'in burada Öteki ile sorumluluğa dayalı ilişkisi; etik, politik ve hukuki anlamda koşulsuz konukseverliği temin eder.

Bu konukseverlikte ev sahibi, misafiri herhangi bir karşılığa ve anlaşmaya tabi tutmaz, ev sahibinin bir yabancı olarak Öteki ile ilişkisi beklentisiz, koşulsuz bir ağırlamadır. Ancak koşulsuz konukseverlik, bir başka biçimli şiddet durumunu açığa çıkarma potansiyelini barındırır. Nitekim Derrida, ev sahibinin bu ağırlamada her şeyini kaybederek kendi evinde bir rehineye dönüştüğünü ifade eder. Derrida'ya göre Levinas'ın koşulsuz konukseverliği, ev sahibini efendiliğinden alaşağı eden, ev sahibini sahip olduğu ne varsa yabancıya bütünüyle sunmaya mecbur bırakmaya hissettiği bir duruma neden olur. Derrida bu durumda Ben'i aşan, her ikisi için de özneliği sağlayan Ben ve Öteki'lik çizgisini silikleştiren, Öteki'ye karşı ev sahibini evinde esir duruma düşüren koşulsuz konukseverlikte ortaya çıkan misafir-ev sahibi ilişkisinin etik bir ilişki olamayacağını düşünür. Zira Ben, Öteki ile varlığını koruyabiliyorsa da Ben olarak kalabilmesi için de bir yabancı olarak Öteki ayrımının bilincine sahip olmalıdır. Levinas'cı etikte Ben, koşulsuz konukseverlikle bütün özneliğini kaybeder. Ev sahibinin hiçbir şekilde Öteki'ye kayıtsız kalamamasının ürettiği zorunluluk; Öteki'nin Ben üzerindeki gerilimi ve şiddetine neden olur.¹⁸

¹⁸ Anne Dufourmantelle-Jacques Derrida, *Of Hospitality*, Tr. Rachel Bowlby (Stanford University Press: Stanford 2000), 134.

Derrida, Levinas'ın koşulsuz konukseverliğine olumsuz yaklaşımı Kant'ın koşullu konukseverliği için de sürdürecektir.

2. Yurtsuzluk Deneyimi

Hannah Arendt, Yahudi olması dolayısıyla Nazi Almanyası'ndan göç etmek zorunda kalmasının bir sonucu olarak yaşadığı yurtsuzluk deneyiminin kendisinde insan haklarının evrenselliğinin sorgulanmasını ve Öteki'ye dair konukseverlik düşüncesinin gelişmesini sağladığını görürüz. Faşizmin Öteki'yi şiddetle dışladığını gözlemleyen Arendt, bunun nedenleri olarak Ben'in Öteki'den radikal bir biçimde ayırıştırılan ulusalcı ideolojileri ve ulusal sınırları sıralar.¹⁹ İdeolojilerin çizdiği sınırlar ve yine ideolojilerle saplantılı ulusçuluk düşüncesi, Arendt'e göre sınır dışındakileri bir nefret, rekabet ve tehdit öznesi olarak "Öteki"leştirir. Buna göre "Biz"lerin Aynılığına direnen Ötekiler, sınır dışı edilmelidir. Arendt, Öteki'ye dair nefretin nedenini ulus devletler ideolojisi ve faşizm olarak saptar. Günümüzde mülteci kriziyle tüm dünyada yeniden yükselişe geçen aşırı sağ eğilimlerin ve yarattığı göçmen karşıtlığı ve hatta nefreti düşünüldüğünde, Arendt'in tespit ettiği gibi Ötekiler olarak göçmen karşıtlığın radikal milliyetçiliklerle sıkı bir ilişki içinde olduğunu söyleyebiliriz.

Ulusal sınırlarla pekişen nasyonalizm, ulusunu kaybeden göçmeni, aynılık barındırmadığı gerekçesiyle sınırlarının dışına iter. Bir yerellik formu olarak ortaya çıkan ulusçuluk, evrensel olanla yerel olanı yakınlılaştırmayı zorlaştıran bir karakterdedir. Nitekim insanlığın geçmiş bir tecrübesi olan imparatorlukların dağılmasından sonra ortaya çıkan ulus devletler, Öteki'yi dışlayan karakterleri nedeniyle kısa süre içinde dünya çapında çatışmalara başlamış, bu durumda da çatışmaların önüne geçebilmek için ulus-üstü iktidarlara, yasalara ve hukuk sistemlerine ihtiyaç duyulmuştur. Nasyonalizmin ateşlediği Dünya Savaşları, Birleşmiş Milletler gibi kurumların varlığının gerekli olduğunu göstermiştir. Öteki, dışlandığı ulusal iktidarların uzamlarına karşın ulus ötesi bir iktidarın uzamında barınabilmenin gerekliliğini ortaya çıkarır. Nitekim iktidar ilişkilerini incelediği "İktidar Nedir?" kitabında Byung Chul Han, ulusal güç dengelerinden doğan adaletsizlikler ve sömürülerin önüne geçilmesi, daha adil bir dünya için ulus-ötesi bir egemenliğin oluşması ve desteklenmesi için ulusal menfaatleri gözetken iktidarların uzamı dışında iktidar alanları açılması gerekliliğine dikkat çeker. Han'a göre "Küresel vahşetin maddi nedenleri, tüm dünya tarafından aracılık edilmeyen, fırsatlar ve kaynakların haksız taksim edilmesi konusunda küresel, denetleyici bir gücün bulunmamasıdır."²⁰

¹⁹ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2/Emperyalizm*, çev. Bahadır Sina Şeker (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 11-23.

²⁰ Byung Chul Han, *Kapitalizm ve Ölüm Dürtüsü*, çev. Çağlar Tanyeri, (İstanbul: İnka Yayınları, 2021), 78.

Nasyonalizmin tahakkümü, ulus-ötesi alanı ve dünya vatandaşlığını reddeder. Öteki'ye karşı konuksever bir düşünceye asla alan tanımaz. Varlığını Öteki'ye olan düşmanlıkla inşa eder. Arendt'e göre mülteci sorunu, temelde ulusçuluğun beraberinde getirdiği sorunlardan biridir. Arendt, insan hakları söylemleri üzerinden nasyonalizmi radikal bir eleştiriye tabi tutar.²¹ Arendt'e göre göçmen söz konusu olduğu zaman insan haklarının "insan olmaklık" bakımından doğuştan olduğunu söyleyen popüler söylemin geçerliliği birden ortadan kalkmış gibi olur. Burada Arendt, "insan olmaklık bakımından insan haklarının" ulusal gücü önceleyen bir zihniyet taşıdığına dikkat çeker. İnsanların politik temsil güçlerini kaybedip "yersiz yurtsuz" ve mülteci durumuna geçtiklerinde ortaya çıkan tablo karşısında insan haklarından yana popülist söylem geliştiren devletlerin gösterdiği tutumlar Arendt'in belirttiği gibi insan hakları söylemini şüpheli kılacak cinstendir. Mültecilerin ulusal temsiliyetlerini yitirmeleriyle insan haklarını da yitiriyor olmalarına dikkat çeken Arendt'in, hakların güç ve ulusallıkla ilişkilendirilmesinin, hak sahibi olmanın belli bir otoriteye vatandaşlık bağı ile bağlanmayı şart koşmasını sonuçları itibarıyla önemli bir çelişki olarak gördüğünü söyleyebiliriz.²²

Levinas'ta Aynının narsizminden çıkışın ve etik bir ilişkinin ön koşulu olan Başkalık, "Ben" tarafından yaşam alanının temel gereksinimi olarak anlaşılır. Ben'den farklı başkalıklar olarak Öteki, Ben'in yaşam alanında (habitus) Ben'in sağlıklı bir özne olması için gereklidir. Öteki'ye yer vermeyen bir yaşam alanı bireyi aynılığın narsizmine iter. Öteki'siz bir yaşam alanı inşa edemeyen "Ben", ya aynılığın tekdüze anlamsızlığında ya da "Ben"e aşırı yönelimin başat neden olduğu bir nihilizm içinde tükenir. Bu önemli noktada Levinas'la paralel olarak Arendt, Öteki'yi dışlayan nasyonal totalitarizmin yaşam alanını(habitus) tahrip ettiğini düşünür.²³ Arendt'in bu vurgusundan Ben'in kendisi ile birlikte inşa edeceği yaşam alanının tahrip etmesi nedeniyle totalitarizmin gerçekten de "yersiz yurtsuzluğu", göçmen trajedisini yaratan önemli bir faktör olduğu anlaşılmaktadır.

Kamusallık Öteki'lerle birlikte inşa edilen ve Öteki ile işleyen sosyal mekanizmayı ifade eder. Öteki'nin dışlandığı dünya, Arendt'e göre kamusalığın olmadığı bir dünyadır.²⁴ Kamusalığın olmayışında birlikteliğin yerini bireyciliğin aldığı bir duruma neden olur. Toplumsallık yerini sınırlı "bizlere" bırakır. "Ben" adına "bizlere" yapılan her vurguya "Biz olmayanın" nefreti eşlik eder. Netice olarak ulusallığa bağlanan insan hakları Arendt'e göre göçmen hadiseleri bağlamında müşahede ettiğimiz gibi insan onurunun teminatı olmaktan çok uzaktır. Arendt, nasyonal milliyetçiliğin tahakkümü altında bulunan dünyada insan onurunu garantiye alan hiçbir sistemin

²¹ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2/Emperyalizm*, 76.

²² Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2/Emperyalizm*, 297.

²³ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2/Emperyalizm*, 190.

²⁴ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şeker, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 430-435.

henüz inşa edilmemiş olması gerçeğini itiraf eder. İnsan hakları ve özgürlükleriyle özdeşleştirilen günümüzün ruhuna aykırı bir hadise olarak göçmen trajedisi, Arendt için insan olmanın ve insan onurunun hiçbir garanti altında olmadığını göstergesidir. Böylece Arendt tarafından hümanist değerlerin muhafızlığını yapmakla böbürlenmiş sistemler ve yönetimlerin kinik tutumları ve söylemleri, yaşadığımız göçmen trajedisi tarafından açığa çıkarılarak yalanlanır.

Arendt'e göre dünyada yersiz yurtsuz kalan her insan, kamusalıktan ve konukseverlikten ihraç edilir. İnsan hakları ile birlikte insan onuruna karşı kayıtsızlık, vatandaşlığını kaybeden insanın insan olmaktan kaynaklanan haklarını kaybedeceği anlamına gelir. Kamusal ve evrensel değerler bağlamında merkezîyetçi önemine vurgu yapılan insan, kırılğan bir prosedürle oluşturulan vatandaşlık bağlarını kaybettiğinde; bütün yaşam hakları dahil onuru da çiğnenebilecek bir duruma gelir. Modern dünyada karşılaştığımız bu trajik durum siyaset felsefecisi Agamben'in *homo sacer*'ini akla getirir. *Homo sacer*, Latince "kutsal insan" anlamına gelir. Agamben'in *kutsal insan*'ı *homo sacer*, her ne kadar kutsal olsa da çelişkili bir biçimde aynı zamanda bir kurbandır da. Kutsal insan, herhangi bir ritüelde kurban edilmeyecek kadar kutsal, ancak hiçbir vatandaşlık hakkına da sahip olmayan, toplumun dışına itilmiş kişidir. Kutsal insan, toplumdaki izole edildiği için politikaya ve sosyal duruma bir etkisi yoktur.²⁵ Agamben, *homo sacer* vurgusuyla göçmenlik durumuna ait önemli bir olguyu açığa çıkarır: İnsan haklarının üstünlüğü söylemiyle insan hayatının değeri yüceltilirken, istisna halinin olağan üstü durumuyla köleleştirici bir güce ulaşan mutlak egemen iktidarı, kendi türünün varlığını sindiremeyecek bir nefretle yücelttiği hayatı ölüme terk edebilir.

Göçmenin hayatı, toplama kamplarındaki esirler, sınır dışı edilmeyi bekleyen sığınmacılar ve yurdundan sürülerek ihraç edilenler, günümüzde Arendt'in ve Agamben'in işaret ettiği *homo sacer* konumundadır. Bir taraftan hakların yüceltiği ile temellendirilmesi noktasında yüceltilirken diğer bir yandan gerekli görüldükleri takdirde hukuki kurgunun dışındaki alana itilebilirler. Göçmen trajedisinin yaşandığı günümüzde tekrar gördüğümüz üzere modern insan; mutlak öldürülemezlik, dokunulmazlık ve mutlak öldürülebilirliğin, ihraç edilebilirliğin kısıcında kırılğan bir hayata mahkûm edilmiştir. Hümanist popüler söylemler tarafından yüceltilen her insan, Arendt'in belirttiği gibi her an mülteci konumuna düşüp insan olarak taşıdığı bütün değerlerini kaybedebilir. Dolayısıyla Arendt'e göre modern dünya, iddia ettiği kadar konuksever değilken dünya vatandaşlığı anlamında bir değer bilinci de inşa edememiştir. Arendt'in kitabının ilgili bölümünde hak sahibi olmanın bir devlete vatandaşlık bağıyla bağlı olma zorunlu gereksiniminden ziyade ulus ötesi bir hak olarak "insan olma haklarına sahip olma hakkı" önerisi bu nedenle oldukça anlamlıdır. "İnsan olmak bakımından insan hakları" vatandaşlığını

²⁵ Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017), 90.

kaybetmiş göçmenin haklarını güvence altına alabilme potansiyelini barındırır. Bu yönüyle Arendt'in insan olma bakımından insan hakları önerisi, vatandaşlık haklarının kaybı söz konusu olduğunda olağan üstü iktidarın yarattığı istisna haline karşı göçmeni hukuki veya politik dezenformasyonlara karşı korunaklı kılar.²⁶

3. Misafirlik Hakkı

Öteki'nin mevcudiyetine hukuki bir meşruiyet arayışında Öteki'nin yabancı hakları bağlamında değerlendirilmesi mümkün görünür. Immanuel Kant, "Ebedi Barış Üzerine" adlı makalesinde yabancı için dünya vatandaşlığı nevinden bir konukseverlik tahayyül eder. "Dünya Vatandaşlığının Hukuku Evrensel Konukseverliğin Koşullarıyla Sınırlandırılmalıdır" maddesinde Kant, tasavvur ettiği konukseverliğin, insan severliğin ötesinde bir hak olduğunu ifade eder.²⁷ Kant'ın konukseverliğine göre bir yabancı, başka bir ülkenin toprağına vardığında, bulunduğu yerin düzenini ve asayişini bozmadığı, burada barış içinde ikamet ettiği sürece bir yabancı olarak düşman muamelesi görmemelidir. Buna göre herkes bir yerde belli bir süre ikamet etme hakkına sahip olmalıdır. Kant'a göre, yeryüzünün belli bir kısmında kimsenin bir başkasından daha fazla hakkı yoktur.²⁸ Kant'ın ortaya koyduğu konukseverlik, ona göre ütopyik bir tahayyülün ötesinde rasyonel aklın gereğidir. Konukseverlik, Kant'a göre hukukun zorunlu bir tamamlayıcısıdır. Kant, ikamet edenler için Öteki olarak görülen yabancıların Biz'ler veya Ben'in ülkesinde dolaşması gerektiği hususunu vurgular. Kant'ın ebedi barış vurgusuyla arzu ettiği şey, esasında düşmanlığın yerine Öteki olarak ayrıştırılan göçmene karşı konukseverliğin tesis edilmesi olarak anlaşılmaya da imkân tanır.²⁹

Kant'ın Öteki'ye dair konukseverlik çağrısı, günümüzde hâlâ dünya vatandaşlığına dair bir arzunun konusudur. Ne var ki, Bauman'a göre Kant'ın dünya barışı için ön gördüğü konukseverlik düşüncesinin ahlaki anlamda zayıf bir noktası vardır. Bu zayıf nokta Kant'ın doğru veya yanlış bilginin, ahlaki ve gayri ahlaki bilginin insanın rasyonel yetisine bağlı olduğu varsayımından kaynaklanmaktadır.³⁰ Kant, her ne kadar bir yabancı olarak Öteki'ye karşı konukseverliği hukuki ve buna bağlı olarak etik bir temele kavuşturmak istemiş olsa bile ticaret hırsına dayalı hukuk söz konusu olduğunda ahlaki kararlar kadar ahlaki olmayan kararlar da kendisine temel bulur. Rasyonel gerekçeleri koyan insanın araçsal akli, olağanüstü durumda rasyonel olmayan

²⁶ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2/Emperyalizm*, 298.

²⁷ Immanuel Kant, *Ebedi Barış Üzerine*, çev. Yavuz Abadan-Seha L. Meray, (Ankara: A.Ü.S.B. Fakültesi Yayınları, 1960), 25.

²⁸ Immanuel Kant, *Ebedi Barış Üzerine*, 26.

²⁹ Kant'ın söz konusu makalesinde "Öteki" ifadesi geçmemektedir. Ancak kanaatimizce Kant'ın "yabancı" olarak söz konusu ettiği durum, ev sahibi için bir "Öteki"liği ifade ettiğinden Kant'ın yabancıyı Öteki olarak değerlendirmek Kant'ın yabancıya karşı konukseverlik düşüncesini bağlamına aykırı değildir.

³⁰ Zygmunt Bauman, *Kapımızdaki Yabancılar*, 81.

uygulamaları da meşrulaştırabilir.³¹ Nitekim Öteki'ye karşı Bauman'ın da belirttiği gibi günümüzde gerek göçmen sellerine neden olan şiddetli savaş ve baskılar, gerekse de göçmene karşı düşmanca tutumlar görece ahlaki bir iddiadan uzak değildir. Günümüzde sonucu ne olursa olsun “savaşlar dokunulmaz etik motivasyonlarla açılır ve verilir.”³² Buna göre bir kişi rasyonel insanın sorumluluk ve ödev yükleyen bilgisini benimsemeyebilir. Ahlaki davranış hiçbir zaman kaçınılmaz sonuç olmayacaktır.³³ Ancak Bauman'a göre bilgi ve eylemin eşitsizliğinin farkında olan Kant, insan doğasındaki yalan söyleyebilme yetisine atıfla reel-politikaya işaret eder. Bauman ifade etmese de Kant'ın vurguladığı gibi rasyonel bir söylem gerektiren politika, kanaatimize göre bu noktada Öteki'ye karşı konukseverliği tesis edecek bir araç konumuna gelecektir. Politikanın Öteki'yi zorunlu kılışı, Öteki'ye karşı hoşgörüyü yeşertir.³⁴ Nitekim politik eylem sadece “Kendilik” ile gerçekleşmez. Politik eylem ancak “Kendi” ile birlikte hareket edecek çok sayıda Öteki ile gerçekleşebilir.³⁵ Ne var ki Kant'ın ve Bauman'ın kanaatlerinin aksine politikada da Öteki olarak Göçmen'in barınacağı bir alan hala vücut bulmuş değildir. En azından günümüzde gelişmiş bölgelere göç eden göçmenlerin demokratik temsiliyetleri şöyle dursun uğradıkları sosyal kısıtlamalar, hapis ve sınır dışı edilme tehditleri göz önünde bulundurulduğunda dile getirilen konukseverliğin hala politik ve ahlaki zemininin inşa edilememiş olduğunu ifade edebiliriz. Göçmenlerin devletlerce yabancı hukukuna tabi tutulsalar da söz konusu yasalar, Arendt'in problem edinmiş olduğu üzere ancak başka bir devlet tarafından yasal statüsü olan göçmene uygulanmaktadır. Vatanını kaybeden kimselerin “yabancı hakkı” bağlamında ilgili kanunlarca sığınma hakkına başvurmadan sınır koruma birimleri tarafından engellenmelerini ve “yabancı hakkı” motivasyonlu göçmenlik hukukunun aşılması mümkün görünmeyen sıkı vize kısıtlamaları tarafından işlevsiz hale geldiğini hatırlamak gerekir.

³¹ Agamben'in olağan üstü iktidarının yarattığı istisna halini hatırlamak yerinde olacaktır. Olağan üstü hal iktidarı gerekli gördüğü takdirde etik, hukuki olmayan uygulamaları dahi hukukileştirebilme hakkına sahiptir. Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev., İsmail Türkmen (İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2013), 28.

³² Zygmunt Bauman, *Kapımızdaki Yabancılar*, 65.

³³ Zygmunt Bauman, *Kapımızdaki Yabancılar*, 82.

³⁴ Bu durum Levinas'ın Ben-Öteki ilişkisinde politik olandan ziyade etik olanın öncelenmesi gerektirdiği kaygısıyla ters düşmeyeceğimizi belirtmek gerekir. Nitekim Levinas'ta Ben ve Öteki ilişkisinde şiddeti açığa çıkaran şey, Öteki'nin negatif bir gerilim yaratarak Ben'e karşı konumlanmasıdır. Ancak politik ilişkide Öteki'nin barındırdığı negatifliğin kabulü politik ilişkiyi şiddet durumlarına karşı etik bir politik söylemle başışıklı kılar. Ben Öteki'nin yüzü ile karşılaştığında politik olan mümkün hale gelir. Öteki ile karşılaşma sonsuz Başka ile karşılaşma mesabesindedir. Zira Ben, ancak kendisinden farklı bir başkalıkla narsist Ben'in dışına çıkabilir. Nitekim Levinas'ta etik vurgusu Ben'in aynılaştırmasına dair bir soruşturmadır.

³⁵ Jürgen Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Alfa Yayınları, 2019), 552.

Kant'ın yabancı hakkı vurgusuyla konukseverlik tahayyülü karşısında Derrida, söz konusu konukseverlik tahayyülü konusundan mütereddittir. Kant'ın yabancı konukseverliği için "bulunduğu yerin düzenini bozmadığı sürece" ifadesiyle koşula bağlamasını Derrida sorunlu görür. Derrida yukarıda izah ettiğimiz üzere Levinas'cı koşulsuz konukseverlik etiğinin imkansızlığını vurgularken, koşullu konukseverliğin ise pratik açmazları beraberinde getirdiğini ifade eder. Koşulsuz konukseverliğin örneği olarak Levinas'ın etik bir gayeye matuf, aşkınlık içerimli felsefesi ifade edilirken koşullu konukseverlik, Kant'ın ticaret ruhuna dayalı konukseverliğidir. Derrida, konukseverliğin farklı biçimleri üzerinden yarattığı ikileme politik ve etik bağlamı bir konukseverlik düşüncesine gerçekçi bir yaklaşıma davet eder. Derrida'ya göre Kant'ın dünya vatandaşlığını misafirlik şartları ile sınırlandırması gerektiği düşüncesinin nedeni, Kant'ın konukseverliği ahlaki bir haktan ziyade hukuki bir hak olarak tasavvur etmesindedir. Nitekim Kant'ın konukseverlik düşüncesinde konuk ve ev sahibinin karşılıklı bir anlaşmaya bağlıdır. Ancak Derrida bu anlaşmanın pratikte "Konuksev(-er/-mez-)lik" açmazına dönüşme riski, anlaşmada bütün hakların konuksever taraf olan ev sahibince belirleniyor olmasında gizlendiğini ifade eder. Bu hak Derrida'ya göre ev sahibini konuk konusunda ayrıcalıklı kılar ve Öteki'ye, konuğa karşı bir baskı ve şiddet olarak kendisini dışa vurur.³⁶

4. Yeni Bir Yersiz Yurtsuzluk Biçimi: Konukseverliğin Dijital İmkânı

Politik söylemde Öteki'nin Ötekiliğiyle yer bulamamış oluşu, Öteki ile karşılaşan toplumların Öteki'ye karşı uygun bir vaziyet alışı gösterememeleri gibi nedenler konukseverliğin tesis edilmesini zorlaştıran başlıca problemler olarak varsayılabilir. Ancak toplumsal otoritelerin medya teknolojilerinin gelişmesi karşısında yaşayacağı düşünülen otoriter gerileme politik müdahalelerden uzak sosyal bilincin inşasına dair olumlu kanaatleri uyandırmıştır.³⁷ Medya teknolojilerinin iletişimsel rasyonalite lehine olumlu etkilere yol açacağı, dolayısıyla hukuki, politik, ahlaki demokratikleşmeyi beraberinde getireceğine dair gelişen iyimserlik, söz konusu yeni faktör bağlamında Öteki'lik algımızı yeniden ele almamızı gerektirir.

Teknolojik iyimserlikle çelişen ve günümüzde Levinas veya Kant'ın ifade ettiği konukseverliği zorlaştıran gelişmelerden biri; dijital ağların Öteki'den arındırılmış nitelikleridir. Nitekim günümüzde iletişimin giderek öteki/başkası boyutunu kaybetmesi, Han'a göre, iletişimin söylemsel boyutunu da kaybetmesine neden olur.³⁸ Dijital ortamın filtrelemeyi beraberinde getirmesi Ben'i ötekilerle karşılaştırmasını zorlaştırır. Sanal ortamda sürekli kendisiyle karşılaşan

³⁶ Anne Dufourmantelle-Jacques Derrida, *Of Hospitality*, Tr. Rachel Bowlby (Stanford University Press: Stanford 2000), 10.

³⁷ Francis Fukuyama, *İnsan Ötesi Geleceğimiz*, çev. Ç. Aksoy Fromm (Ankara: ODTÜ Yayınları, 2003), 6.

³⁸ Byung Chul Han, *Enfokrası: Dijitalleşme ve Demokrasinin Krizi*, çev. Mustafa Özdemir (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022), 32.

Ben'in dünyası narsist bir karaktere bürünür. Böylece Öteki'ye karşı hoşgörüsüz haline gelen Ben, sosyal bir söylem geliştirme gücünü yitirir. Politikada söylemsel boyutun kaybı, toplumu, başkılığı barındırmayan, uzlaşmaz kimliklere böler. Söylemin yerine kimlik savaşı hüküm sürer. Bu sebeple politik söylemi oluşturan "Ben ve Ötekiler" bir aradallığını kaybeden toplum Han'a göre müştereklerini ve ortak duyusunu yitirir. Han'a göre günümüz iletişim ve medya ortamı, kişiye kendisine yönelimini durduracak bir "Öteki" imkânı sunmadığından, modern iletişim teknolojileri ve sanal ortamlar, "Ben"e yönelimin şiddetini derinleştirmektedir.³⁹ Sanal ortamda kendisine dair inisiyatif gösteren birey, Öteki'yle güçlü bir bağ kurmaktan aciz olduğu gibi, gösterdiği sürekli inisiyatif durumundan da sıkılmış ve yorulmuştur.

Han'ın işaret ettiği aynılığın şiddeti Öteki'ye karşı konukseverliğin gelişmesini önünde önemli bir engel teşkil eder. İnternet ağının narsistleştirdiği "Ben" in içsel şiddeti, konuksever bir düşüncenin gelişmesine de imkân tanımaz. Kant'ın temelde uluslararası bir ticaret ruhu ile tesis edileceğini tahayyül ettiği konukseverlik düşüncesi⁴⁰ kapitalistik ticaret ruhunun aynılığı pazarlaması nedeniyle Öteki'nin kendisini özgürce ifade edeceği bir alan barındırmaz. Öteki'nin barınmadığı politikanın, Foucault'un vurguladığı biçimiyle totaliter bir yapıya dönmesi, doğruyu söyleme açısından da küresel politik sistemi işlevsiz bir hale getirir.⁴¹ Nitekim politik söylemin doğruluğu "Öteki'ye rağmen" bir ortamda mümkün olabilir. Çıkar ve ticaret dürtüsü temelinde "Ötek'liğe rağmen" gelişen yaygın politika, demokratik temsiliyetin sonunu getirir. Böylece Kant'ın ve Bauman'ın kanaatlerinin aksine politikada da Öteki olarak Göçmen'in barınacağı bir alan görülmez.

Sonuç Yerine

Genel itibariyle göçmen söz konusu olduğunda Ötekilik vurgularıyla öne çıkan Levinas düşüncesinde Ben'in Ötekileştirme faaliyetinde Başkılığı koruyan ve Ötekiliğe direnen Başka, Öteki'nin Ben için başkılığı ifade etmesi olarak okunabilir. Burada Başka'yı Öteki olarak ifade edişimiz ile Levinas'taki Ötekinin anlamsal ifadesi ve içerikleri birbirinden farklıdır. Bu nedenle Levinas'ta Öteki, Ben tarafından aynılaştırılan iken, Öteki'yi Ben karşısında farklılık barındıran ve Ben'in aynılığına direnen Ötekiler olarak ifade ettik. Böylece Ben'den farklılığın ifadesi olarak Başka'yı, Öteki olarak göçmene daha olumlu bir tutumun inşasında başvurulabilecek bir potansiyel olduğunun anlaşılmasına dikkat çekmeye çalıştık. Diğer bir taraftan kendi zamanında Öteki olmayı bizzat deneyimleyen Arendt, Levinas'ın önemini ortaya koyduğu Öteki'nin yerel bağlarını kaybettiğinde uğradığı politik nefretle bütün haklarını kaybetmesine neden olan hukuki algıyı şiddetle eleştirerek "insan olma bakımından haklara sahip olma hakkı"nın önemini

³⁹ Byung Chul Han, *Şiddetin Topolojisi*, çev. Dilek Zaptçioğlu (İstanbul: Metis Yayınları, 2021), 35.

⁴⁰ Immanuel Kant, *Ebedi Barış Üzerine*, 29-32.

⁴¹ Michel Foucault, *Doğruyu Söylemek*, çev. Kerem Eksen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019), 65.

literatürde mevcut bulunan konukseverlik bağlamında yeniden hatırlanmasını, konukseverliğin hukuki boyutunu anlamlı kılması noktasından önemlidir. Arendt'in söz konusu vurgusu, göçmenin ulaştığı coğrafyalardaki hukuki konumunu ifade etmekle birlikte durumu iyileştirme önerisini de barındırmaktadır. Arendt, burada hakların insan olmağın temel değerinden hareket ederek göçmenliğin mevcut hukuki durumuna bir eleştiri olarak da okunabilecek bir yaklaşım serdeder.

Diğer bir taraftan kanaatimize göre Kant, mültecilik konusunda anlamlı görülen yabancı hakkını devletlerin inisiyatifine bırakmıştır. Egemen devletler, ikamet hakkını bugün iltica hakkı olarak ifade edilecek bir biçimde can tehlikesi söz konusu olduğu durumlarla sınırlandırmıştır. Bu sınırlandırma devlet sahibi vatandaşların misafir hakkı olarak tasavvur edilmesini Arendt için de önemli bir sorundur. Çünkü Arendt'e göre hakların bir devletle vatandaşlık bağı ile bağlı olmaya sınırlandırılması bağı kaybeden mülteciler için bir hak iddiasını geçersiz kılacaktır.

Öteki'ye dair yapılan felsefi incelemelerle dikkat çekmek istediğimiz bir nokta, Kant'ta yabancılik hakkı bağlamında ifadesini bulmuş olan politik ve hukuki yönlü dünya vatandaşlığı fikrine dayalı konukseverlik düşüncesidir. Kant'a göre hiçbir hukuki kısıtlama olmaksızın yabancı birisi, belli bir ulusun sınırları içerisinde düşmanca muamele görmeden belli bir süre kalabilmelidir. Kant, bu durumu salt bir hümanist buyruk olmaktan ziyade hukuki, dolayısıyla rasyonel bir hak olarak görür. Ne var ki Kant'ın tasavvur ettiği konukseverliğinin zayıf bir noktası vardır. Kant, hukuksal kısıtlama olmaksızın dese de hayal ettiği dünya vatandaşlığı ve konukseverlik fikri, misafir ile ev sahibinin "vatandaş" olmalarıyla mümkündür. Kant'ın konukseverliğinde misafirlik hürmetine nail olmuş yabancı en nihayetinde bir vatandaş olmak durumundadır. Kant, vatandaşlığını kaybeden ve sınırların dışına itilen yabancı için bir çözüm sunmaktan uzak görünüyor.

Bu nokta da Arendt'in çözüm önerisi yararlı görünse de bu, yabancıya/ötekiye/göçmene dair gelişen iyimser yaklaşımları formalite bir hukukilik icat ettirmenin ötesine taşımaz. Yabancı hukuku, göçmene kamusal sağduyuda mekân açacak, göçmeni krizin failinden ziyade mağduru olarak paranteze alan bir bilinç durumunu geliştirememiştir. Konukseverlik fikrinin gereği gelişen yabancı hukukları, göçmeni öncelikle yabancı kriterlerine sahip olmaya zorlayan gizli bir problemi barındırır. Göçmenin söz konusu yasalara iltica etmesi ve sığınabilmesi yönü bir yana, söz konusu problem, ilgili hukuki mevzuat veya yasaların uluslararası sınırları açacak etkiden yoksun olduğunu ifşa eder. Bununla beraber Derrida'nın gerek Levinas'cı koşulsuz konukseverliği gerekse Kant'ın hukuki bir anlaşmaya dayalı konukseverlik düşüncesinin pratik anlamda sorunlara neden olabileceği yorumu da metinde serdettiğimiz konukseverlik düşüncesinin tartışmaya açık bir unsur olduğunu göstermesi bağlamında yeniden hatırlanmalıdır. Derrida'nın gerek Kant ve gerekse de Levinas'cı konukseverliğe dair yönelttiği eleştiri dikkate değerdir.

Konukseverliğin o kadar da kolay bir pratik olamayacağını ifade etmek isteyen Derrida bizi Agamben'in tespiti ile *homo sacer* konumuna getirebilen durumlara daha önce Arendt'in yaptığı tarzda bir eleştiri yapmaya sevketmektedir/sevketmelidir.

Çağımızın Öteki'si göçmenin bir farklılık unsuru olması durumuyla ilişki olarak günümüzde iletişimsel teknolojinin sosyal iletişime ve kamusal sağduyuya olumlu etkileri çokça zikredilir. Sosyal medya teknolojilerinin sosyal iletişimi kolaylaştıran bir imkân olarak görülmesine dair geliştirilen iyimserlik, Öteki'ye dair olumsuz tutumların dijital teknolojilerin yükselişe geçtiği çağımıza paralel olarak gelişen paradoksal bir duruma neden olur. Nitekim Byung Chul Han'ın belirttiği gibi farklılıklardan filtrelenebilen dijital ortamlar, dijital ağı kişiye özgü yarattığı içerik ve kişileştirdiği ağlar, kişinin günümüzde Öteki ile, farklılıklarla karşılaşmasını güçleştirirken kişi için bir Başkalık deneyimi de mümkün olamamaktadır. Bu durum "Ben" olmayı Öteki olarak nitelermeye neden olur. Ben'e yoğun vurgu Öteki'ye karşı konuksever olmayan bir düşüncenin gelişmesinin başat faktörüdür.

Kendisine özgü dışsal ve içsel baskı faktörleriyle birlikte meydana gelen göç hareketleri, kimi zaman insan olma bakımından sahip olunabilecek bütün haklardan mahrum edilmekle neticelenir. İnsan davranışlarının en belirgin niteliklerinden olan ahlak ve rasyonellikle bağdaşmayan söz konusu netice, göçmen hadisesinin felsefi-problematik yönlerine işaret eder. Yerel sistemlerin aynılık kategorilerine girmeyen göçmen, aynılaştırılan kitlelerin nazarında Öteki olarak kalır. Ötekiliğin insanlığın geçmiş tecrübelerinde çokça yer bulmuş olması nedeniyle ortaya çıkan anlamsal birikimin pratik sonuçları, göçmene dair bakışımızı yeterince insani kıldığı söylenemez. Öteki'ye dair bakışımızı ahlaki kılmanın yolu kuşkusuz göçmen söz konusu olduğunda politik ve etik ilişkilere dair pratikler geliştirmekten geçiyorsa da esasında tartışmayı mümkün hale getirecek olan felsefi zemini canlı kılmaktan geçmektedir. Öteki'ye karşı tutumumuzun nasıl olacağına dair soru şu ana kadar yapılan tartışmalar necisinde pratik boyutuyla işlevsiz bir takım göçmen ve yabancı yasalarının geliştirmenin ötesine geçememiştir. Etik ve politik bir edime dönüştürmek için göçmen meselesi konukseverlik bağlamında tartışılmış olsak da hukuki durumuyla, sosyal statüsüyle ve felsefi anlamıyla günümüzün Ötekisi olarak göçmen hadisesi, güncel değeri nedeniyle daha fazla felsefi yoğunlaşmayı bekleyen bir problem olarak karşımızda durmaktadır. Göçmene karşı vaziyet alışımıza yeniden göz atmak göçmene dair hukuki, politik, ahlaki pratiklerin sürdürülebilirliği için gereklidir.

Kaynakça

- Arendt, Hannah. *Totalitarizmin Kaynakları 2/Emperyalizm*. çev. Bahadır Sina Şeker. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Arendt, Hannah. *İnsanlık Durumu*. çev. Bahadır Sina Şeker. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Agamben, Giorgio. *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*. çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.
- Bauman, Zygmunt. *Kapımızdaki Yabancılar*. çev. Emre Borca. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018.
- Bauman, Zygmunt. *Küreselleşme*. çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010.
- Direk, Zeynep. *Başkılık Deneyimi*. Ankara: Fol Yayınları, 2021.
- Direk, Zeynep. *Çağdaş Kıta Felsefesi; Bergson'dan Derrida'ya*. Ankara: Fol Yayınları, 2021.
- Dufourmantelle, Anne - Derrida, Jacques. *Of Hospitality*. Tr. Rachel Bowlby, Stanford University Press: Stanford 2000.
- Fukuyama, Francis. *İnsan Ötesi Geleceğimiz*. çev. Ç. Aksoy Fromm. Ankara: ODTÜ Yayınları, 2003.
- Foucault, Michel. *Doğruyu Söylemek*. çev. Kerem Eksen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019.
- Habermas, Jürgen. *İletişimsel Eylem Kuramı*. çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Alfa Yayınları, 2019.
- Han, Byung Chul. *Enfokrazi: Dijitalleşme ve Demokrasinin Krizi*. çev. Mustafa Özdemir. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022.
- Han, Byung Chul. *Palyatif Toplum: Günümüzde Acı*. çev. Haluk Barışcan. İstanbul: Metis Yayınları, 2022.
- Han, Byung Chul. *Kapitalizm ve Ölüm Dürtüsü*. çev. Çağlar Tanyeri, İstanbul: İnka Yayınları, 2021.
- Han, Byung Chul. *Şiddetin Topolojisi*. çev. Dilek Zaptçioğlu. İstanbul: Metis Yayınları, 2021.
- Han, Byung Chul. *İktidar Nedir?*. çev. Mustafa Özdemir. İstanbul: İnsan Yayınları, 2020.
- Hegel, G. W. F., *Tarih Felsefesi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 2010.
- Kant, Immanuel. *Ebedi Barış Üzerine*. çev. Yavuz Abadan-Seha L. Meray. Ankara: A.Ü.S.B. Fakültesi Yayınları, 1960.
- Lévinas, Emmanuel. *Sonsuza Tanıklık*. çev. Medar Atıcı vd., İstanbul: Metis yayınları, 2003.
- Lévinas, Emmanuel. *Zaman ve Başka*. çev. Özkan Güzel. Ankara: Fol Yayınları, 2021.
- Nail, Thomas. *Göçmen Figürü*. çev. Dılşa Ritsa Eşli. İstanbul: İletişim Yayınları, 2022.
- Ulukütük, Mehmet. "Göçün Öznelerinin Anlatımı Problemi; Konukseverlik, Hayırseverlik ve Hakseverlik Bağlamında Felsefi Soruşturmalar". *İlahiyat Akademi Dergisi* 4 (2016), 69 – 98.

ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi
Journal for Religious Studies
e-ISSN: 2757-5616

ATEBE Dergisi | Journal of ATEBE

Sayı: 10 (Aralık / December 2023), 81-107

المنهج الشكي بين المنقذ من الضلال للغزالي و مقال عن المنهاج لديكارت

*Gazzali'nin El-Münkız Mine'd-Dalâl ve Descartes'in Metot Üzerine Konuşma Eserleri Bağlamında
Şüphe Yöntemi*

*The Method of Doubt in the Context of al-Ghazali's al-Munqidh min al-đalâl and Descartes'
Discourse on the Method*

Belal Mansoor Ali Alfakih

Yüksek Lisans, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami Araştırmalar Enstitüsü, Felsefe ve Din
Bilimleri Anabilim Dalı

Master of Arts, Social Sciences University of Ankara, Islamic Research Institute, Department of
Philosophy and Religious Sciences
Ankara, Türkiye

belal.alfakih@student.asbu.edu.tr

orcid.org/0000-0002-6947-8892

ror.org/025y36b60

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 15 Kasım/November2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 23 Aralık/December 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

Atıf / Cite as: Alfakih, Belal Mansoor Ali. "المنهج الشكي بين المنقذ من الضلال للغزالي و مقال عن المنهاج لديكارت". *ATEBE* 10 (Aralık 2023), 81-107. <https://doi.org/10.51575/atebe.1391291>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Belal Mansoor Ali Alfakih).

Yayıncı / Published by: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi / Social Sciences University of Ankara.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

المنهج الشكي بين "المنقذ من الضلال" للغزالي و"مقال عن المنهاج" لديكارت

الملخص

يعتبر منهج الشك من أبرز مباحث الفلسفة بمختلف نواحيه، وكما يمكن له أن يكون عملية عشوائية أقرب للسفسطة، فهو قادر على أن يكون عملية منظمة يقوم بها الفرد أملاً في الوصول لمعرفة صحيحة خالية من الشبهة والريب. ويعد الشك المنهجي الذي ينافي الشك المطلق مبحثاً لا غنى لأي مفكر عن معرفته واستعماله للوصول للحقيقة وإدراك اليقين. وإن كان الشك بمعناه العام مذموماً وغير مجدداً في الفلسفة والفكر، ولا يؤدي لمعرفة مفيدة حقيقية، إلا أن نموذج الشك القائم على المنهجية قد شكل المثال الأبرز للأداة الخاصة للمعارف والسالكه سبيل الوصول للحقيقة، وتتجلى هذا المنهجية في مضمون الكثير من العلوم والمعارف التي وصل إليها العلماء والفلاسفة. وفي هذا البحث سنتطرق باختصار لمفهوم الشك وأوجهه في الفلسفة، كما سنركز الحديث على الشك المنهجي الذي هو في واقع الأمر رفض وصد لأشكال الشك الأخرى. وأملاً في فهم هذا المنهج سنتعرف على الإمام أبي حامد الغزالي الذي يعد أحد أهم علماء الحضارة الإسلامية وفلاسفتها في القرن العاشر الميلادي. ويعتبر الغزالي مكانة كبيرة في مختلف العلوم والبيئات لما قدمه من تراث ثري في شتى العلوم من الفلسفة والمنطق والتصوف والفقهاء الإسلامي وغيرها. ويعتبر العالم والفيلسوف المسلم الغزالي من أبرز من تبنى المنهج الشكي ومضى على منواله، إذ نرى تجليات ذلك في كتابه "المنقذ من الضلال" الذي لخص فيه تجربته مع الشك ورحلة معاناته بين المعارف والمسالك راجياً الحقيقة الصحيحة والطريق المستقيم. وبعد خمسة قرون تقريباً من وفاة الغزالي برز هذا المنهج من جديد على يد الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت، أحد أعلام الفلسفة الفرنسية وروادها، والذي كان له أيضاً حضور في العلوم الرياضية والطبيعية والطب. وقد تبنى ديكارت هذا المنهج في ظل النهضة الفكرية الأوروبية، في خضم انتشار الشك المطلق لدى الكثيرين من أقرانه. ويتراءى لنا استعمال ديكارت لمنهج الشك المنهجي من خلال كتابه "مقال عن المنهاج" الذي يشبه في أسلوبه وتناوله لهذا الموضوع كتاب المنقذ للغزالي. ويأتي هذا البحث كي يحدد معالم الشك المنهجي لدى كلاً من الغزالي وديكارت، ويتفحص طريقتيهما في التعامل مع المعارف وصولاً للحقيقة، كما يتناول موقفيهما وآرائيهما من المعارف التقليدية والعقلية والحسية، بالإضافة للقواعد المعرفية التي جعلوها الوسيلة الأمثل للوصول للمعرفة الحقيقية. ونعتمد في ذلك على مطالعة كتابيهما المنقذ والمقال وتحليلهما، مستفيدين من تجربتهما ورحلتيهما المعرفية في تحديد معالم الشك المنهجي وتطبيقاته لديهما. وفي نهاية ورقتنا نشير إلى إمكانية تأثر ديكارت بالغزالي في هذا السياق، كما نتطرق لأوجه الشبه بين آرائيهما.

الكلمات المفتاحية: الفلسفة، الشك، الشك المنهجي، الغزالي، ديكارت، المنقذ من الضلال، مقال عن المنهج.

Gazzali'nin *El-Münkız Mine'd-Dalâl* ve Descartes'in *Metot Üzerine Konuşma Eserleri Bağlamında*

Şüphe Yöntemi

Öz

Şüpheye dayalı metodoloji çeşitli yönleriyle felsefenin en öne çıkan konularından biridir. Bu yöntem, Sofistlerin uyguladığına benzeyen gelişigüzel bir süreç olabileceği gibi, gizem ve belirsizlikten uzak, doğru bilgiye ulaşma çabası içinde bireyin yürüttüğü sağlam bir mekanizma da olabilmektedir. Ayrıca sadedinde olduğumuz metodik şüphe, (Sofistçe yapılan) mutlak şüphe ile çelişmekte ve hiçbir düşünürün hakikate ve kesinlik ifade eden görüşlere ulaşmak için kendisinden müstağni kalamayacağı bir olgudur. Her ne kadar mutlak şüphe, felsefe ve düşüncede kınanacak, faydasız bir olgu olup gerçek anlamda faydalı bilgiye götürmese de, metodik şüphe yöntemi, bilgiye ulaşmanın ve gerçeği anlamının yolu olarak öne çıkan bir araç olmaktadır. Bu metodoloji, filozofların ve bilgelere ulaştığı birçok bilginin içeriğinde açıkça görülmektedir. Bu çalışmamızda şüphe kavramı ve onun felsefedeki yönleri kısaca ele alınmakla birlikte, mutlak şüphe gibi diğer şüphe türlerinin reddedilmesi anlamına gelen metodik şüphe üzerinde de

durulmuştur. Bu yaklaşımı anlamak amacıyla 10. yüzyılda İslam medeniyetinin en önemli âlim ve filozoflarından biri olarak kabul edilen İmam Ebû Hâmid el-Gazzâlî hakkında da bilgiye yer verilmiştir. Nitekim Gazzâlî, felsefe, mantık, tasavvuf, İslam fihkî ve diğer ilimler dâhil olmak üzere çeşitli alanlarda sunduğu zengin miras nedeniyle çeşitli alan ve çevrede büyük bir konuma sahiptir. Gazzâlî, şüpheli yaklaşımı benimseyen ve takip edenlerin en önde gelenlerinden biri olarak kabul edilir ve bunun tezahürleri de “el-Münkız Mine’-d-Dalâl” isimli eserinde görülmektedir. Gazzâlî’nin ölümünden yaklaşık beş yüzyıl sonra bu yaklaşım, Fransız aydınlanma felsefesinin en önemli isimlerinden ve öncülerinden biri olan, aynı zamanda matematik, doğa bilimleri ve tıp ile de ilgilenen Fransız filozof René Descartes tarafından yeniden ortaya çıkmıştır. Descartes, “Metot Üzerine Konuşma” adlı eserinde görüldüğü gibi bu yaklaşımı, Avrupa’daki entelektüel rönesansın ışığında, mutlak şüphenin yayıldığı bir dönemde benimsemiştir. Bu araştırma, hem Gazzâlî’de hem de Descartes’ta metodik şüphenin özelliklerini tanımlamayı amaçlamakta ve onların hakikate ulaşmak için bilgiyi ele alma yöntemini incelemektedir. Ayrıca bu iki filozofun gerçeğe ulaşmanın en iyi yolunu oluşturdukları bilişsel temellerin yanı sıra, geleneksel, akîl ve duyuşal bilgilere ilişkin görüşlerine de değinilmektedir. Bu bağlamda araştırmamız, metodik şüphenin özelliklerini tanımlamada, iki filozofun deneyiminden ve bilişsel yolculuğundan faydalanarak, yazdıkları iki kitabın incelenmesine ve analiz edilmesine dayanmaktadır. Makalenin sonunda Descartes’ın bu bağlamda Gazzâlî’den etkilenmiş olabileceğine ve metodik şüphe konusunda sahip olduğu görüşlerindeki benzerliklere de kısaca işaret edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Şüphe, Metodik Şüphe, Gazzâlî, Descartes, *el-Münkız Mine’-d-Dalâl*, *Metot Üzerine Konuşma*.

The Method of Doubt in the Context of al-Ghazālī's *al-Munqidh min al-ḍalāl* and Descartes's

Discourse on the Method

Abstract

The method of doubt is considered a prominent aspect of philosophy in various respects. While it can be a random process closer to skepticism, it has the potential to be an organized process undertaken by an individual seeking genuine knowledge free from doubt. Methodical doubt, which rejects absolute doubt, is essential for any thinker to attain true knowledge and achieve certainty. Despite general skepticism being criticized in philosophy, the model of methodical doubt has become a prominent tool for acquiring knowledge and pursuing the path to truth. This methodology is evident in many sciences and knowledge fields reached by scientists and philosophers. In this brief exploration of the concept of doubt in philosophy, we will focus on methodical doubt, which essentially rejects other forms of doubt. To understand this methodology, we will delve into the perspective of Imām Abū Hāmid al-Ghazālī, a significant scholar and philosopher of Islamic civilization in the 10th century. al-Ghazālī, a Muslim scholar, embraced the method of doubt, as reflected in his work *al-Munqidh min al-ḍalāl*, summarizing his experience with doubt and the journey of seeking truth. Approximately five centuries after al-Ghazālī's death, the method resurfaced with the French philosopher René Descartes, a key figure in French philosophy and its pioneers. Descartes, who also made contributions to mathematics, natural sciences, and medicine, adopted this method during the intellectual Renaissance in Europe, amid the prevalence of absolute doubt among many of his contemporaries. Descartes's use of the methodical doubt is evident in his work *Discourse on the Method*,

resembling al-Ghazālī's style and approach to the subject. This research aims to identify the features of methodical doubt in both al-Ghazālī and Descartes, examining their approach to knowledge and the pursuit of truth. It explores their stance and opinions on traditional, rational, and sensory knowledge, in addition to the epistemic principles they considered optimal for attaining true knowledge. The analysis relies on reading and interpreting their respective works, *al-Munqidh* and *Discourse*, benefiting from their cognitive experiences in defining the features of methodical doubt and its applications for them. In conclusion, we suggest the possibility of Descartes being influenced by al-Ghazālī in this context, highlighting the similarities between their views.

Keywords: Philosophy, Doubt, Methodical Doubt, al-Ghazālī, Descartes, *al-Munqidh min al-dalāl*, *Discourse on the Method*.

مدخل

من المعلوم أن الفكر الغربي بمختلف نواحيه قد استمد الكثير من مقوماته وركائزه من الموروث الإسلامي العلمي، وهذا هو الحال في تكامل العلوم بين الحضارات والأزمنة. وقد مهد الكثير من علماء المسلمين الطريق للفلسفة والعلوم التجريبية الغربية، وهذا واقع لا يمكن إغفاله مطلقاً. ومع صعود علم الغرب في القرون الأخيرة ظهر بعض من المستشرقين والفلاسفة الغربيين الذين يتنكرون للإرث والفكر الإسلاميين، وهذه نظرة قاصرة لا يقول بها منصف ذو صدق. فما قدمه المسلمون من نهضة علمية هائلة لا يتناساها ويتنكر لها إلا جاهل أو حقود، والتاريخ يشهد بالابتكارات التي حققها المسلمون في مختلف العلوم والمناهج والمجالات، وليس المجال هنا لسردها، فقد أفرد لها الكثير من الأبحاث والكتب والمجلدات التي تتجلى معها الحقيقة الناصعة لهذه النهضة الحضارية والعلمية.¹ ويأتي بحثنا هذا في سياق التعريف بمساهمة وفضل أحد كبار علماء المسلمين على الساحة الفلسفية، وهو الإمام الغزالي، حيث سنتطرق لمنهجه الذي بنى عليه فكره وارتضاه لأجل الوصول للعلم اليقين. كما سنتناول أيضاً الفيلسوف الفرنسي ديكارت ومنهجه الشكي في كتابه "مقال عن المنهج"، الذي كان بمثابة إحياء لهذا النهج في الساحة الغربية، كما سنتطرق بإيجاز لأوجه الشبه بين منهج كل من الفيلسوفين من خلال كتابيهما المذكورين، وسنشير لاحتماليات تأثر ديكارت بمنهج الغزالي وأفكاره.

ويعتبر المنهج الشكي من أبرز المناهج الفلسفية والفكرية الذي طالما كان بوصلة للكثير من البحريين في أرجاء الفكر، وخارطة طريق للساعين وراء الحقيقة، وتوثيق عرى الإيمان والتصورات. وكما لاقي الشك قبولاً لدى كوكبة من رواد الحكمة، فقد لاقي نقداً ورفضاً من قبل آخرين. فالمنهج الشكي بلفظه العام واسع جداً، لذلك بدا التنوع والاختلاف في أشكال تطبيق هذا المنهج لدى رواده، وتمايزت نتائجه ومآلاته وفقاً للطرق التي اتبعوها.

¹ مما يميز في هذا السياق كتاب المفكر التركي فؤاد سزكين العلوم والتقنيات في الإسلام (*İslam'da Bilim ve Teknik*) من أربعة مجلدات، والذي نقل فيه بدقة وإحكام علوم المسلمين وتقنياتهم التي تحضت بالعالم ويستمر أثرها حتى يومنا، كما فند أقوال المستشرقين وأباطيلهم حول الموضوع، وبين الانتحالات والتزوير المتعمد للكثير من رواد الغرب. ويمكن النظر أيضاً لـ "فضل علماء المسلمين على الحضارة الأوربية - عز الدين فراج"، و "تاريخ الحضارة الإسلامية - عبدالمنعم ماجد"، و "الموجز في تاريخ العلوم عن العرب - محمد عبدالرحمن مرجح"، و "الفلسفة الإسلامية في المشرق - فيصل بدير عون".

نحج الكثير من المفكرين هذا النهج، وتراءى لنا طريقهم ومنوالهم الذي اتبعوه في أفكارهم ومقالاتهم ومذاهبهم على مر التاريخ. ولعل أبرز من أخذ بزمام هذا المنهج، ومهد لنفسه الطريق من خلاله هو الإمام أبو حامد الغزالي، الذي ذكر لنا رحلته مع الشك في كتابه "المنقذ من الضلال"، وبعده بقرون ظهر ديكارت ليسير على خطى هذا المنهج ويرسم معالمه في كتابه "مقال عن المنهج". ولا ريب أن بين الغزالي وديكارت الكثير من المفكرين والعباقرة الذين تبناوا هذا المنهج، كان لهم الدور الكبير في الاستفادة منه وتطويره. لكن بحثنا سينحصر على الغزالي وديكارت.

وسنسى من خلال هذا البحث المبسط لأن نعوص في تفاصيل هذا المنهج من خلال التعرف أولاً على هذين الهامتين من ثم النظر في منهجيهما من خلال كتابيهما "المنقذ"، و"المقال". كما سنعمل على تناول أوجه الشبه بين كليهما، مع تطرق لمسألة مدى تأثير ديكارت بالغزالي، لنصل إلى نتيجة شافية ترسم لنا معالم هذا المنهج وتبين لنا مكانة كل من الغزالي وديكارت في هذا المضمار. "نسأل الله العظيم أن يجعلنا ممن آثره واجتباها، وأرشده إلى الحق وهدها، وألهمه ذكره حتى لا ينساه، وعصمه عن شر نفسه حتى لم يؤثر عليه سواه، واستخلصه لنفسه حتى لا يعبد إلا إياه. وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم." (الغزالي، 1431هـ: 207)

منهج البحث

يعتمد منهج البحث على القراءة الموضوعية، والمقارنة التحليلية بين كتابي "المنقذ من الضلال" للغزالي، وكتاب "مقال عن المنهج" لديكارت، حيث يقوم الباحث بتحري مظاهر المنهج الشككي في الكتابين، بالإضافة لمقارنة أوجه التشابه لدى الغزالي وديكارت. وقد وجدت الكثير من الدراسات والأبحاث التي تقارن بين منهج الغزالي وديكارت أهمها: كتاب "المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت" لمحمود حمدي زقزوق، وكتاب "المنهج الفلسفي عند الغزالي وديكارت للوصول إلى الحقيقة" لمحمد عقيل المهدي، وغيرها من الأبحاث. ونحن في هذه الدراسة نحصر البحث والمقارنة بين المنهج الشككي للفيلسوفين عن طريق النظر في كتابيهما المنقذ من الضلال ومقال عن المنهج. وقد اعتمدنا طبعة مكتبة الأنجلو المصرية لكتاب "المنقذ من الضلال"، التي قدمها وحققتها عبدالحليم محمود، كما اعتمدنا ترجمة محمود الخضيرى إلى العربية لكتاب "مقال عن المنهاج"، بالإضافة لترجمة Atakan Altınörs إلى التركية.

1. منهج الشك

1.1. مفهوم الشك

الشك في اللغة هو ما يقابل اليقين، ويرادف الشبهة، والتداخل، والتردد، والريب، والالتباس، وهو "حالة نفسية يتردد معها الذهن بين الإثبات والنفي" (ميخائيل، 1998: 28). ويمكن تعريفه أيضاً بكونه "الوقوف وجهًا لوجه أمام مجموعة من المتغيرات أو من الاختيارات للوقوع على بعض منها دون الباقيات" (ميخائيل، 1998: 137). والشك منزلة بين الجهل واليقين، حيث تكون معه المعرفة ضبابية أو غائبة لدى الشاك، فلا يمكنه الوصول لمبتغاه ومراده، ومع الشك لا يمكن القول

بتحصيل الفرد للعلم أو اليقين (خزعل، 2015: 4-6). كما أن الشك من حيث ما يفضي إليه إما أن يكون إيجابياً وهو ما يتوصل به للحقيقة، وإما أن يكون سلبياً وهداماً وهو ما ينفي الحقيقة، ويجعل من الإنسان عاجزاً عن بلوغها وإدراكها.

وعادة ما يقتزن الحديث عن الشك والمنهج الشكّي بمسائل المعرفة التي تعتبر من أهم ركائز علوم الفلسفة؛ إذ لا يمكن الحديث عن طبيعة المعرفة، وإمكان المعرفة، ومصادر المعرفة بمعزل عن المنهج الشكّي. والفلاسفة في تناولهم للمعرفة قسمان: قسم ينطلق من الشك في إمكانية تحصيل المعرفة ابتداءً وانتهاءً كالسفسطائيين، وقسم يرى من الشك وسيلة تفضي للمعرفة واليقين، وهذا ديدن الكثير. وبشكل عام فـ "الفيلسوف يجب أن يمر بمرحلة الشك الفلسفي حتى يتسنى له أن يختار من بين المتغيرات الكثيرة التي يعرضها أمام ناظره.. والشك مرحلة تواترية مستمرة في حياته" (ميخائيل، 1998: 104).

2.1. أوجه الشك

وللشك أوجه وأشكال متباينة، أهمها ومناطق بحثنا هو الشك المنهجي، بالإضافة إلى الشك الهدام أو المطلق، وما يتفرد عنه من أنواع أخرى كالشك الجدلي، والشك التجريبي، واللا أدري وغيرها. وقد كان السفسطائيون في القرن الخامس قبل الميلاد أوائل من مارس الشك المطلق، وعلى رأسهم بروتاجوراس Πρωταγόρας (ف: 421 ق. م)، وجورجياس Γοργίας (ف: 375 ق. م)، حيث كان ديدن هؤلاء هو قولهم باستحالة الوصول للحقيقة والمعرفة الموضوعية، فقد اتخذوا من الشك غاية مرادهم، بدلاً من أن يكون وسيلة لإدراك الحقيقة. وقد عقب هؤلاء أيضاً آخرون حذوا حذوهم مثل بيرون Πύρρων (ف: 270 ق. م)، وشكاك الأكاديمية الذين مثلوا قمة الشك المطلق في العصور الوسطى، والذين ركزوا على الشك في قدرة العقل البشري على معرفة الحقيقة، وانتقلت أفكارهم مع الزمن إلى أوروبا منذ عام 1441، حيث استعملها الكثير ممن برز في عصر النهضة مثل إرازموس Erasmus (ف: 1536)، ومونتاني Montaigne (ف: 1592)، وبيكون Bacon (ف: 1626) وغيرهم. وقد مثل ديفيد هيوم David Hume (ف: 1776) ذروة الشك المطلق وقمة أنصاره في العصر الحديث (زيدان، 2012: 31-42).

كما برز الكثير من الفلاسفة والمفكرين على مر التاريخ المواجهين لمفهوم الشك المطلق، والساعين نحو شك معقول ومنهجي يفضي لرسوخ الفكر، واطمئنان القلب. من ذلك مهاجمة أرسطو Ἀριστοτέλης لشك السفسطائيين، وهجوم أوغسطين Augustine على الشكاك الرومان، وديكارت على شكاك العصر الحديث وغيرهم. فرواد الشك الهدام من السفسطائيين الذين يرون استحالة اليقين، والعناديين المتصورين للمعرفة بكونها لا تعدوا أن تكون أوهاماً وأباطيل، والعندين الذين يرون بفضاضية المعرفة، وغيرهم من سالكي هذا المنوال؛ لطالما قوبلوا من قبل الكثير بالرفض والاستنكار، فهؤلاء يشكُّون لأجل الشك، لا لأجل شيء آخر، ولسان حالهم "أنا لا أدري ولا أدري أنني لا أدري" أو "أنا أشك وأشك في أنني أشك" (خزعل، 2015: 19-20). ولن نسهب في تفاصيل مناهج الشك وأغوارها، فقد رُصدت ودونت في الكثير من الكتب والأبحاث، وسنولي تركيزنا هنا على الشك المنهجي وانعكاساته عند الغزالي وديكارت.

3.1. الشك المنهجي

هو باختصار "الاعتراف بوجود الحقيقة" (زقزوق، 1973: 81)، وهو "منهج يفرضه الباحث أو الفيلسوف بمحض إرادته لاختبار ما لديه من معارف ومعلومات محاولاً بذلك تطهير عقله من كل ما يحويه من أكاذيب ومغالطات، وتدريبه على تكوين ملكة النقد والتحليل من أجل مناقشة المبادئ الأولية السابقة للوصول إلى مبادئ أولية أخرى واضحة ومميزة بحيث يقيم عليها قضايا يقينية" (عسيري، 2007: 32). كما أن "من أسس الشك المنهجي أن يشك الشخص في جميع معارفه السابقة، حتى يصل إلى الحقيقة"، ومعارفنا في هذه الحالة كسلة تحوي مجموعة من التفاح الفاسد والصحيح، إذ في هذه الحالة يجب علينا إقصاء جميع التفاح من السلة حتى نتأكد من صحة كل تفاحة على حدة من ثم نعيدها إلى السلة (Yenbay، 2017: 123). ويكون الشك المنهجي بأن يسعى الشخص لتمحيص معارفه، وتنفيذ حججه، وتمييز الصحيح من السقيم منها، وممارسة النقد والتحليل في معتقداته ومبادئه للوصول إلى معرفة يقينية حقة، والاستيثاق من المبادئ والأوليات، وتوطئتها بشكل لا يخالجه شك أو شبهة. لذا فالشك المنهجي يتسم بكونه بناء لا هدام، منهجي لا عشوائي، مؤقت لا دائم، وسيلة لا غاية.

وقد كان الشك المنهجي بمختلف مسمياته ونواحيه منافياً للشك المطلق والهادم، ومن أكثر الوسائل التي استعملها العلماء والفلاسفة وأرباب الحكمة للتخلص من أدران التقليد والتحرر من ضلالات الجهل. ولعلنا نجد القرآن الكريم يشير أيضاً لهذا الموضوع، وإلى التطلع للحقيقة والعلم اليقين، ويرر ذلك في بحث إبراهيم -عليه السلام- عن الحقيقة، وسعيه نحو اليقين المطلق في قوله تعالى: "قَالَ أَوْ لِمَ تُؤْمِنُ قَالِ بَلَىٰ وَلَكِنْ لِّيَطْمَئِنَّ قُلُوبِي" (سورة البقرة: 260)، فبعد أن رأى عين يقين الحق، وحين حآجه قومه بالباطل "قَالَ أَتُحْجَوْنَ فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ" (سورة الأنعام: 80). وإشارات القرآن الكريم للتفكير والتأمل والتعقل تلفت إلى موضوع الشك المنهجي البناء. وقد تطرق الباحث Yakup YANBAY في رسالته للدكتوراه المعنونة بـ"الشك المنهجي في بناء الإيمان" (İmanın Oluşumunda Metodik Şüphe) للكثير من مظاهر هذا المنهج في القرآن الكريم (Yenbay، 2017: 136-126).

ويعتبر الشك المنهجي في واقع الأمر بمثابة رفضٍ وصدٍ لأنواع الشك الأخرى، حيث قد ينجل إلى الشخص سلبية الشك بالإطلاق، بسبب السلبية المقترنة بلفظة الشك، لكن بخلاف ذلك فالشك المنهجي في مواجهة حثيثة مع مفاهيم الشك المغلوطة، كما أن الغزالي وديكارت وغيرهم ممن سار على خطى المنهجية في الشك هم في واقع الأمر يجابهون الشكك والسفسطائيين اللامنطقيين (زيدان، 2012: 29). وقد برز على مر التاريخ الإسلامي الكثير من الفلاسفة والعلماء المسلمين الذين تبنا هذا النهج في الوصول لليقين والمعرفة الحققة أبرزهم الغزالي، والجبائي.

ونرى هذا المنهج جلياً في ثنايا أفكار الكثير من الفلاسفة مثل سقراط، وأرسطو، والغزالي، والجاحظ، وأوغسطين وديكارت، وآخرين كثر. وما يميز الشك المنهجي هو سعيه الحثيث لإدراك اليقين، فاليقين والحق لا محالة موجود وجلي جلاء

الشمس لمن اجتهد في الوصول إليه، وأي شك ينفي وجود الحقيقة تماماً هو شك هدام لا مفرغ ولا طائل منه. وفي سياق الحديث عن الشك يقول الجاحظ: "فاعرف مواضع الشكِّ، وحالاتها الموجبة له، لتعرف بما مواضع اليقين والحالات الموجبة له" (الجاحظ، 1424هـ: 335/6).

وعند ممارسة الشك المنهجي يتحرر الفرد من كل ما قد يشوبه الشك، وينطلق نحو معرفة الحقيقة مستنداً على ما لا يمكن الشك فيه من الضروريات العقلية والبدهييات، فيمحص ما توارثه من معارف ومعتقدات بالتقليد البحث، ويشك في المعرفة الظاهرية المكتسبة من المحسوسات، ثم يبدأ بالشك والتحميص لما يأتيه من المعقولات، ساعياً للتيقن من موثوقيتها، والتحرر من ضعفها وركيبتها، ومنطلقاً في كل ذلك من مبادئ وأوليات ضرورية لا يمكن بتناً تجاوزها. وأما الشك الذي لا يعرف ماذا يريد، ولا إلى أي حقيقة يسعى، ولا يستند لأي مبادئ وأسس فهو لا يرقى لأن يكون سفسطة وهدر للفكر والوقت؛ لأن الأصل في الشك أن يكون وسيلة للوصول للغاية لا الغاية ذاتها.

وبعد أن اطلعنا على الطبيعة العامة للمنهج الشكي المنهجي دعونا نتناول نموذجين هامين لهذا المنهج، أحدهما منهج الغزالي في كتابه "المنقذ من الضلال"، والآخر منهج رينيه ديكارت في كتابه "مقال عن المنهج"، مبينين طبيعة منهجهما ومدى تقاربهما.

2. الشك المنهجي لدى الغزالي

1.1. أبو حامد الغزالي

أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الطوسي، لقبه المتأثرين بتراثه والكثير علماء المسلمين بحجة الإسلام، ولد بمدينة طوس أحد أكبر مدن خراسان عام 450 هـ (1059م). بدأ حياته العلمية في طوس، ثم انتقل إلى جرجان، من ثم نيسابور، ولازم هنالك الإمام الجويني وأخذ منه العلوم. كان كثير الاهتمام بعلوم عصره، متبحراً في فضاءات العلوم وأغوارها. بعد وفاة الجويني توجه للتدريس بالمدرسة النظامية ببغداد بطلب من الوزير السلجوقي نظام الملك، وبعد قرابة خمس سنوات قضاها في التدريس، وبعد أن ذاع صيته على الأفق حتى أن مجلسه كان يحضره قرابة أربعمئة شخص من أفاضل الناس وعلمائهم، قرر ترك التدريس والتوجه نحو الزهد والعزلة، حيث تنقل بين دمشق، وبيت المقدس، والخليل، ومكة، وغيرها من البلاد. عكف خلال عزلته على التأليف والتعبد والزهد عن شواغل الحياة، ليرجع بعد قرابة عشر سنوات إلى نظامية نيسابور معاوداً التدريس بعد أن ألح عليه الوزير فخر الملك. وفي عام 505 هـ (1111م) انتقل الغزالي للرفيق الأعلى بمسقط رأسه طوس، عن عمر ناهز الخمسة والخمسين عام، ليبقى أثره حياً، واسمه خالدًا في فضاء الفكر والمعرفة (بدوي، 1977: 25-21).

وقد كانت الفترة التي عاشها الغزالي من أشد الصعاب فتنا واضطرابات، مفعمة بالمجادلات العقلية، والخلافات الفقهية، والمناظرات الكلامية، والمحاورات الفلسفية والمذهبية، والنزاعات الإلحادية، والأهواء السياسية" (الراشد، ر. الراشد،

2012: 259). ولأن كل مفكر هو ابن عصره، فقد كان لكل ذلك بطبيعة الحال الأثر البارز في فكر الغزالي وفلسفته. فقد كان خروجه للحياة موافقاً للغزو المغولي لطوس، من ثم بغداد والكثير من بلدان المسلمين. كما عايش قيام الدولة السلجوقية على أنقاض الدولة البويهية، وظهر فيما بعد الباطنية الذين تفننوا في القتل والاعتقالات والفتن، وغيرها من الأحداث السياسية المريرة التي يمكن لنا أن نرى أثرها وانعكاساتها في كتاباته ومقالاته. وقد ترك الغزالي للساحة العلمية العديد من المؤلفات في الفقه الشافعي، وعلم الكلام، والتصوف، والفلسفة، والمنطق، يذكر أن عددها تجاوز 228 مؤلفاً بين كتاب ورسالة، ما بين مطبوع ومخطوط ومفقود. وقد قام الباحث عبد الرحمن البدوي في كتابه [مؤلفات الغزالي] بتحري جميع ما نسب للغزالي من مؤلفات، وخلص إلى أن 69 مؤلف على الأقل مقطوع بصحة نسبتها إلى الغزالي (بدوي، 1977: 57).

ولعل أبرز كتاب للغزالي ذاع صيته وبرز نجمه هو إحياء علوم الدين، الذي دونه في عزلة الطويلة، وهو كتاب عظيم القدر، عالي المكانة. ومن أبرز كتب الغزالي الأخرى: المستصفى، الوسيط في المذهب، معارج القدس، الاقتصاد في الاعتقاد، شفاء الغليل، تحافت الفلاسفة، ميزان العمل، فضائح الباطنية، كيمياء السعادة، بداية الهداية، معيار العلم.

2.2. مظاهر منهج الشك في "المنقذ من الضلال"

يعتبر كتاب المنقذ من الضلال والمفصح عن الأحوال بمثابة خلاصة معركة الغزالي الفكرية، حيث يمكننا الاطلاع على رحلته وتجربته مع الشك والبحث عن الحقيقة في هذه الصفحات القليلة، التي رغم قلتها مقارنة بكتابات الغزالي الأخرى إلا أنها من حيث القدر والأهمية بمكان ومنزلة رفيعة لا تخفى على مبصر. ويتراءى لنا منهج الغزالي، وسلوكه الفكري من خلال المنقذ، حيث يفتتح كتابه بالبيان عن نهجه وإيضاح موقفه من الشك، بالإضافة لآلية سيره نحو الوصول للعلم اليقين. وقد كان دافع الغزالي لكتابة "المنقذ" كما يبين في مطلعته هو الرد على تساؤل أخ له مولع بمعرفة مغامرته وأحداثها المثيرة وتفصيلها العجيبة، فيرد عليه الغزالي قائلاً: "فابتدرت لإجابتك إلى مطلبك، بعد الوقوف على صدق رغبتك" (الغزالي، 1431هـ: 108).

كان العصر الذي عاشه الغزالي، والفترة التي وافقها مليئة بالمشاكل الفكرية، والصراعات العقائدية والمذهبية والسياسية، وتواجدت على الساحة الكثير من الطوائف والتوجهات. كان لكل منها منهجه وسبيله والطريقة التي يسير عليها، وزادت حدة الصراعات والخلافات المذهبية، بل وصل الأمر ببعضها أحياناً لتكفير الآخر وتخوينه. وقد كان لكل ذلك الأثر البالغ على الغزالي، حيث أودى هذا بشكل كبير إلى أن يسير الغزالي وفق منهج يفحص ويشك ويدقق فيما يدور ويسيح حوله، فأتخذ من الشك طريقاً إلى الحقيقة، ومركباً "ليقتحم لجة هذا البحر العميق".

وعند الحديث عن منهج الغزالي ندرك أن المنهج لديه قسمان، قسم عقلي، وقسم صوفي، أما العقلي فهو القائم على الأصول، والمنطق، والشك المنهجي، والقواعد المنهجية. وأما الصوفي أو الذوقي فهو القائم على التزكية والمجاهدة، والتأمل

والعزلة، والقواعد السلوكية. ومحور حديثنا هو شكه المنهجي الذي ارتآه أسلوبًا لا يضاهاى للوصول إلى اليقين (المهدي، 1985: 159).

ويبدأ الغزالي في التبيان عن ديدنه في تناول ما يقابله من العلوم والأفكار، ويروي لنا تعطشه الدائم إلى إدراك الحقائق والغور بحثًا عن خفاياها منذ ريعان شبابه، وسعيه إلى هجر التقليد وطلب العلم اليقيني الذي يعرفه بقوله: هو "الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يفارقه إمكان الغلط والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك.. وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقيني" (الغزالي، 1431هـ: 111). وبعد أن رسم الغزالي حدود ما أسماه بالعلم اليقين، بدأ بالتفتيش عنه في علومه ومعارفه، وانطلق في تمحيص مداركه وأفكاره، حيث أوكل المهمة في ذلك إلى الشك، وجعل منه أداة لغريلة الفكر، ووسيلة للنظر، والوصول للحقيقة واليقين.

1.2.2. الشك في التقليد

يشير الغزالي لأهمية فحص وتمحيص ما يحصله الفرد من معارف وعلوم بالتقليد، ساعياً لمعرفة مدى صحة أو خطأ هذه التقليدات، وآملاً الوصول إلى قناعة تؤهله إما لقبولها والتوثق منها، أو رفضها والتيقن ببطلانها. وقد كان التقليد وبالأخص في الفترة التي عاشها الغزالي شائعاً بكثرة بين المسلمين، وصار التقليد الأعمى للمذاهب والآراء وسيلة للعداوة والكرامية بينهم، الأمر الذي حال بالغزالي للنهوض ضد هذا التابوت، والتحقق من حقيقته وجدواه (المهدي، 1985: 128). وكأننا حين الحديث عن التقليد نستذكر حال المعرضين عن دعوات الأنبياء لا بدليل أو بينة، وإنما بحجة أنهم مقلدون لأسلافهم، وأنهم وجدوا آباءهم على هذا رافضين قبول كل ما يناه في ذلك، "أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ" (سورة البقرة: 170).

ويلفت الغزالي النظر إلى المعارف المكتسبة من التقليد قائلاً: "وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديني، من أول أمرى، وريعان عمري، غريزة وفطرة من الله وضعها في جبلي لا باختياري وحيلتي، وحتى انحلت عني رابطة التقليد، وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد سن الصبا، إذ رأيت: صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلا على التنصُر، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على التهود، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام. وسمعت الحديث المروي عن رسول الله ﷺ حيث قال: "كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودونه، وينصرانه، ويمجسانه" فتحرك باطني إلى طلب حقيقة الفطرة الأصلية، وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والأستاذين، والتميز بين هذه التقليدات.. (الغزالي، 1431هـ: 110). هكذا يرى الغزالي ضرورة تمحيص التقليد، لا سيما مع تنوع الطرق والأديان والمذاهب والمسالك، إذا يستحيل عقلاً أن يكون الجميع على جادة الصواب، ومن هنا تأتي أهمية الخوض والتفتيش في صحة ما نقل بالتلقين والتقليد للتيقن منه والوصول لكنهه وحقيقته.

2.2.2. الشك في الحسيات

وقد وجد الغزالي أن الحسيات غير جديرة بالثقة والدلالة على للحقيقة والعلم اليقين، فأخذ يشك وينظر فيها، ويتقرب مدى موثوقيتها وصدق ما ينجم عنها، فخلص إلى رفض التسليم الكلي للمحسوسات، وأخذ يتسع فيها ويقول: "من أين الثقة بالحواس؟ وأقواها حاسة البصر وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك، وتحكم بنفي الحركة، ثم بالتجربة والمشاهدة - بعد ساعة - تعرف أنه متحرك" (الغزالي، 1431هـ: 112). فبطلت ثقته بالمحسوسات بعد أن تيقن من إمكانية خداعها وتضليلها.

2.2.3. الشك في العقليات

ثم بعد أن وصل إلى قناعته حول المحسوسات انتقل لتمحيص العقليات والأوليات، وبينما هو يتنقل للبحث عن مصداقيتها وموثوقيتها راودته الحواس من جديد، وأخذت تهمس له وتقول: "بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثفتك بالمحسوسات وقد كنت واثقاً بي"، فزاده ذلك شكاً على شك، ثم حين قارب هذا مع ما يراه في المنام خطر إلى ذهنه إمكانية أن تكون معارف العقل وحقايقه كذلك بمثابة الخيالات والأحلام، فتنكر لها أيضاً، ورفضها بعد أن رفض الحواس (الغزالي، 1431هـ: 114-111). ليبدأ في المعاناة من تيه اللامعلوم وضلالات السفسطة. فمن الاستحالة بمكان - وهو ما سيؤكدده الغزالي في المنقذ- التنكر الكلي لكل شيء، وللمبادئ العقلية الأولية الضرورية.

3.2. الشك المنهجي عند الغزالي

يرى الكثير أن المعارف الحسية والتجريبية والعقلية على أنها قطعيات لا يمكن تجاوزها، وهذا ما يمكننا مشاهدته في زماننا الحالي من تبجيل وتقديس للعقل والعلوم التجريبية في الكثير من الساحات العلمية المهيمنة، رغم أن خطأ الحواس وزلل العقل وارد لا محالة، "وليس معنى ذلك أن لا سبيل إلى المعرفة الحقيقية..". (الغزالي، 1431هـ: 39)، وحين يحكي الغزالي عن الشك يقول: "الشكوك هي الموصلة إلى الحق، فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر، بقي في العمى والضلال. نعوذ بالله من ذلك" (الغزالي، 1964: 409).

مع ذلك، كانت النتيجة التي أدركها الغزالي بعد أن شك كلياً في الحسيات والعقليات والعلوم الأولية، من دون منهجية ومبادئ يستند عليها هي عبارة عن ضربٍ من ضروب السفسطة، وقد عانى من هذا الداء وهلة من الزمن، حيث يحكي عن ذلك فيقول: "فلما خطر لي هذه الخواطر، وانقدحت في النفس حاولت لذلك علاجاً فلم يتيسر، إذ لم يكن دفعه إلا بالدليل، ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية، فإذا لم تكن مسلّمة لم يمكن تركيب الدليل" (الغزالي، 1431هـ: 114). وكما أن لكل داء دواء فقد ثابر الغزالي لإيجاد حل لمعضلته تلك، واستمر في البحث حتى وجد الدواء، وانبرت له مبادئ واضحة، تكون هي منطلقه ومحور فكرة، ليبرأ من السفسطة والتيه، ويدرك موثوقية مبادئه التي أيقن أخيراً بضرورتها واستحالة التنكر لها والشك فيها.

بعد المعتكف الفكري المرير الذي خاضه الغزالي، وبعد تمحيص وتحري للمعارف والمناهج والعلوم بين الغزالي كيفية وصوله إلى الدواء، وانبراء التيه والحيرة عنه التيه فيقول عن ذلك: "...حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بما على أمن ويقين، ولم يكن بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قدفه الله تعالى في الصدر وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف.." (الغزالي، 1431هـ: 115)، فكان النور الإلهي، والمدد الرباني هو ملاذه الأخير، والسبيل النهائي للوصول إلى حقيقة صحة البديهيات والضروريات التي لا مجال معها للشك. هذا النور الذي يحكي عنه الغزالي ويراه السبب في زوال علته وحيرته لا شك أنه تجلى في العقل، وكان كالبوصلة الموجهة له إلى السير نحو الحقيقة. والتجليات التي يبصرها العقل يُختلف في تأويل ماهيتها وحقيقتها باختلاف تصورات الفرد ورؤيته حيالها، فيسميها ويفسرهما وفقاً لذلك، كما يتفاوت أثرها عليه وانعكاسها على واقعه بقدر استثماره واستعماله لها.

بعد أن تماثل الغزالي للشفاء، وأدرك إمكانية خطأ المحسوسات والعقليات، مع إبقائه على ضرورة قبول الضروريات العقلية، جاعلاً منها منطلقه ومحور ارتكازه، أخذ ينظر في أصناف الطالبين للحق، فحصرهم في أربعة هم المتكلمون، والباطنية، والفلاسفة، والصوفية، وأيقن أن الحق لا يعدوهم، ويقول في ذلك: "فابتدرت لسلوك هذه الطرق، واستقصاء ما عند هذه الفرق، مبتدئاً بعلم الكلام، ومثنيّاً بطريق الفلسفة، ومثلثاً بتعلم الباطنية، ومربعاً بطريق الصوفية" (الغزالي، 1431هـ: 118).

إثر قبوله للبديهيات والأوليات يحكي في موضع آخر من المنقذ عن المبادئ التي قبلها فيما بعد مستنداً لتلك البديهيات، وجعل منها ميزاناً يرتكز عليه في رحلته الفكرية في البحث عن الحقيقة، فيقول: "وكان قد حصل معي من العلوم التي مارسها والمسالك التي سلكتها، في التفتيش عن صنف العلوم الشرعية والعقلية إيمان يقيني بالله تعالى، وبالنبوة، وباليوم الآخر. فهذه الأصول الثلاثة من الإيمان كانت قد رسخت في نفسي، لا بدليل معين مجرد، بل بأسباب وقرائن وتجارب لا تدخل تحت الحصر تفاصيلها" (الغزالي، 1431هـ: 173).

وهذه النتيجة التي أدركها الغزالي من قبول الضروريات العقلية، واستحالة التنكر لكل شيء، وتحديد المبادئ والمقدمات هي خلاصة موقفه من الشك، إذ أن الشك المنهجي كما ذكرنا هو رحلة الوصول للحقيقة، فكانت هذه النتيجة هي حاصل شك الغزالي، الذي انبرى كما ذكر بنور الله وهداياته. وقد انبنت هذه المبادئ بشكل كبير - كما سنرى - في سياق خوضه في التصوف، وسياحته في أرجاء مدارك وعلوم الصوفية.

ونجد أيضاً يحد من المزاجية والانتقائية في تناول المعارف والعلوم، إذ يشير إلى خطأ الارتكاز على مبادئ مغلوبة، أو عدم العدل في تناول علوم ومعارف الآخرين الصائبة فيقول عن حال من يقوم بهذا الخطأ: "فأنكر جميع علومهم وادعى جهلهم فيها حتى أنكر قولهم في الكسوف والخسوف، وزعم أن ما قالوه على خلاف الشرع فلما قرع ذلك سمع من عرف ذلك بالبرهان القاطع، لم يشك في برهانه ولكن اعتقد أن الإسلام مبني على الجهل وإنكار البرهان القاطع، فازداد للفلسفة حباً وللإسلام بغضاً" (الغزالي، 1431هـ: 140). ويضرب المثل في بعض الفلاسفة الذين بنوا الميزان واستعملوه بمكيال واحد

فيقول: "وأما الإلهيات: ففيها أكثر أغاليطهم، فما قدروا على الوفاء بالبراهين على ما شرطوه في المنطق" (الغزالي، 1431هـ: 145).

كما يشير إلى آفتين هامتين هما آفة الرد وآفة القبول، فأما آفة الرد فيقصد بها رد كل ما يخالف معارف الفرد وعلومه وإن كانت على صواب، فيقول في ذلك: "وهذه عادة ضعفاء العقول، يعرفون الحق بالرجال، لا الرجال بالحق.. والعارف العاقل يعرف الحق، ثم ينظر في نفس القول: فإن كان حقاً قبله سواء كان قائله مبطلاً أو محقاً" (الغزالي، 1431هـ: 152-154). وأما آفة القبول فيريد بها الانقياد والتسليم لكل ما يقوله قائل بمجرد أنه قائله، ويقول في ذلك: "فكذلك قرب الجوار بين الحق والباطل، لا يجعل الحق باطلاً، كما لا يجعل الباطل حقاً.." (الغزالي، 1431هـ: 167).

4.2. أثر منهج الغزالي في تناوله لأصناف الطالبين

بعد أن وصل الغزالي للحقيقة التي رجاها، والمبادئ التي بناها، أخذ يبحث ويطلع الطرق والمذاهب التي من حوله، باحثاً عن حقيقتها وموثوقيتها بالنسبة لمنهجه. فطالع كتبها ومقالات روادها، ودقق في تفاصيل آرائهم ومبادئهم. فابتدأ بعلم الكلام الذي يرى أن "مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة، وحراستها عن تشويش أهل البدعة"، وفق تعبيره، فأخذ يغوص في أعماقه، ويعمل فكره في ركائزه ودعائمه، فوجد أن المتكلمين يبنون مقدماتهم وفق القرآن الكريم والأخبار المنقولة، بالإضافة لما تسلموه من خصومهم، وكان الكلام بالنسبة للغزالي "قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئاً أصلاً، فلم يكن الكلام في حقي كافياً، ولا لدائي الذي كنت أشكوه شافياً.. والغرض الآن: حكاية حالي، لا الإنكار على من استشفى به، فإن أدوية الشفاء تختلف باختلاف الداء، وكم من دواء ينتفع به مريض ويستضر به آخر" (الغزالي، 1431هـ: 119-125). ومع ذلك فقد مارس الغزالي الكلام، واستعمل آليات المتكلمين مستنداً على طريقتهم ورؤيتهم، ويمكننا أن نرى ذلك بوضوح في كتابية [تحافت الفلاسفة] و [فضائح الباطنية] (عرب، 2017: 121).

لم يطل أبو حامد حديثه حول علم الكلام، وكما أنه مدرك لحقيقة عدم الحكم على الشيء قبل معرفة معالجه وأغواره فقد انتقل إلى الفلسفة ليسبح في فضائنها، ويعرف حقيقتها ومنتهاها، فأخذ يتناول كتب ومقالات الفلاسفة، واستوعب منتهى علوم الفلسفة في سنتين، وصار يبحث ويتعمق فيما وصل إليه قرابة سنة أخرى، ويحكي لنا حاصل ما وصل إليه إذ يقول: "حتى أطلعت على ما فيه من خداع، وتلبيس وتحقير وتحجيز، واطلاعاً لم أشك فيه. فاسمع الآن حكايته، وحكاية حاصل علومهم، فإني رأيتهم أصنافاً، ورأيت علومهم أقساماً وهم - على كثرة أصنافهم - يلزمهم وصمة الكفر والإلحاد، وإن كان بين القدماء منهم والأقدمين، وبين الأواخر منهم والأوائل، تفاوت عظيم، في البعد عن الحق والقرب منه" (الغزالي، 1431هـ: 127).

ثم انطلق في تناول أصناف الفلاسفة حاصراً لهم في ثلاثة أصناف، الدهريين، والطبيعيين، والإلهيين. فأما الدهريون أو كما أسماهم الغزالي بالزنادقة فهم طائفة أنكرت الخالق وارتأت أزلية العالم. وأما الطبيعيون فهم صنف رأى الإبداع والإنتقان

في الطبيعة فاعترفوا بالخالق الحكيم، لكنهم جحدوا الآخرة وأنكروا الجنة والنار، منهمكين في الشهوات والملذات. والصنف الثالث هم الإلهيون مثل سقراط وغيره، وهؤلاء ردوا على سابقينهم، ثم اختلفوا فيما بينهم على أقسام، قسم يجب التكفير به، وقسم يجب التبديع به، وقسم لا يجب إنكاره. كما صنف الغزالي علومهم إلى ستة أقسام، رياضية، ومنطقية، وطبيعية، وإلهية، وسياسية، وخلقية، وأخذ في تبين كل صنف من هذه الأصناف (الغزالي، 1431هـ: 128-138). يرى الغزالي الفلسفة معياراً للعلوم، وسبيلاً للوصول للكثير من المعارف الحققة وإنما انتقد الغزالي الفلاسفة الذين يبنون صروحهم على قواعد هشّة لما يعترى هذه الصروح من الضلال والمغالطات (Ardış, 2000: 110).

يستمر الغزالي في رحلته الفكرية في البحث عن الحقيقة بين أصناف الطالبين، فبعد أن فرغ من الكلام والفلسفة وأدرك فحواهما ومقتضياتهما، انتقل إلى ما سماه بمذهب التعليم وغائلته، والمراد منهم الباطنية وبعض الشيعة ممن يدعون ضرورة المعلم المعصوم. فأخذ ينظر في مقالاتهم، ويفند أقوالهم وادعاءاتهم، ويقول في ذلك: "والمقصود، أنّي قررت شبهتهم إلى أقصى الإمكان ثم أظهرت فسادها بغاية البرهان" (الغزالي، 1431هـ: 160). وبعد أن يتناول أقوالهم وادعاءاتهم بالشك والنقد يخلص إلى قوله: "... هؤلاء، ليس معهم شيء من الشفاء المنجي من ظلمات الآراء، بل هم مع عجزهم عن إقامة البرهان على تعيين الإمام، طالما جربناهم فصدقناهم في الحاجة إلى التعليم، وإلى المعلم المعصوم وعرضنا عليهم إشكالات فلم يفهموها، فضلاً عن القيام بحلّها! فلما عجزوا أحالوا على الإمام الغائب، وقالوا: إنه لا بد من السفر إليه، والعجب أنهم ضيعوا عمرهم في طلب المعلم وفي التبجح بالظفر به، ولم يتعلموا منه شيئاً أصلاً" (الغزالي، 1431هـ: 168).

بعد ذلك ينتقل الغزالي لتناول طريق الصوفية، فهو بعد أن فرغ من تحري المسالك آنفة الذكر لم تخلص روحه إلى قبول أي منها، ويحكي عن انتقاله وموقفه فيقول: "ثم إنني لما فرغت من هذه العلوم أقبلت بجمتي على طريق الصوفية، وعلمت أن طريقتهم إنّما تتم بعلم وعمل، وكان حاصل علومهم قطع عقبات النفس، والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة، حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى وتخليته بذكر الله". فانطلق الغزالي يبحث ويطلع هذا الطريق حتى استوعب علومهم وحفاتها. وما وجدته الغزالي في التصوف كان مختلفاً عن سابق الطرق، حيث أدرك ضالته، ووصل إلى مراده في هذا المسلك، ويقول في ذلك: "فعلمت يقيناً أنهم أرباب الأحوال، لا أصحاب الأقوال. وأن ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصلته، ولم يبق إلا ما لا سبيل إليه بالسماع والتعلم، بل بالذوق والسلوك" (الغزالي، 1431هـ: 170-172).

ثم يواصل الحديث عن ميله الصوفي الزهدي، الذي كان بمثابة الترياق لمعضلة الشك لديه، لكنه حين ينظر لما هو فيه من التدريس والشواغل والمنصب الذي هو فيه يجد نفسه بعيداً عن ذلك الميل، ويجد أعماله يشوبها حظ للنفس، فرأى أن الحق الذي يطمح لنيله يكمن في التخلي عن تلك الشواغل ومفارقتها، لذا وبعد ستة أشهر من "تجاذب شهوات الدنيا، ودواعي الآخرة"، وبعد الصراع الذي عايشه مع نفسه، انتقل إلى حياة الزهد والعزلة مرتحلاً من بغداد إلى الشام من ثم القدس ومكة والمدينة معرضاً عن الجاه والمال والأهل والولد والأصحاب، وكان شغله في فترته تلك كما يحكي عن نفسه "العزلة

والخلوة، والرياضة والمجاهدة، اشتغلاً بتزكية النفس، وتهذيب الأخلاق، وتصفية القلب لذكر الله تعالى.. فكنت أعتكف مدة في مسجد دمشق، أصعد منارة المسجد طول النهار، وأغلق بابها على نفسي". وقد استمرت هذه العزلة الروحية، والسلوك الصوفي قرابة عشرة أعوام، يحكي أبو حامد عن أثرها فيقول: "انكشفت لي في أثناء هذه الخلوات أمور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها، والقدر الذي أذكره لينتفع به. إني علمت يقيناً أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة وأن سيرتهم أحسن السير، وطريقهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أركى الأخلاق" (الغزالي، 1431هـ: 173-177). وقد قبل هذا المسلك وتبناه مع تنوّه وإدراكه لانحرافات وشطحات الكثير من الصوفية وضلالاتهم، فكان ذات المنهج بالنسبة له قويم، وإن كان الكثير من الناهجين على غير ذلك النهج، ونراه يعكف على تقويم النهج، ويسعى دوماً لعكس صورة براءة عن الصوفية الحقّة حيث يتجلى لنا ذلك بوضوح في كتابه "إحياء علوم الدين" (الغزالي، أ.، 1431هـ: 250/2).

وبعد أن بين لنا الغزالي خلاصة رحلته الفكرية في البحث عن الحقيقة، ووجد أن طريق التصوف والانقطاع لله هو أصوب الطرق، وأفضل نصح للوصول للغاية الأسمى، ينتقل للحديث عن حقيقة النبوة واضطرار كافة الخلق إليها، جاعلاً من هذه الحقيقة دعامة أخرى لمبادئه الأساسية التي قبلها نقطة انطلاق في وزن الحقائق. وفي هذا المبحث يتناول الغزالي تطور المدارك لدى الإنسان، ورفي بعض المسائل عن استيعاب المحسوسات والعقليات (الغزالي، 1431هـ: 181-187).

ويختتم كتابه "المنقذ من الضلال" بالحديث عن دافعه لنشر العلم بعد رحلته في العزلة والخلوة التي استمرت قرابة عشرة أعوام. وفي هذا المبحث يُلخص لنا أن وصوله للحقائق التي سعى إليه خلال رحلته الطويلة تلك كان لا يتجاوز أن يكون إما بالذوق، وإما بالعلم البرهاني، وإما بالقبول القلبي. ويواصل حديثه عن ظل طريق الصواب، ونافت أعماله الحقيقية والشرع، كما يحكي عن فشو الضلال وانتشار البلاء بين أصناف الطالبين، وكأنه بنفسه تراوده على الصدع بالحق، ومصادمة الباطل، فيخاطب نفسه في ذلك قائلاً "فماذا تغنيك الخلوة والعزلة، وقد عم الداء، ومرض الأطباء، وأشرف الخلق على الهلاك!". ففكر واستشار أرباب القلوب إلى أن قرر ترك العزلة متحرراً إلى نيسابور، بعد إحدى عشر سنة من الانقطاع والخلوة (الغزالي، 1431هـ: 188-197). ولعل الإطالة في الانعزال والبعد عن الواقع والعالم يؤثر سلباً على الفرد، ويحرم غيره ويحرمه من الإفادة والتغيير والتأثير، لا سيما إن كان ذو مكانة علمية وابع في المعرفة والعلوم. ولعل في ترك الغزالي للعزلة وعودته إلى ما كان عليه إشارة إلى تبصّره بضرورة القرب من الناس والواقع كي يعود نافعاً مصلحاً.

3. المنهج الشكي لدى رينيه ديكارت

1.3. رينيه ديكارت

ولد رينيه ديكارت (René Descartes) عام 1596 بمدينة لاهاي الفرنسية، من طبقة النبلاء، وبدأ دراسته بمدرسة لافلش Collège Laflèche التي أسسها اليوسوعيون وحظيت بمكانة وتقدير كبير آنذاك. درس فيها البلاغة، والشعر، وعلم الاخلاق والفلسفة، من ثم نال شهادة البكالوريا في القانون الديني من جامعة بواتية سنة 1616. بعد أن انهى ذلك، ووقف

على العلوم، قرر ديكرت أن يطلب علمًا أجل من ذلك، وهجر أشكال التعلم تلك متخذًا منهجًا وسبيلًا مختلفًا في نيل العلوم. فانتقل إلى هولندا، والتقى إسحاق بيكمن Isaac Beekman الذي تعلم على يديه الكثير، من ثم غادر إلى ألمانيا عام 1619، واختار إثر ذلك حياة العزلة والخلوة التي أمضاها في إحدى قرى هولندا، وكان يقتصر يومه على التفكير، والتأمل، والخلوة (ديكرت، 1968: 52-56).

ديكرت الذي برز أيضًا في العلوم الرياضية والطبيعية والطب، رأى في ليلة 10 نوفمبر 1619 حينما كان في ألمانيا رؤيا أدرك من خلالها - كما يحدث عن نفسه - بعد فترة من العزلة والبحث والتأمل ما أسماه بـ "قواعد علم يستحق الإعجاب"، التي كانت نتيجة تجربة صوفية روحانية خاضها حتى وصل لها. وأما عن طبيعة هذا الاكتشاف ففي الغالب هو منهجه الفلسفي بالكلية الذي تبناه فيما بعد (ديكرت، 1968: 57). وقد اختار ديكرت الاستقرار في هولندا، لاسيما مع التضييق والعداء الحاصل في فرنسا آنذاك ضد أقرانه والعلماء الحدائين. وفي أثناء مكوثه في هولندا كتب كتابه "قواعد لهداية العقل"، و "بحث في العالم"، بالإضافة لرسالته الشهيرة "مقال عن المنهج".

كانت الفترة التي عاشها ديكرت والتي توصف بعصر النهضة الأوروبية تمتاز ببروز اتجاه الشك كالذي عند مونتيني (ف: 1592)، بالإضافة للاتجاه الذي يسير نحو تجديد التراث اليوناني، وقد أثرت هذه الاتجاهات الفلسفية بطبيعة الحال على نحجه وفكره (المهدلي، 1985: 188). وقد غادر ديكرت عزلته، وقضى فترة طويلة في الترحال والأسفار، وارتحل إلى إيطاليا حاجًا إلى لوريت عام 1624، وقد كان على الدوام يؤثر العزلة، ويتحاشى الظهور أمام معارفه وأصحابه، وفي هذا يشتهر بشعاره وقولته: "عاش سعيدًا من أحسن الاختفاء". كما كانت الفترة التي عاشها ديكرت تمثل متنفسًا رحبًا لفضاء الاحاد، وهو مع ذلك نجده يحاربه ويسعى باستمرار لهدم معاقله وبنائه.

بعد انقضاء تسع سنوات من الترحال والتجوال رأى أن ينتزع عن عقله كل المعارف التي رأى أنها في محل شك، وألا يضم إلى معتقده إلا ما يتمثل أمام عقله في وضوح وجلاء ليبدأ الخوض في منهجه الفلسفي، أو ما يمكننا تسميته بطريق الشك المنهجي. وقد تبنى ديكرت - كما سيأتي - سياسة التخلص من التراكمات الفكرية السابقة، والتأسيس للفكر من جديد، وفق منهج يحدده ويرسم معالمه بنفسه، ليصل إلى نتيجة لا يبقى معها أدنى شك (Ardış, 2000: 114).

ومن عجيب مكانة ديكرت ومنزلته العالية لدى البعض ما يرويه شارل آدم في كتابه "حياة ديكرت" عن موقف السفير الفرنسي من ديكرت حين قدمه لملكة السويد حينذاك قائلاً: "ليس الذي أقدمه لصاحبة الجمالة رجلاً، بل هو نصف إله". وقد توفي ديكرت سنة 1650 في السويد، ونقل رفاته لاحقاً إلى كنيسة سان جرمان ده بره في فرنسا (ديكرت، 1968: 61-72).

2.3. مظاهر منهج الشك في "مقال عن المنهاج"

ظهر كتاب ديكارت [مقال عن المنهج لأحكام قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم. ويليه علم انكسار الأشعة وعلم الأنواء والهندسة وهي تجارب لهذا المنهج] في هولندا سنة 1637، واسمه الكامل بالفرنسية (Discours de la Méthode pour Bien Conduire Sa Raison Et Chercher la Vérité dans les Sciences: Plus la Méthode pour Bien Conduire Sa Raison)، وقد نشر في بادئ الأمر بدون اسم المؤلف، ولعل علة ذلك هي تفادي ديكارت للشهرة، من ثم لاقى الكتاب شهرة واسعة في الأوساط الفلسفية العالمية وترجم للعديد من اللغات.

أولى ديكارت المنهج أهمية كبيرة، فيذكر في الجزء الأول من المقال أنه اكتشف في شبابه عدة طرق توصله للحقيقة. ويقصد بالمنهاج - كما سيأتي - "قواعد مؤكدة بسيطة إذا راعاها الإنسان مراعاة دقيقة كان في مأمن من أن يحسب صواباً ما هو خطأ.. ويمتاز هذا المنهج بكونه منهجاً عقلياً بحثاً يبدأ بالبدهة واليقين، لا يفرض قيوداً على العقل وإنما يجعله مستقلاً" (المهدلي، 1985: 179). وقد بين ديكارت تصوره ومفهومه حول المنهج في المقال عن المنهاج، الذي كتبه باللغة الفرنسية خلافاً لمعاصريه الذين طالما دونوا فلسفتهم وآرائهم باللاتينية، فكان هذا الكتاب بمثابة الانعطاف المهم للفلسفة الفرنسية.

1. 2. 3. الشك في التقليد

تلقى ديكارت تعليمه في مدرسة لافليش الملكية التي يصفها هو بذاته بأنها من أشهر مدارس أوروبا، وتعلم فيها مختلف العلوم ومجاراتها، كالشعر والبلاغة والرياضيات والفلسفة وعلوم الدين والأخلاق وغيرها من العلوم، وقد أكثر من مطالعة علوم من قبله وتاريخهم، إلا أنه في نهاية المطاف وصل لحقيقة عجز ما تلقاه من العلوم والفلسفة وعدم متانة بنائها، بالإضافة لإمكانية الشك فيها. وبعد ذلك يشير إلى محدودية ما تناوله من العلوم، وعجزها عن توفير الاكتفاء الفكري فيقول: "من أجل هذا فإنني ما كدت أن تسمح لي السن بالتحلل من ربة معلمي - حتى هجرت كل المهجر دراسة الآداب. واذ صممت على ألا ألتمس علماً إلا ما اشتملت عليه نفسي..". (ديكارت، 1968: 112-119)، ليخرج من إطار التقليد ويسعى لتمييز الحق من الباطل، والوصول للحقيقة المرجوة واليقين الشافي والطريق القويم، عن طريق الاستناد على قواه العقلية، واختبار ما ينتقل إليها.

ومن أبرز النماذج التي تبناها ديكارت بخصوص تمحيص التقليد والشك المنهجي فيه هو إصراره على إمكانية خطأ ما تناقل وانساق إلى الفكر الفلسفي من العلوم والمعارف بما فيها نظريات فلاسفة اليونان القدماء، ويبين عدم استحالة مغايرتهم ورد أقوالهم حال بيان خطائهم، حتى وإن كانت الأغلبية تقف في صف تلك الأقوال. ويشير لذلك في المنهاج بقوله: "العادة والتقليد هما اللذان يؤثران في آرائنا أكثر من أي علم يقيني، وعلى كل حال فإن موافقة الكثرة ليست دليلاً ذا شأن على الحقائق التي يتعسر كشفها" (ديكارت، 1968: 126).

2.2.3. الشك في الحسيات

يؤكد ديكارت في ثنايا المقال على ضرورة نبذ كل ما يمكن أن يحوي أي احتمال للشك، ويصر على أهمية أن يكون المعتقد صائبًا بالكلمة من جميع الحقائق والمعارف التي قد يعتريها الشك ولو لوهلة. ويشير بإيجاز إلى وجوب الشك في الحواس أيضًا لما تعتريها من الوهم والمغالطات، إذ يقول: "وكذلك لما كانت حواسنا تخدعنا أحياناً، أردت أن أفرص أنه ليس من شيء هو في الواقع كما تجعلنا الحواس نتخيله". وفي هذا السياق يقول في كتابه التأملات الأولى: "شاهدت بعض الأحيان أن هذه الحواس تخدعنا، ومن الحزم ألا ننق البتة تمام الثقة في الذي يخدعنا مرة واحدة" (ديكارت، 1968: 149).

بالإضافة لذلك فكثير من الأمور العقلية لا تدخل ضمن نطاق الحواس والخيال، ومن الخطأ أن يعتمد الإنسان بالكلمة فقط على ما يأتيه من قبل الحواس والتصورات الناجمة عنها. "والكثير لا يرفعون عقولهم قط إلى ما فوق الأشياء المحسوسة، وتعودوا ألا يعتبروا شيئاً من الأشياء إلا إذا تخيلوه.. حتى أن كل ما لا يمكن تخيله يبدو لهم غير قابل لأن يفهم". وهؤلاء كما يبين ديكارت كمن يستعين بعينه على سماع الأصوات أو شم الروائح. كما أن "الكواكب والأجرام الأخرى النائية جداً تظهر لنا أصغر بكثير مما هي" (ديكارت، 1968: 161-164).

3.2.3. الشك في العقلية

يشير ديكارت لخطأ الكثير في استدلالاتهم ونتائجهم التي يصلون إليها وفق التحكيم العقلي، وما ينجم عن المغالطات العقلية من خلاصات مغلوطة. ويشير لإمكانية خطأ الأمور العقلية غير المبنية بناءً وثيقاً بقوله: "... عزمت على أن أظهار بأن جميع الأمور التي دخلت عقلي لم تكن أصدق من ضلالات أحلامي" (ديكارت، 1968: 149). وهذه المنهجية في الشك سواء في التقليد أو الحسيات أو العقلية لا تعني عدم كون المشكوكات وسيلة للمعرفة اليقينية، وإنما المراد هو الشك في معارفها التي لا توافق المبادئ والقواعد العقلية الضرورية، حيث يجب استعمالها بشكل سليم يضمن معه السلامة من الخطأ والوصول للمعارف والمدارك اليقينية (المهدلي، 1985: 230). ويؤكد هذا القاعدة الأولى لديكارت والتي تنص على "ألا أقبل شيئاً على أنه حق، ما لم أعرف بوضوح أنه كذلك". وهذا ما يميز الشك المنهجي المتطلع لليقين والحقيقة الجلية، عن الشك المطلق والهدام الذي لا مراد له من الشك إلا الشك.

3.3. الشك المنهجي عند ديكارت

من أهم مظاهر الشك المنهجي في المقال هو تطرق ديكارت لأهمية ميزان العقل في رسوخ المعتقد والحقائق، وقوة الأسس المبنية على هذا الميزان، إذ يقول في ذلك: "ولكن فيما يختص بكل الآراء التي قبلتها واعتقدت بها حتى يومئذ فإني لم أكن لأقدر على خير من انتزاعها جملة واحدة من اعتقادي، وذلك لكي أحل محلها فيما بعد، إما غيرها خيراً منها، أو أعيدها نفسها بعد أن أكون قد سويتها بميزان العقل" (ديكارت، 1968: 123).

وكما ذكرنا أعلاه فديكارت والغزالي وغيرهم الكثير من المفكرين لم يكونوا من اتباع الشك المطلق أو السفسطائية، ولكنهم كانوا رواداً للشك المنهجي في عصورهم، وقد كان ديكارت "داعياً إلى قدرة العقل على إقامة المعرفة الموضوعية اليقينية" (زيدان، 2012: 36). وهكذا فقد رأى ديكارت الشك كمنهج ووسيلة للوصول إلى اليقين، لا كما مارسه السفسطائية والغوغائية. ويعتبر ديكارت "أول من تناول الشك المنهجي صراحة في العصر الحديث، ورأى ضرورته في حياتنا عمومًا لأجل الوصول إلى الحقيقة واليقين" (عسيري، 2007: 39).

ويخصص لنا ديكارت المحتوى الكلي والمضمون العام لكتابة المقال بإيجاز فيقول: "إذا بدت هذه المقالة أطول من أن تُقرأ كلها دفعة واحدة، فإنه من المستطاع تقسيمها ستة أقسام. يجد القارئ في القسم الأول منها ملاحظات تتعلق بالعلوم المختلفة، وفي القسم الثاني القواعد الرئيسية للطريقة التي بحث عنها المؤلف؛ وفي الثالث بعض قواعد الأخلاق التي استنبطها من هذه الطريقة، وفي الرابع الحجج التي يثبت بها وجود ووجود النفس، وهما ركنا مذهبه في علم ما بعد الطبيعة، وفي الخامس ترتيب مسائل الطبيعيات التي بحث فيها، ولا سيما توضيح حركة القلب، وبعض العضلات الأخرى المتعلقة بالطب، ثم الفرق بين نفسنا ونفس الحيوان، وفي القسم الأخير بيان الأمور التي يرى المؤلف شرطها للسير في مباحث الطبيعة إلى أبعد مما انتهت إليه، ثم ما الأسباب التي حملته على الكتابة" (ديكارت، 1968: 108).

ولا ريب أن الشك المنهجي إنما يقوم على ميزان العقل الذي يعتبر القوة المشتركة بين الناس أجمع، فكان العقل أول ما تناوله ديكارت في المقال فيبين أن العقل ملكة يملكها الجميع لكن "لا يكفي أن يكون للمرء عقل، بل المهم أن يحسن استخدامه". ثم يتبع ديكارت حديثه بإشارته لاتباعه منهجًا معينًا اتخذ منذ حدثه، وكان بالنسبة له وسيلةً للسمو لأعلى الدرجات، ودليلاً له لتوخي الحذر والميل له أكثر من ميله لجهة الغرور (ديكارت، 1968: 109-111).

ويمكن اختصار طريقة ديكارت في الوصول للحقيقة واليقين في مجموعة من القواعد هي: الشك المنهجي، ثم التحرر من التقليد، ثم الاستناد على المنهج والمبادئ، ثم تحديد الوسيلة -نور العقل الفطري-، والتأمل (المهدلي، 1985: 193). ويرسم ديكارت لنفسه أربع مبادئ يرى عظم نفعها ودورها الرئيس في توجيه العقل، والوصول لليقين الذي لا يخالطه أي شك، ويشترط لأجل نيل المراد من هذه القواعد ألا يتم الإخلال بأي واحدة منها، وهذه الأربع هي (ديكارت، 1968: 131):

- "ألا أقبل شيئاً على أنه حق، ما لم أعرف بوضوح أنه كذلك، أي يجب أن أتجنب التسرع وألا أتشبث بالأحكام السابقة، وألا أدخل في أحكامي إلا ما يتمثل لعقلي في وضوح وتميز يزول معهما كل شك.
- أن أقسم كل واحدة من المشكلات التي أبحثها إلى أجزاء كثيرة بقدر المستطاع، وبمقدار ما يبدو ضروريًا لحلها على أحسن الوجوه.

- أن أرتب أفكارى، فأبدأ بالأمر الأكثر بساطة وأيسرها معرفة، حتى أصل شيئاً فشيئاً، أو بالتدرج، إلى معرفة أكثرها تعقيداً، مفترضاً ترتيباً، حتى لو كان خيالياً، بين الأمور التي لا يسبق بعضها بعضاً.
- أن أعمل في جميع الأحوال من الإحصاءات الكاملة والمراجعات الشاملة ما يجعلني على ثقة من أنني لم أغفل شيئاً".

ويشير ديكرت في القسم الثالث من المقال لما أسماه بقواعد الأخلاق المؤقتة، التي رسمها لنفسه كي يسير وفقها أثناء رحلته في البحث عن الحقيقة، وقد بين هذه القواعد أو الحكم في ثلاثة أمور، أولها، "أن أطيع قوانين بلدي وعوائدها، مع ثبات في محافظتي على الديانة التي أنعم الله علي بأن نشأت بها منذ طفولتي.."، بالإضافة للابتعاد عن الإفراط، والميل لأرجح الآراء وأكثرها اعتدالاً. وثاني هذه القواعد هي "أن أكون أكثر ما أستطيع جزماً وتصميماً في أعمالي، وألا يكون تمسكي بأشد الآراء عرضة للشك، إذا ما صحت عزمي عليها..". وهنا يشير لضرورة التمسك بأوثق الآراء وقبولها من دون شك، بعد وزنها وتمحيصها. والقاعدة الثالثة هي "أن أجتهد دائماً في أن أغالب نفسي لا أن أغالب الحظ، وأن أغير رغباتي لا أن أغير نظام العالم". ويشير ضمن هذه القاعدة لأهمية التأمل والرياضة الطويلة حتى يصبح واسع الإدراك دقيق الوزن (ديكرت، 1968: 137-142).

ألقى ديكرت آراءه وما حصده من العلوم والمعارف وراء ظهره منطلقاً من القواعد والمنهج الذي وضعه وجعله المعيار الأساس في قبول الحقيقة والتوثق من المعارف، وسار في هذا المضمار باحثاً ومتطلعاً لليقين. فهو منذ أن بدأ بالأخذ بهذا النهج لاصقته "الذات بالغة جداً، لا أعتقد أن من المستطاع أن يجد المرء ما هو أعذب منها" (ديكرت، 1968: 143). ولعلنا نسمي هذه المتعة التي يحكي عنها بلذة البحث عن الحقيقة.

يشير ديكرت إلى منهجه الشكي، كما يبين المنهجية التي يسير وفقها في هذا المنهج مشيراً لظلال الشك المطلق، وخطأ الشكاك واللاأدرين والمتكلمين الذين يشكون لأجل أن يشكوا لا لحقيقة تتراد، ونور يُطلب، ويقول: "... فإني عكس ذلك، كان كل مقصدي، لا يرمي إلا إلى الظفر باليقين، وأن أدع الأرض الرخوة والرمل، لكي أجد الصخر أو الصلصال..". (ديكرت، 1968: 144).

يكرر ديكرت الإشارة إلى المنهجية في الشك، مبيناً ضرورة الاستناد الدائم على قواعد وأوليات يقينية تكون هي المرجع الأول والأخير، وتعتبر الميزان الذي يقيس به الباحث ما يتناوله من أفكار وحقائق. وفي هذا السياق يقر باستحالة الشك المطلق في كل الموجودات وفي كل شيء، ويذكر قاعدته المشهورة (الكوجيتو) "أنا أفكر، إذن فأنا موجود" والتي جعل منها مبدأ فلسفته الأول، لما فيها من الثبوت والوثاقة محال الشك فيها، إذ أن الشك في حقيقة الأشياء الأخرى، يتبع بلا ريب أن الشاك موجود. وقد شكلت هذه الفرضية نقطة مركزية و"نقطة تحول في فلسفة العصور الوسطى" (Ardış، 2000:

144). ثم يعقب هذه الحقيقة التي توصل إليها² بحقيقة أخرى مفادها: ". فحكمت بأنني أستطيع أن أتخذ قاعدة عامة، أن الأشياء التي نتصورها تصورًا قوي الوضوح والتمييز، هي جميعها حقيقة" (ديكارت، 1968: 149-154). وهكذا يتضح ألا مجال إطلاقاً للشك في المبادئ والضروريات العقلية البديهية، كأن يكون الجزء أصغر من الكل، وأن يكون مجموع شيء وشيء يساوي شيئين وغير ذلك.

يرى ديكارت أن وجود هذه البديهيات العقلية والمبادئ الضرورية لدى النفس مستندة بالضرورة إلى شيء ما، إذ من الاستحالة أنها أتت من العدم، وإنما ألقبت من طبيعة هي في الحقيقة أكثر كمالاً من النفس البشرية، "وإذا أردت التعبير بكلمة واحدة عن تلك الطبيعة فإن المراد بها الله". ومن هنا ينتقل ديكارت للحديث عن الإله والدلائل العقلية لإثباته، إذ يبين ضرورة وجود كائن آخر أكثر كمالاً، "أنا تابع له، ومن لدنه حصلت على كل ما هو لي". ويواصل حديثه مشيراً إلى أن وجود العقول والأجسام والطباع غير التامة الكمال، لا بد أن تكون معتمدة بالضرورة على قدرته، فهي أجمع لا يمكن لها إطلاقاً أن تقوم ولو للحظة واحدة بدون الإله (ديكارت، 1968: 155-158).

وفي القسم الخامس من المقال يسعى ديكارت لتبيين الحقائق التي توصل إليها إثر سيره وفق المنهج الذي ارتضاه لنفسه، ويتطرق لمسائل الطبيعيات، وحركة القلب، وبعض معضلات الطب، والتفريق بين الإنسان والحيوان. وفي القسم الأخير يتطرق للمسائل التي يرى الحاجة الملحة إليها لأجل دراسة الطبيعة لأبعد مما توصلت إليه، ثم يسهب في الحديث عن أسباب تناوله وكتابته لهذا الكتاب وما يحتويه من منهاج.

4. أوجه الشبه بين المنهج الغزالي وديكارت

يجد المطالع لرحلتي الغزالي وديكارت في المنقذ من الضلال ومقال عن المنهج أوجه كثيرة متقاربة، تفضي بقناعة لدى الباحث أن كلا المنهجين لكلا الرجلين خرجا من رحم واحد. ومن اللافت للنظر إشارة بعض الباحثين لاستسقاء ديكارت من فكر الغزالي ومن المنقذ من الضلال، بل يتهمه البعض بسرقة أفكار الغزالي بشكل صريح. ويذكر د. قنديل محمد قنديل أن د. عثمان الكعك والذي كان يعمل في المكتبة الوطنية الفرنسية استطاع أن يصل إلى مكتبة ديكارت إثر طلب من العالم المصري محمد عبد الهادي أبا ريد، وقد فوجئ الكعك بوجود نسخة من المنقذ من الضلال مترجمة إلى اللاتينية بمكتبة ديكارت تحتوي إشارات وملاحظات بخط ديكارت في أكثر من موضع مكتوب عليها "يضاف هذا إلى منهجنا" (المهدلي، 1985: 329).

ولا ريب أن الغرب قد استفاد من علوم المسلمين، ومعارفهم التي ورثوها وانتقلت إليهم إما عن طريق الحروب الصليبية والاستعمار، أو عن طريق التلاقح الحضاري وبالأخص مع حضارة الاندلس، أو غيرها من الوسائل التي أدت لحركات الترجمة،

² يشير الكثير من الباحثين لتوصل ابن سينا قبل ديكارت بقرون لنفس هذه الحقيقة، من دون أن يشير ديكارت لذلك.

ولانتقال علوم المسلمين إلى الساحة الغربية قبل عصر النهضة، فتأثر علماء الغرب وفلاسفتهم بالتراث الإسلامي حقيقة لا مناص منها.

وقد كان تأثر ديكارت بالفكر الإسلامي أمراً طبيعياً لا مفر منه عند التواجد ضمن منظومة فكرية وبيئة متأثرة بشكل كبير بالتراث الإسلامي. والكثير من المخطوطات الإسلامية وصلت وترجمت إلى اللاتينية والكثير من لغات أوروبا قبل ديكارت بكثير، فمثلاً ترجم كتاب الغزالي "مقاصد الفلاسفة" لللاتينية عام 1506، وترجم "تهافت الفلاسفة" لللاتينية سنة 1572، ونسخة مخطوطة "المنقذ من الضلال" موجودة في باريس برقم 1331 (2) (المهدي، 1985: 319-330). وقد كان تأثير الغزالي بالأخص على الفكر الغربي، وعلى العديد من علماء الغرب وفلاسفتهم في العصور الوسطى أمراً حاضراً وملحوظاً في اقتباساتهم وترجماتهم لآثاره (Güneş، 2012: 6-85). والقول بتأثر ديكارت بالغزالي "لا يعني أنه مجرد عن الأصالة الفكرية" (المهدي، 1985: 401). وبعيداً عن هذا كله؛ سنحاول في الأسطر التالية الإشارة لبعض أوجه الشبه بين منهج الغزالي وديكارت من خلال التطرق لبعض المواضيع في كتابيهما بإيجاز.

فمن الأمور اللافتة في شخصية الغزالي وديكارت قبل الخوض في منهجهما الشككي هي رحلة العزلة الذي قضاها كليهما في العديد من البلدان، والتي تقاربت حتى من حيث مدتها، حيث أن الغزالي قد غادر بغداد، وتنقل بين الكثير من الأماكن مؤثراً العزلة والخلوة والتأمل والكتابة قرابة عشرة أعوام. كذا ديكارت فقد أثر العزلة وهجر بلده فرنسا مفضلاً مفارقة الناس والتفرغ للتأمل والبحث قرابة تسعة أعوام (الغزالي، 1431هـ: 176، 188، 190، 194)؛ (ديكارت، 1968: 121، 144، 146).

ولا ريب أن الشك المنهجي بالإجمال هو الركيزة الأولى المشتركة بين كل من الغزالي وديكارت، وقد استعمل هذا المنهج بشكل واضح من قبل الغزالي، لكنه وجد الشهرة والصيت فيما بعد عن طريق ديكارت (Demircioğlu، 2008: 98). ومن أبرز أوجه الشبه بين الغزالي وديكارت هو نسبة مرجعية الإيمان والضرورات العقلية والبديهيات إلى الله. وفي هذا يقول الغزالي: "... ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بما على أمن ويقين، ولم يكن بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر". ويبين ديكارت مصدرية النور الفطري وطبيعته بقوله: "... وإذا أردت التعبير بكلمة واحدة عن تلك الطبيعة فإن المراد بها الله" (الغزالي، 1431هـ: 115)؛ (ديكارت، 1968: 119، 143، 156، 163). لكن في حين كان التخلص من الشك بالكلية لدى الغزالي يرجع إلى "النور الذي قذفه الله"، كان بالنسبة لديكارت ما سماه بالكوجيتو أو اليقين بالوجود، وهذا أحد أوجه الاختلاف بينهما (Alwahaib، 2007، 31-32).

وعند النظر في موضوع نبذ التقليد والشك فيه، يشير الغزالي لركاكة العلم القائم على التقليد، وعدم موثوقيته بدون تحكيمه للعقل. كما يؤكد ديكارت على هذه المسألة، ومدى تأثير التقليد على الآراء والأفكار. وفي هذا السياق يبين الغزالي تأثير البيئة المحيطة في التقليد بقوله: "إذ رأيت: صبيان النصراني لا يكون لهم نشوء إلا على التنصّر، وصبيان اليهود لا نشوء

لهم إلا على التهود، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام... فتحرك باطني إلى طلب حقيقة الفطرة الأصلية". ويحكى ديكارت عن هذا التأثير فيقول: "ولما تأملت أن الرجل نفسه، بنفس عقله، إذا نشأ منذ طفولته بين فرنسيين أو ألمانيين، فإنه يصبح مختلفاً عما كان يكون لو أنه عاش دائماً بين صينيين... ووجدتني كأنني نضطر إلى أن أتولى بنفسني توجيه نفسي" (الغزالي، 1431هـ: 110)؛ (ديكارت، 1968: 126).

وبعد أن بين الغزالي ضرورة الشك والتحري في الوصول لليقين اتجه للبحث عن هذا اليقين بين أصناف الطالبين ساعياً إدراك الحقيقة عند أحدهم، وفي هذا يقول: "فابتدرت لسلك هذه الطرق، واستقصاء ما عند هذه الفرق". ونجد ديكارت أيضاً يسير وفق النهج نفسه فيقول: "ثم رأيت نتيجة لهذا النظام الأخلاقي، أن أخبر مشاغل الناس المختلفة في هذه الحياة، كي أجتهد في اختيار أفضلها" (الغزالي، 1431هـ: 118)؛ (ديكارت، 1968: 142).

ويشترك ديكارت مع الغزالي أيضاً في الكثير من المباحث والأمر الأخرى كالشك في الحواس، وعدم اليقين بكل معارفها، وإبلاء العقل أهمية كبيرة للوصول للعلم اليقين. بل نجد تقارباً حتى في طرح الأمثلة والتقريبات، كمثل الحقائق التي تترأى للشخص في الأحلام حيث يقول ديكارت: "ثم لما رأيت أن نفس الأفكار التي تكون لنا في اليقظة قد ترد علينا أيضاً ونحن نيام دون أن تكون واحدة منها إذ ذاك حقيقة...". وفي السياق ذاته يقول الغزالي: "أما ترك تعتقد في النوم أموراً، وتخيّل أحوالاً، وتعتقد لها ثباتاً، واستقراراً، ولا تشك في تلك الحالة فيها، ثم تستيقظ فتعلم: أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل".

ونفس التقارب في الأمثلة نجده أيضاً في مثال خداع الحواس إذ يقول ديكارت: "والكواكب والأجرام الأخرى النائية جداً تظهر لنا أصغر بكثير مما هي"، ويقول الغزالي في ذات الموضوع: "... وتتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار دينار، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار" (الغزالي، 1431هـ: 113)؛ (ديكارت، 1968: 164).

وحين يعرف الغزالي العلم اليقين يصفه بقوله: "هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يفارقه إمكان الغلط والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك". ويشير ديكارت لشيء قريب من ذلك بقوله: "لا أقبل شيئاً على أنه حق، ما لم أعرف بوضوح أنه كذلك... ولا أدخل في أحكامي إلا ما يتمثل لعقلي في وضوح وتميز يزول معهما كل شك". (الغزالي، 1431هـ: 111)؛ (ديكارت، 1968: 131).

وقد كان "الاستقلال العقلي هو المسلمة الأولى لفلسفة كل من الغزالي وديكارت" (زقوق، 1973: 74)، فبعد أن رسم الغزالي وديكارت منهجهما، كان بالنسبة لهما الحارطة التي توصلهما للحقيقة، كلاً في مجاله والبيئة العلمية التي تواجد فيها، لا سيما مع الاختلاف والتمايز بين العصرين الذي عاشه كلاهما. فبينما كانت العلوم الدينية والفلسفية لها اهتمام وحضور أكبر في عصر الغزالي الذي كان له باع في الفقه والكلام والفلسفة، نجده يتخذ المنهج الذي بناه دليلاً وبوصلة له توجهه نحو تطوير العلوم الدينية والفلسفية والمعارف التي يخوض في رحابها. أما عصر ديكارت الذي يعقب الأول بقرابة خمسة

قرون، فقد لاقت فيه العلوم الطبيعية والتجريبية قبولاً أكبر، وأفردت لها الساحة المعرفية الغربية مساحة أوسع، ولذا فقد جعل ديكارت من منهجه ومبادئه الميزان المرشد له فيما برع فيه من العلوم الرياضية والطبيعية والطب والفلسفة.

الخاتمة

يعتبر المنهج الشككي من أبرز المناهج الفلسفية التي تبناها الكثير من الفلاسفة والسالكين. ولهذا المنهج في العموم وجهين، فإما أن يكون لأجل الوصول للحقيقة ولغاية معينة، وهذا هو الشك المنهجي، وإما أن يكون بدون غاية ولا هدف، وهذا هو الشك الهدام أو الشك المطلق. ولا ريب أن المعرفة الحاصلة بعد الشك والتمحيص تكون أوثق وأقوى من المعرفة التقليدية. تبنى الشك المنهجي مجموعة من الفلاسفة والمفكرين، على مر التاريخ، سواء في الساحة الإسلامية أم في الساحة الغربية. فكان الغزالي من أبرز علماء المسلمين الذين تبنوا هذا النهج وساروا وفق معالمه للوصول لليقين، بينما كان الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت رائد هذا المنهج ومجده في الفكر الغربي الحديث.

يعتبر كتاب الغزالي "المنقذ من الضلال" بمثابة الرواية المفصلة لرحلته من الشك إلى اليقين، حيث يرسم فيه معالم الشك المنهجي الذي تبناه. وقد كانت الفترة التي عاش فيها يكتنفها الصراعات والخلافات والمسالك، فسار يبحث في أصناف الطالبين وعلومهم، مستنداً لمنهجه الذي ارتضاه. فاطلع على الكلام ونهج المتكلمين، والباطنية ومبادئهم، والفلاسفة وآرائهم، والصوفية وطرقهم، وبعد سنوات طويلة قضاهما في مطالعة هذه الأصناف وأغوارها، وكُتب روادها، خلص إلى أن مسلك الصوفية، ونهج الانقطاع إلى الله هو أوثق الطرق وأقومها. وقد تدرج في تجربته مع الشك، فشك في التقليد والموروثات، والحواس، والعقليات، ورفض التسليم لمعارفها، حتى وصل به الحال إلى داء التيه والسفسطة، ليعود بعد ذلك إلى القبول بالضروريات العقلية، والمبادئ البديهية. كما كان وصوله لهذه النتيجة - وفق تعبيره - نتيجة نور قذفه الله في صدره رأى معه الحقيقة، وأبصر اليقين بعد الشك، وقد جعل الغزالي من هذه المبادئ الضرورية مبدأً ومنطلقاً له، وبوصلة تحيد به عن التيه والظلال.

بعد ما يقرب من خمسة قرون على وفاة الغزالي برز الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت الذي تبنى أيضاً الشك المنهجي، وكان بمثابة المجدد والمؤطر له. وقد أولى تمحيص العلوم والمعارف مكانة هامة بعد أن تخلص من جميع معتقداته وعلومه المكتسبة بالتقليد، لينطلق في التثبت من حقيقتها وصحتها، راسماً لنفسه مبادئ وقواعد يأخذ معها الحقائق والأحكام الجلية التي لا يشوبها أي شك. وانطلق ديكارت في منهجه مقتفياً طريقاً تشبه طريق الغزالي، فشك في التقليد ثم الحواس والعقليات ليصل إلى ضرورة الوقوف عند الضروريات والمبادئ العقلية. واستند في الأخير إلى قاعدته (الكوجيتو Cogito) "أنا أفكر، إذن فأنا موجود" التي جعل منها مبدأً فلسفته الأول، لما فيها من الثبوت والوثاقة ما يجعلها لا تقبل الشك، ثم أرجع في نهاية المطاف طبيعة وجود هذه المبادئ والأوليات العقلية إلى الإله.

عند النظر في منهج الفيلسوفين من خلال كتابيهما "المنقذ من الضلال" و "مقال عن المنهاج"، نجد أوجه تشابه كثيرة في سياق استعمال الشك المنهجي من قبلهما، وتقارب كبير في شكل الوسائل والطرق المتناولة للحقائق والمعارف. وقد عزى البعض هذا التشابه إلى استفادة ديكارت من ترجمة كتاب المنقذ من الضلال مباشرة من دون أن يشير إلى ذلك. وإن كان ذلك غير مثبت بشكل واضح إلا أن احتمالية انتقال فكر الغزالي إلى الساحة الغربية قبل ديكارت وارد وبقوة، لا سيما مع الترجمات المبكرة لكتبه وآثاره، بالإضافة إلى التأثير الحضاري والثقافي، الذي لا غنى لديكارت عن الاستسقاء منه طالما كان في تلك البيئة.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

- الجاحظ، عمرو بن بحر بن محبوب الكنايني. كتاب الحيوان. دار الكتب العلمية، بيروت، 1424.
- الراشد، رائد؛ الراشد، خالد. "الملامح الفكرية والفلسفية عند الإمام الغزالي في كتابه المنقذ من الضلال". بحوث مؤتمر العراق الفلسفي الأول، 2012.
- الغزالي أ.، أبو حامد. إحياء علوم الدين. 4 مجلدات. بيروت: دار المعرفة، 1431.
- الغزالي، أبو حامد. المنقذ من الضلال لحجة الإسلام الغزالي مع بحوث مستفيضة عن قضية التصوف. مصر: دار الكتب الحديثة، 1431.
- الغزالي، أبو حامد. ميزان العمل. مصر: دار المعارف، 1964.
- بدوي، عبدالرحمن. مؤلفات الغزالي. الكويت: وكالة المطبوعات، الثانية، 1977.
- خزعل، آية. منهج الشك. الجامعة المستنصرية، متطلبات دراسة الماجستير، 2015.
- ديكارت، رينيه. مقال عن المنهج. تحقيق محمد مصطفى حلمي. ترجمة محمود الخضيرى. القاهرة: دارا لكاتب العربي للطباعة والنشر، 2 الطبعة، 1968.
- زقزوق، محمود حمدي. المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت. القاهرة: دار المعارف، الرابعة، 1973.
- زيدان، محمود. نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين. السعودية: مكتبة المتنبي، 2012.
- عرب، طه. "منهج حجة الإسلام الغزالي مع فرق عصره في الرد والتقويم - دراسة عقديّة". مجلة الملوية للدراسات الآثارية والتاريخية 8/4، 2017.
- عسيري، أحمد. الشك أسبابه وآثاره وعلاج الإسلام له. مكة: جامعة أم القرى، 2007.

Kaynakça

- Alwahaib, Mohammed. "Al-Ghazali And Descartes From Doubt To Certainty: A Phenomenological Approach", 2017.
- Ardış, Tarık Fatih. *Gazzâli Ve Descartes'te Metodolojik Sorunu*. Istanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- Asa'ad, Youssef Mikhail. *Sikolociyetüŝ-Şek*. Kahire: Dar Garib, 1998.
- Demircioğlu, Aytekin. *Eleştiri Ve Şüphe Temelinde Gazzali'de Bilgi Meselesi*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Güneş, Merdan. "Gazzâlî'nin Batı Dünyasına Etkisi". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012.
- Mehdili, Mohammed Akil El-. *El-Menhacul-Felsefi Inde El-Gazzali Ve Decart Lil-Vusuli 'İla El-Hakika*. Kahire: Darul-Hadis, 2. baskı, 1985.
- Yanbay, Yakup Ömer. *İmanın Oluşumunda Metodik Şüphe*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017.

ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi
Journal for Religious Studies
e-ISSN: 2757-5616

ATEBE Dergisi | Journal of ATEBE

Sayı: 10 (Aralık / December 2023), 109-132

دراسة مختارات من شعر نجيب فاضل قيصره كورك مع ترجمتها نظما إلى العربية

Necip Fazıl Kısakürek'in Bazı Şiirlerinin Tahlili ve Arapça'ya Manzum Tercümesi

Selected Poems of Necip Fazıl Kısakürek: Analyses and Verse Translations into Arabic

Cemal Abdullah Aydın

Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
Associate Professor, İstanbul University, Faculty of Theology, Department of Language and
Rhetoric

İstanbul, Türkiye

cemalaydin@yahoo.com

orcid.org/0000-0003-2833-2915

ror.org/03a5qrr21

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Derleme Makale / Composition Article

Geliş Tarihi / Date Received: 07 Kasım / November 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 23 Aralık/December 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

Atıf / Cite as: Aydın, Cemal Abdullah. "دراسة مختارات من شعر نجيب فاضل قيصره كورك مع ترجمتها نظما إلى العربية." *ATEBE*

10 (Aralık 2023), 109-132. <https://doi.org/10.51575/atebe.1387481>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Cemal Abdullah AYDIN**).

Yayıncı / Published by: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi / Social Sciences University of Ankara.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

دراسة مختارات من شعر نجيب فاضل قيصر كورك مع ترجمتها نظما إلى العربية

ملخص البحث

يعد نجيب فاضل قيصر كورك من أهم الشعراء والمفكرين الأتراك في القرن العشرين الميلادي، ورغم كونه من رموز الحركة الإسلامية لم تقتصر شعبيته على الإسلاميين فحسب. بل كان يتمتع بشهرة عظيمة على مستوى البلاد وكان له معجبين من مختلف الأوساط الثقافية بين أصحاب الاتجاهات الفكرية المتباينة. وذلك لسلاسة عباراته وقوة موهبته الأدبية وتمكنه من اللغة التركية في الشعر والنثر. إضافة إلى كونه أديبا غير مقل وكاتب وفير الإنتاج. ولم تقلل كثرة إنتاجه القيمة الأدبية فيما يكتبه. وكان إلى جانب ذلك ممتنا الصحافة، فقد كتب منذ شبابه في صحف ومجلات متعددة. وأصدر صحيفته المشهورة "الشرق العظيم" لمدة تزيد على الثلاثين عاما. وأنشأ دار نشر بنفس الاسم، أصدر منه كتبه التي بلغ عددها مائة كتاب تقريبا. فإنه بالإضافة إلى كونه شاعرا يصدر الدواوين كان يؤلف القصص والروايات والمسرحيات والآثار الفكرية والأخلاقية والسياسية. ولقد عاش حتى سن الثلاثين من عمره حياة وصفها بأنها "بوهيمية" لم يتمكن خلالها من التخلص من الفراغ الروحي. ثم تأثر بالعالم المتصوف المشهور في وقته عبد الحكيم أرواسي الذي التقى به في تلك المرحلة. وخضع بذلك لتحول فكري جذري، وتبنى الفكر الإسلامي. بعد هذه المرحلة كان هدفه في جميع منتجاته الأدبية المتنوعة هو الدفاع بشجاعة عن معتقداته وأفكاره. ولم يتردد بصفته معارضا في توجيه انتقادات علنية لرجال الدولة في ذلك الوقت. وبسبب كفاحه الذي قام به في هذا السبيل تعرض لملاحقات قانونية، وسجن مرات عديدة. كانت أنشطته الأدبية في أساسها نضالا فكريا لا ينفك عنه، واستمر في مساره هذا حتى وفاته. جميع هذه الخصائص جعلته يحتل مكانة مرموقة بصفته أديبا في أوساط عديدة. ما زال نجيب فاضل مع موقعه العظيم في الأدب التركي شبه مغمور لدى القارئ العربي، ويشكر الباحثون العرب على أبحاثهم ومقالاتهم القيمة التي تناولت الشاعر من النواحي المختلفة، ورغم ذلك لم يتم بعد تعريف القارئ العربي بأعماله على مستوى يستحقه. قد يُعدّ المؤثر الأساسي في ذلك ضعف أنشطة الترجمة من التركية إلى العربية. ولكن بالنظر إلى وجود كتب مترجمة إلى العربية لأدباء أتراك آخرين يمكن إدراك النقص الواقع بخصوص أعمال نجيب فاضل. ما زال إنتاجه الكثير ثروة غنية للمهتمين بترجمة الأعمال الأدبية إلى العربية. وقد سعينا جاهدين لأجل ترجمة بعض أشعار نجيب فاضل من ديوانه "الحنة" نظما، موافقا لأسلوب الشعر العمودي. وترجمنا الأشعار نفسها نثرا مع شرح بسيط وتحليل مختصر تسهيلا للإحاطة بمعانيها. راجين أن نكون ممن يساهم في ترجمة المتون الأدبية التركية إلى العربية.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية وبلاغتها، الأدب الإسلامي، نجيب فاضل قيصر كورك، ترجمة شعرية، ديوان الحنة، الشعر التركي.

Necip Fazıl Kısakürek'in Bazı Şiirlerinin Tahlili ve Arapça'ya Manzum Tercümesi

Öz

Necip Fazıl Kısakürek, 20. Yüzyılın en önemli Türk şair ve düşünürlerinden biridir. İslami hareketin sembollerinden biri olmasına rağmen, popüleritesi sadece dindar kesimlerle sınırlı kalmamıştır. Ülke genelinde büyük bir üne kavuşmuş, farklı kültürel çevrelerden, değişik fikir akımlarına mensup hayranlara sahip olmuştur. Bu durum şairin ifadelerinin akıcılığı, edebi yeteneğinin gücü ve Türkçeyi hem şiir hem nesirde ustalıkla kullanmasından kaynaklanmaktadır.

Onun velûd bir yazar niteliğiyle çok sayıda ürün vermiş olması yazdıklarının edebi değerini düşürmemiştir. Ayrıca gençliğinden beri farklı gazete ve dergilerde makaleler yazmıştır. Otuz yılı aşkın bir süre "Büyük Doğu" mecmuasını yayımlamıştır. Aynı isimle bir yayınevi kurmuş ve yaklaşık yüz kitap neşretmiştir. Şair olarak divanlar yayımlamasının yanı sıra hikayeler, romanlar, piyesler telif etmiş, fikri, ahlaki ve siyasi yazılar yazmıştır. Otuz yaşına kadar "bohem" diye tavsif ettiği bir hayat sürmüş, ruhi boşluktan kurtulamamıştır. Sonrasında bir vesileyle tanıştığı döneminin tanınan medrese alimi ve mutasavvıf Abdülhakim Arvasi'den etkilenmiştir. Böylece köklü bir fikri dönüşüm yaşamış, İslami dünya görüşünü benimsemiştir. Bu merhaleden sonra çok çeşitliliğe sahip edebi ürünlerinin tümünde inanç ve fikirlerini cesaretle savunmayı gaye edinmiştir. Muhalif bir kimlikle döneminin devlet ricaline alenen tenkitler yönetmekten çekinmemiştir. Bu uğurda ortaya koyduğu mücadele sebebiyle resmi kovuşturmalara maruz kalmış, defalarca hapis yatmıştır. Edebi faaliyetlerini, fikir kavgası niteliğinde icra etmiş, vefatına kadar da bu çizgisini sürdürmüştür. Tüm bu özellikleri birçok çevrede saygın bir mevkiye sahip olmasını sağlamıştır. Türk edebiyatındaki bu etkili konumuna rağmen Necip Fazıl, hala Arap okuyucusu tarafından nispeten bilinmemektedir. Arap araştırmacıların şaire dair teşekkür şayan değerli araştırmalar ve makaleler telif etmiş olmalarına rağmen eserleri henüz hak ettiği seviyede Arap okuyucusuna tanıtılabilmiş değildir. Burada Türkçeden Arapçaya tercüme faaliyetlerinin çok güçlü olmamasının etkisi akla gelebilir. Ancak başka Türk edebiyatçıların kitaplarının Arapçaya tercüme edildiği dikkate alındığında Necip Fazıl'ın eserleri özelinde bir eksiklikten bahsetmek yanlış olmaz. Her halükârda edebi eserleri Arapçaya çevirenler için yazarın ürünleri zengin bir servet mahiyetindedir. Biz de bu bağlamda Necip Fazıl'ın "Çile" adlı kitabından bazı şiirleri Arapça tahlil ederek manzum halde bu dile çevirdik. Manzumelerde klasik Arap şiiri kaidelerini dikkate aldık. Aynı şiirleri nesir olarak da çevirdik ve anlaşılmasını kolaylaştırmak için kısa açıklamalar ekledik. Orijinal olduğunu düşündüğümüz bu çalışmamızla, Türk edebiyatı metinlerini Arapçaya çevirerek alana katkıda bulunanlar arasında yer almayı umuyoruz.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, İslami Edebiyat, Necip Fazıl Kısakürek, Arapçaya Manzum Tercüme, Çile, Türk Şiiri.

Selected Poems of Necip Fazıl Kısakürek: Analyses and Verse Translations into Arabic

Abstract

Necip Fazıl Kısakürek is one of the most important Turkish poets and thinkers of the century. His popularity was not limited to religious circles, even though he was one of the Islamic movement's symbols. He acquired a great reputation throughout the country and had followers from different cultural circles and different ideological backgrounds. The reason for this fame is the fluency of his expressions, the power of his literary talent, and his skillful use of Turkish in both poetry and

prose. The fact that he produced a large number of works as a profuse writer did not reduce the literary value of his writings. He also wrote articles for different journals and newspapers from early age. He published his journal, "Büyük Doğu" (Great East) for more than thirty years. He established a publishing house with the same name and published approximately a hundred books. In addition to publishing divans as a poet, he wrote stories, novels, and plays, as well as ideological, ethical, and political articles. Until his thirties, he lived a life he described as "bohemian", and he couldn't escape from a feeling of emotional void. Then he met and was influenced by Abdülhakim Arvasi, a well-known Sufi scholar of his time. Thus, he went through a radical intellectual transformation and adopted the Islamic worldview. From then on, he aimed to defend his beliefs and ideas bravely in all of his diverse literary works. He did not hesitate to publicly criticize the state officials of his time with an oppositional identity. He was subject to official prosecution and imprisoned many times due to his commitment to this cause. He carried out his literary activities as a form of ideological debate until his death. All these aspects earned him a respected position in many social circles. Despite this influential position in Turkish literature, Necip Fazıl is still relatively unknown to the Arab audience. Although Arab researchers have published valuable studies and articles on the poet, his works have not yet been introduced to Arab readers as much as they should be. The fact that there is not much translation activity from Turkish into Arabic comes to mind here. However, because there are many books by other Turkish literary figures translated into Arabic, it would not be incorrect to say that there is a lack of translation of Necip Fazıl's works. Nevertheless, for those who translate literary works into Arabic, the author's works offer a rich treasure. Hence, this article offers Arabic translations of poems from Necip Fazıl's book "Çile" (Anguish) in verse. It takes into account the rules of classical Arabic poetry. It also includes prose translations of the same poems, as well as commentaries and analyses to aid comprehension.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Islamic Literature, Necip Fazıl Kısakürek, Metrical translation into Arabic, Çile, Turkish Poetry.

المدخل

يعد الشاعر نجيب فاضل قيصره كورك من أهم شعراء الأتراك في القرن العشرين. وهو من أشهر أدباء الفكر الإسلامي والمفكرين الإسلاميين في عهد الجمهورية التركية.

لم تنحصر مع ذلك شعبيته بين الإسلاميين فحسب. بل كان شاعرًا له مكانته بين الأوساط الأدبية بجميع أطيافها. ولعل أكبر دليل على ذلك رسالة تهنئة بعث بها إليه كاتب القصص الكوميديّة عزيز نسين بسبب تكريم نجيب فاضل من

قبل وزارة الثقافة عام 1980 بمنحه "جائزة وزارة الثقافة الكبرى"، ويظهر جليا مدى تعظيمه لنجيب فاضل من الرسالة.¹ حيث كان مشهورا جدا عن عزيز نسين أنه ملحد يرفض فكرة وجود الإله.

ولعل من أسباب هذه الشعبية، تحول نجيب فاضل إلى الفكر الإسلامي في الثلاثين من عمره (أي سنة 1934) بعد أن كان حائزا على الشهرة بصفة أديب شاعر وكاتب بارز منذ شبابه. فقد نشرت قصائده في الجرائد الأدبية المشهورة قبل أن يصل إلى العشرين من عمره. وبلغ أوج شهرته بصفته شاعرا في الثلاثينات من عمره. حتى أن الشاعر عاكف إنان وصفه بأنه "واضع أساس الشعر التركي المعاصر".² وكان له بالإضافة إلى نظم الشعر إنتاجات أدبية في مجال النثر أيضا. فكانت تصدر له مقالات وقصص ومسرحيات في الصحف والمجلات الأدبية.

كان تحول نجيب فاضل تبديلا جذريا. وصل به الأمر إلى رفض بعض أعماله الأدبية قبل تبنيه الفكر الإسلامي. إذ سخر جميع أدبه لأيديولوجيته. وجرّد قلمه لقضيته. فكان من أشد المعارضين للانقلابات الكمالية. فكثرت عليه الملاحظات القانونية والمحاکمات السياسية بسبب ما نشره شعرا ونثرا.

وتجدر الإشارة إلى أن نتاج نجيب فاضل الأدبي كان له أعظم التأثير على الناشئة. ولا نبالغ إذا قلنا إنه ما من شاب متأثر بالفكر الإسلامي في تركيا إلا وقد تأثر بنجيب فاضل. فهو في رأي الكثيرين مؤسس الحركة الإسلامية في عهد الجمهورية التركية.³ ويصور الكاتب مصطفى أوزدأمار مدى تأثير نجيب فاضل على الأتراك بهذه الجملة "تعلّم هذا الشعب من نجيب فاضل كيف يكافح في سبيل حمل قيمه الأساسية إلى الدولة".⁴ ولعل قول الأستاذ الدكتور محمد حرب المتخصص في التاريخ العثماني والحائز على جائزة "نجيب فاضل للثقافة" هو تلخيص موجز لهذه الحقيقة حين قال عنه بأنه: "مفكر الحركة الإسلامية التي تحكم تركيا الآن، فجميع رموز تلك الحركة كانوا تلامذة نجيب فاضل، وتأثروا كثيرا بأفكاره، وبالتالي فهو الأب الروحي للحركة الإسلامية التركية".⁵ وقد كرمته مؤسسة "وقف الأدب التركي" باختياره "سلطان الشعراء" عام 1980. وكان منحه

¹ انظر الموقع الرسمي للشاعر نجيب فاضل، <https://www.nfk.com.tr/mektup-telgraf-not/mektup-2> (05-09-2023)

² محمد عاكف إنان، نجيب فاضل واضع أساس شعرا المعاصر، إعداد سلمى كُنايدين، الطبعة الثانية. (انقرة: منشورات نقابة التربويين "أكيتيم بير سن"، 2020) ص 143.

³ أرجان بيلدرم، مؤسس الحركة الإسلامية: محمد عاكف ونجيب فاضل. (إسطنبول: بينار، 2016) ص 113.

⁴ مصطفى أوزدأمار، الأستاذ نجيب فاضل، (إسطنبول: قيرق قنديل، 1997) ص 81.

⁵ <https://www.youtube.com/watch?v=PNY4Gs-N3M> (15-8-2023) عنوان المقطع (البروفيسور محمد حرب لـ عربي 21: المفكر نجيب فاضل هو الأب الروحي للحركة الإسلامية بتركيا)، وأجريت معه مقابلة بعد حصوله على الجائزة في مجلة الأدب الإسلامي: "الدكتور د. محمد حرب لـ الأدب الإسلامي: قدم الأتراك في هذا العصر عبقرية الأدب الإسلامي نجيب فاضل." الأدب الإسلامي، مج 26، العدد 102، عام (2019). ص 28-32.

ويكفي أن نستشهد لما قاله الأستاذ الدكتور محمد حرب بذكر اثنين من رؤساء الجمهورية التركية. هما: عبد الله جول ورجب طيب أردوغان. عبد الله جول أول رئيس للجمهورية ينتمي إلى الحركة الإسلامية. تواصل بنجيب فاضل في شبابه. وأرسل إليه برقية يخبره بأنه جاهز لتلقي أوامره وهو لم يتخرج بعد من الثانوية.

(انظر: MacLean, Gerald. *Abdullah Gül and the Making of the New Turkey*, p.103. UK.: Oneworld: (Publications, 2014)

هذا اللقب في الحفلة التي أقيمت لأجله بمناسبة يوم ميلاده الخامس والسبعين، وتم تنظيم الحفلة من قبل وقف الأدب التركي بالاشتراك مع وزارة الثقافة. ولعل مؤسس ورئيس وقف الأدب التركي الأديب الكاتب أحمد قابقلي كان له الدور الأكبر في منح نجيب فاضل هذا اللقب.⁶

1. نجيب فاضل في الكتابات العربية

والمكتبة العربية تعرفت على الشاعر نجيب فاضل منذ بداية الثمانينات في القرن الماضي. ففي السنة التي توفي فيها الشاعر أي عام 1983 قدمت عزة عبد الرحمن الصاوي رسالة دكتوراه بعنوان "الاتجاه الإسلامي في أدب نجيب فاضل قيصره كوره ك" في كلية الآداب بجامعة عين شمس في جمهورية مصر العربية. وترجم الأستاذ الدكتور محمد حرب إلى العربية مسرحية له بعنوان "خلق إنسان" صدرت عام 1988 من دار الهلال. ترجم الدكتور عبد الله محمد بسطويسي عنتر -المدرس بقسم اللغات الشرقية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة قناة السويس- مختارات من قصصه القصيرة ونشرها بعنوان "سلطان الأدباء نجيب فاضل ومختارات من قصصه القصيرة" عام 2000، وترجم الدكتور عبد الرزاق بركات -الأستاذ في كلية الآداب بجامعة عين شمس- ديوانه التي أودع فيها أشعارا قصصية عن سيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم، بعنوان "السلام" صدر عام 2006 من دار الهداية. وقد قدم الدكتور عبد الرزاق مشكوراً سيرة مختصرة ومفيدة بما أهم النقاط عن حياة الشاعر.

وهناك مقالات محكمة متعددة بالعربية عن نجيب فاضل وأعماله، نذكر بعضها منها:

نشرت الدكتور ماجدة مخلوف المدرسة بكلية الآداب في جامعة عين شمس مقالا بعنوان "نجيب فاضل رائد الأدب الإسلامي في تركيا: مسرحية ذو الوشاح الأسود نموذجاً" في مجلة الآفاق الصادرة عن جامعة الزرقاء وذلك عام 2003 في العدد العاشر (10) في شهر شعبان/تشرين أول.

نشر الدكتور عبد الله محمد بسطويسي عنتر مقالا بعنوان "صورة السلطان عبد الحميد الثاني في مسرحية عبد الحميد خان" لنجيب فاضل، ورواية "الانقلاب العثماني" لجرجي زيدان في "صحيفة الألسن" الصادرة عن كلية الألسن بجامعة عين شمس سنة 2020 في العدد 36 شهر يناير.

ونشر الدكتور عبد الرزاق أحمد محمد -المدرس بقسم اللغة التركية وآدابها بكلية اللغات والترجمة في جامعة الأزهر- في مجلة رسالة المشرق الصادرة عن جامعة القاهرة - مركز الدراسات الشرقية نشر مقالا عنوانه "صورة المرأة في ديوان: Çile المحنة للشاعر التركي نجيب فاضل قيصره كورك دراسة تحليلية نقدية" عام 2021 في العدد الثالث من المجلة.

ورحب طيب أردوغان. كثر في مناسبات عديدة مدى تأثيره العميق بنجيب فاضل إلى أبعد الحدود. وكان أردوغان أيضا قد تعرف عليه في شبابه الباكر عندما كان طالبا في الثانوية. انظر: حسين بسلي - عمر أوزباي، رجب طيب أردوغان قصة زعيم، ترجمة: د. طارق عبد الجليل، (مصر - طنطا: دار البشير للثقافة والعلوم، 2012) ص 38-39.

⁶ أحمد قابقلي، سلطان الشعراء نجيب فاضل، (إسطنبول: منشورات وقف الأدب التركي، 1995) ص 10.

ورغم وجود هذه الأبحاث العلمية والأدبية القيمة باللغة العربية التي تتحدث عن نجيب فاضل رحمه الله من حيث أفكاره وأدبه وآرائه السياسية فلا يزال - في رأبي المتواضع - المجال واسعاً في الكتابة عن نتاجه الأدبي والفكري الثري الذي يزيد على مائة كتاب.

وكانت لي محاولات متواضعة في ترجمة بعض أشعاره نظماً. فأحببت أن أنشرها ليطلع عليها القارئ العربي، بغية أن أضيف بعض الجديد إلى ما كتب عنه وعن أدبه في العربية.

وأود أن أورد لمحة مختصرة عن سيرة الأديب كي يكون توطئة لعرض أشعاره التي اخترتها للترجمة. ويستطيع من أراد التوسع أن يرجع إلى ما كتب عنه بالعربية من قبل الأستاذ الدكتور محمد حرب - وهو قد تعرف عليه شخصياً واجتمع به مرات عديدة - والدكتورة عزة الصاوي والدكتور عبد الرزاق بركات في المؤلفات التي ذكرتها آنفاً.

2. سيرة نجيب فاضل قيصه كورك

ولد أحمد نجيب بن عبد الباقي فاضل في إسطنبول في أسرة ينحدر أصلها من مدينة مرعش. وكان جده من قضاة الدولة العثمانية. فقد تربى أحمد نجيب في سعة وترف في بيت واسع يقع في حي راقبي في إسطنبول. كان والده عبد الباقي فاضل الابن الوحيد لجده. وكان هو وحيد أبيه أيضاً. مما جعل جده يهتم به اهتماماً بالغاً ويفرط في حبه. ولم يكن لوالده عليه تأثيراً كبيراً. وكان يعرف بفاضل المجنون لكونه نائر الطبع. ولم يأبه فاضل بزواجه أم نجيب كثيراً فقد طلقها عندما كان أحمد نجيب في الثالثة عشرة. وتوفي فاضل بعد أربع سنوات من حادثة الطلاق، ولم يجتمع أحمد نجيب خلالها بوالده. حتى إنه سمع بخبر وفاة والده عندما كان عند خاله في مدينة أرضروم.⁷

تنقل بين مدارس مختلفة حتى الالتحاق بالجامعة. سجل في قسم الفلسفة بدار الفنون (تبدل اسمها بعد تأسيس الجمهورية التركية إلى جامعة إسطنبول) ثم حاز على منحة حكومية للدراسة في جامعة سوربون الفرنسية، ولكنه لم يكمل الدراسة فيهما. عاد من فرنسا إلى البلاد ليتوظف في بعض البنوك، ودرّس في بعض المدارس.

1.2. تحوله الفكري ونشاطه الأدبي والصحفي

قضى نجيب بن فاضل شبابه في فراغ روحي. وصفها هو بالحياة البوهيمية. إلى أن تعرف في الثلاثين من عمره على شيخه الذي اتخذته مرشداً، فبدأ يتردد عليه فتحول مساره إلى توجه إسلامي بحت.

أصدر صحيفة سماها "الشرق العظيم". بعد عام 1942 ترك الوظيفة الحكومية تماماً وتفرغ للتأليف والنشر في عالم الصحافة. واستمر في إصدار صحيفته، وأنشأ دار نشر طبع فيها كتبه.

تفرغه للنشر كان في الحقيقة تفرغاً لمعاركه التي خاضها ضد خصومه بمقالاته السياسية، وتحليلاته الفكرية، وأشعاره الحماسية. وكان ما ينشره في هذه الصحيفة من أهم أسباب اعتقاله المتكررة. استمر رغم ذلك في إصدار صحيفته - بصورة

⁷ نجيب فاضل قيصه كورك، *تألفه كاغدي* (إسطنبول: دار بويوك دوغو، 1984) ص 155.

غير مطردة بسبب التقلبات السياسية- لمدة تزيد على ثلاثين عاما. وقد قدم الكاتب علي حيدر حاقصال بحثا مفصلا عن محتويات صحيفة "الشرق العظيم" مع ذكر أسماء الذين نشرت مقالاتهم في أعدادها على مر السنين.⁸

ثم أنشأ دارا للنشر- كما ذكرنا- بنفس الاسم "دار نشر الشرق العظيم" أصدر فيه أكثر كتبه.⁹ وهي في الغالب سلسلة مقالاته التي نشرها في الصحيفة.

واستمر نجيب فاضل في نشاطه الصحفي والأدبي بصفة مفكر ومنظر للحركة الإسلامية، كان يلقي المحاضرات في المدن المختلفة، وكان يهتم خاصة بالطلاب الجامعيين.

كانت له صلات قوية بالسياسيين والبيروقراطيين بدءا برئيس الوزراء عدنان مندريس في الخمسينات إلى سليمان ديمزال رئيس الوزراء في السبعينات ونجم الدين أربكان مؤسس ورئيس حزبي السلامة الإسلامي في حينه. وكان يلقي منهم احتراماً بالغاً، وكانت له وجهة ومكانة مرموقة خاصة بين الطبقة الدارسة من المتدينين.¹⁰

ورغم كل هذه الشعبية لم يسلم كما أسلفنا من الملاحقات القانونية بسبب كتاباته وآرائه، فقد أقيمت عليه قضايا لا حصر لعدددها، وحكم عليه بالسجن مرات عديدة.

2.2. بعض سماته الشخصية

تتفق آراء من اجتمعوا به أنه كان على مستوى عالي جدا من الذكاء الحاد وسرعة البديهة. وصفه مرشده الشيخ عبد الحكيم بقوله: "فيك إفراط في شيتين اثنين: أولهما الذكاء وثانيهما المحبة"¹¹ ويقول عنه الكاتب والأديب المشهور الأستاذ أحمد قاباقلبي حين يصف طبيعته: "كان نجيب فاضل إنسانا منضبطا وصادقا، وكان يبغض غير الصادقين، وكان يشمئز من الكذابين. وكان مهذباً إلى درجة غير معقولة، كان ينفعل ويبغض ولكنه من ناحية أخرى كان ظريفاً في تعامله، ويرجو الظرافة ممن يعاملونه، حيث يكاد يتألم أمام الغلظة والفظاظة"¹² وأما الكاتب المعروف الأستاذ وهي وقاص أوغلو الذي يعرفه عن قرب فيقول: "كان دائما سخيا ومكرما لأخلائه. كان يحب الإكرام والإطعام وقرى الضيف"¹³

وقد استمعت كثيرا منذ صغر سني إلى أشعاره ومحاضراته عبر التسجيلات الصوتية، فأستطيع أن أجزم بأنه كان خطيبا مفوها وبلغيا وكان له أسلوبا مؤثرا في إلقاء الشعر.

⁸ علي حيدر حاقصال، نجيب فاضل قيصة كورك نحر الشرق العظيم، (إسطنبول: إنسان، 2007) من الصفحة 133 إلى نهاية الكتاب.

⁹ ما زال الدار موجودا تطبع فيه كتب نجيب فاضل. ويشرف على الدار محمد قيصة كورك، أكبر أبناء الشاعر الذي خاطبه في قصيدته التي كتبها حين كان مسجوناً يتحدث فيها عن معاناته من السجن عنوانها "رسالة من السجن إلى محمد". انظر: نجيب فاضل قيصة كورك، جيلة (إسطنبول: بويوك دوغو، 2018) ص 420.

¹⁰ بخصوصه علاقته بالسياسة والسياسيين انظر: لطفي شمسوار أوغلو، نجيب فاضل (أنقرة: ألترنايف، 2003) ص 112-130.

¹¹ وهي وقاص أوغلو، نجيب فاضل بالذكريات للشباب (قهرمان مرعش: منشورات بلدية قهرمان مرعش الثقافية، 2021) ص 163.

¹² أحمد قاباقلبي، سلطان الشعراء نجيب فاضل، (إسطنبول: منشورات وقف الأدب التركي، 1995) ص 281.

¹³ وقاص أوغلو، نجيب فاضل بالذكريات للشباب، ص 22.

مع كل هذه المزايا التي اتصف بها كان ما يعظم شأنه لدى محبيه هو شدة تمسكه بإيمانه والعمل في سبيله والتضحية من أجله. يقول الكاتب التركي المشهور أرغون كوزه واصفاً إياه: "فهو نهر للإيمان وأشعاره كلها ملحمة إيمانه".¹⁴ حصل على جوائز عديدة من جهات متعددة.

توفي سنة 1983 عن عمر يناهز الثمانين. ودفن في اليوم الذي ولد فيه.¹⁵

3. مؤلفاته

ورد في بداية طبعة ديوانه التي اعتمدها بأن مؤلفاته تزيد على المائة.¹⁶ فإنه كان أديبا وكاتبا ولودا له إنتاجات في مجالات أدبية عديدة، فبالإضافة إلى دواوينه الشعرية ألف مسرحيات وروايات وقصص وخطب وذكريات، كما ألف كتباً في الفكر الإسلامي وكتبها جمع فيها مقالاته وتحليلاته السياسية. فلا يسعنا هنا إلا ذكر بعض مؤلفاته الأساسية لكثرتها. وهنا تجدر الإشارة إلى نقطة مهمة. الإنتاج الأدبي لأديب ما قد تنقص قيمته وتقل جودته إذا كثرت وتنوعت. ولكن كتابات نجيب فاضل وتأليفاته تمتاز بفصاحتها وبلاغتها على كثرتها وتنوعها. لذا يشهد له القاضي والداني باستخدامه اللغة التركية بتفوق نادر وتمكن عجيب.

عنوان أول شعر نشره وهو في الثامنة عشر من عمره هو "الكتابة" نشرها في مجلة اسمها "يكي مجموعة" أي المجلة الحديثة، فيما بعد أدرجها في كتابه "شبكة العنكبوت" بعنوان "شاهدة قبر". أتبعها بقصص وأسعار أخرى في صحف ومجلات متعددة. وأصدر ديوانه "شبكة العنكبوت" عام 1925. وأصدر بعده بثلاث سنوات ديوانه "الأرصفة" ولقب بعده بـ "شاعر الأرصفة" وأصدر ديوانه الثالث عام 1932 بعنوان "أنا وما وراءه"، ونشر عام 1933 كتاباً جمع فيه كتاباته الثرية بعنوان "بضعة قصص وبضعة تحليلات". وفي عام 1935 نشر أول مسرحية له بعنوان "البذرة" بتشجيع من الممثل المشهور محسن أرطغرل. ولم تلق المسرحية الاهتمام المأمول رغم تولي محسن أرطغرل تمثيل دور البطل فيها. أتبعها نجيب فاضل بتمثيلية عنوانها "خلق رجل" وقد دفعه إلى تأليفها أمران: معالجة موضوع في التصوف بعد تعرفه على مرشده الشيخ عبد الحكيم وتأثره به، ومحاولته تأليف نتاج أدبي يليق بمقام الممثل محسن أرطغرل بعد إخفاق مسرحية "البذرة" فعلا نالت تمثيلية "خلق رجل" اهتماماً بالغاً من قبل المشاهدين.¹⁷

صورت بعض أعماله أفلاماً سينمائية منها: خلق رجل، رئيس المحكمة (رئيس بك)، المؤمن والكافر، الرجل ذو الوشاح الأسود، الأمانة المقدسة.¹⁸

¹⁴ أرغون كوزه، المتألمون الكبار الثلاث، (إسطنبول: بوزاز ايجي، الطبعة الثانية، 1995) ص 60.

اختصرنا سيرته من كتابين له تحدث فيهما عن قصة حياته. الأول كتابه الذي سماه "هو وأنا" *O ve Ben*، ينقل فيه بالتفصيل علاقته بشيخه. صدر الكتاب عن دار نشره (الشرق العظيم) عام 1974. والثاني كتابه الذي صدر بعد وفاته عام 1984 بعنوان "البطاقة الشخصية" *Kafâ kağıdı* في هذا الكتاب أيضاً توجد تفاصيل عن حياته منذ صغره. انظر: نجيب فاضل قيصة كورك، *أورون بِن* (إسطنبول: بويوك دوغو، 1974) ص 5=112.

¹⁶ قيصة كورك، *چيلى*، ص 4.

¹⁷ أنظر: أورخان أوقاي، *نجيب فاضل قيصة كورك*، (أنقرة: منشورات وزارة الثقافة والسياحة، 1987) ص 4-5.

¹⁸ مصطفى مياس أوغلو، *هدية نجيب فاضل*، (إسطنبول: معرفة، 1996) ص 32.

أصدر الشاعر نجيب فاضل تسعة دواوين شعرية عناوينها كالآتي:

شبكة العنكبوت، صدر عام 1925.

الأرصفة، صدر عام 1928.

أنا وما وراءه، صدر عام 1932.

101 حديث (ترجم مئة حديث وحديث نظما) صدر عام 1951.

قافلة الخلود، صدر عام 1955.

الحنّة، صدر عام 1962.

أشعاري، صدر عام 1969.

السلام -لوحات من السيرة المقدسة- صدر عام 1973

الغضب والهجاء، صدر عام 1988.

ويحسن أن نبين هنا أن أشعاره تكررت في دواوينه. وتصرف في بعضها بعد تحوله الفكري. ولعل أجمع دواوينه هو ديوانه الحنّة. وسنفرد له عنوانا مستقلا.

وألف في مجال المسرح: البذرة وخلق إنسان (ترجم إلى العربية كما ذكرنا سابقا) والكنية، ورئيس بك (يقصد به رئيس محكمة جنائية، تم تصويره فيلما سينمائيا) وعدة مسرحيات أخرى.

وألف قصصا وروايات وهذه عناوين بعضها: الياقوت المشووم، قصصي، الكذبة التي في المرأة.

وألف كتباً في الذكريات لمراحل مختلفة في حياته منها: مستطيل الجنون، من البئر ذي الثعابين، الباب العالي.

وألف أيضا كتباً فكرية مثل: الإيمان والحراك، الفكر الغربي والتصوف الإسلامي، نسيح الأيديولوجية، الأبطال المزيفون.

وكتب تراجم بأسلوبه الخاص لبعض الشخصيات منهم: علي بن أبي طالب، السلطان عبد الحميد، السلطان وحيد

الدين، عدنان مندريس، شيخه الشيخ عبد الحكيم الأرواسي، الشاعر نامق كمال، الشاعر عبد الحق حميد.

كما ألف كتباً خاصة عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأصحابه منها: النور الهابط على الصحراء، هو الذي

بسببه خلقتنا، حلقة النبي صلى الله عليه وسلم.

1.3 ديوان يلة

أصدر نجيب فاضل في الستينات من القرن الماضي ديوان شعر سماه "الحنّة" جمع فيه تقريبا جميع أشعاره، سوى التي

اعتبرها مخالفة لتوجهه الإسلامي وبعض منظوماته مثل ترجمته المنظومة لبعض الأحاديث ونظم السيرة النبوية. ولنا وقفة عند

عنوان ديوانه.

عنوان الديوان في الحقيقة عنوان لقصيدته المشهورة التي يتحدث فيها عن محنته ومعاناته التي تسببت له في اضطرابات نفسية شديدة. والعنوان بالتركية "بيلة" وهي كلمة أصلها فارسية معناها "أربعون".

كان بعض منتسبي الطرق الصوفية يحتلون بأنفسهم أربعين يوماً لأجل ترويض النفس وتهذيبها، حيث يقللون من الأكل ويحتمون مخالطة الناس إلا أوقات الصلوات ولا ينامون إلا ساعات قليلة. ويقضون أيامهم بالذكر والعبادة والتفكير في آلاء الله وعظمته. فكانوا يطلقون على هذه الخلوة "جيلة". ولكون السالك يتحمل مشاقاً في سبيل ذلك من الصبر على تقليل الطعام والكلام والنام فقد انتشر بين الأتراك مع مرور الزمن إطلاق هذه الكلمة تجوزاً على كل محنة ومعاناة يعيشها الإنسان. ولعل منطلق ذلك أن كل محنة تُعد اختباراً من الله تعالى لعبده.

وقد تعرف نجيب فاضل على شيخه أثناء هذه المحنة. فانشرح صدره منذ الزيارة الأولى. فاستمر في التردد إليه. وتخلص من محنته بهذه الزيارات التي انتهت به إلى الارتباط القوي بالشيخ وانتسابه إليه.

فهو يتحدث في منظومته التي سماها "جيلة" عن معاناته هذه وكأنه يراها رحلة للوصول إلى الحق والحقيقة. يقول في إحدى أبياتها:

سقطت في أحضان الحقيقة كالسقوط ليلاً فجأة في خندق.

وكأني توصلت إلى حل اللغز المعضل للماضي والمستقبل.

يصف الأديب علي حيدر حفصال منظومته "المحنة" بأنها قوية السبك إلى حد أنها لا يمكن تبديل أي كلمة منها بأخرى.¹⁹

ثم أطلق هذا العنوان على ديوانه. فالمنظومات التي اخترناها هي من هذا الديوان الجامع لأشعاره. ومن مزايا ديوانه أن كل شعر تم بيان تاريخ كتابته تحته مباشرة. يعلم القارئ بذلك إذا ما كان الشعر قد كتب قبل تحوله الفكري أو بعده.

وقد قسم الديوان إلى أربعة عشر قسم حسب موضوعات الأشعار الواردة فيه وعناوين الأقسام هي كالتالي:

الله، الإنسان، الموت، المدينة، الطبيعة، الأنتى، الخوف، داء الصلابة، العقدة، الخفقان (الضيق)، الديكور، التجريد، الأبطال، القضية والمجتمع.

والأشعار التي اخترناها للترجمة موزعة ضمن أقسام مختلفة.

قدم نجيب فاضل لديوانه بمقدمة عنوانها "أشعاري وشاعريتي" يتحدث فيها عن رحلته مع الشعر. وفي خاتمة ديوانه يتحدث عن "فن الشعر" مقتبساً العنوان الذي استخدمه أرسطو "بويطيقا".

هذه الخاتمة يمكن توصيفها بأنها رسالة مؤلفة في فن الشعر. قسمها أيضاً إلى عناوين وهي:

¹⁹ علي حيدر حفصال، نجيب فاضل قيصة كورك نهر الشرق العظيم، (إسطنبول: إنسان، 2007) ص 73.

الشاعر- الشعر- الأسلوب في الشعر- الهدف في الشعر- عناصر الشعر- خشبة (يقصد المادة) الشعر والنقش- الشكل وال قالب في الشعر- الشكل الداخلي في الشعر- الشعر والمجتمع- الشعر والحياة- الشعر والدين- والشعر والعلوم الطبيعية- الشعر والدولة- المجموع.

وهو يضع بذلك تصورا كاملا عن الشعر.

استخدمت في عملي هذا الطبعة الواحدة والتسعين من الديوان.

4. دراسة وترجمة مختارات من قصائده

نظم الشعراء الأتراك منذ عصور بعيدة قصائدهم بوزنين أساسيين، هما وزن الهجاء (المبني على تهجئة الحروف) ووزن العروض. النوع الأول هو الوزن التقليدي للقصائد التركية، وسبب تسميته بـ"الهجاء" هو أنه يبني على عدد أجزاء الكلمة التي تسمى في التركية بالهجاء. حيث يجرى الأترك الكلمة إلى مقاطع تتشكل عادة من حرفين أو ثلاثة. وقد يتشكل المقطع من حرف أو أربعة حروف وذلك قليل. يشترط في هذا الوزن أن يكون عدد المقاطع متساويا في كل مصرع من مصارع القصيدة. والاسترسال في شرح هذا الوزن يتعدى حدود هذه المقالة. والذي يعنينا هنا هو أن الشاعر نجيب فاضل كان يستخدم وزن الهجاء.

وكانت محاولتي -ولا أعلم أحدا سبقني إلى هذه المحاولة في حدود علمي- ترجمة بعض أشعاره نظما بما يوافق أوزان العروض.²⁰ ولا أدعي الكمال، بل أؤكد على وجود عيوب ونواقص في النظم المترجم. فأنا لست شاعرا. ولكنني أحببت أن ألفت النظر إلى أدب نجيب فاضل بهذه الطريقة، فلهذا يتطوع أديب شاعر عربي بنظم ما ترجمته نثرا فيأتي بما يستحقه شعر نجيب فاضل.

لا شك أن فهم الشعر يتطلب معرفة غرض الشاعر ومقصده وبيئته التي كتب فيها قصيدته. لذا ترجمنا في البداية القصائد التي اخترناها نثرا مع تحليلها بما يساعد على فهمها. ثم عرضنا الترجمة المنظومة. وقمنا خلال ذلك بدراسة كل قصيدة.

ولكون عملنا ترجمة الشعر بالشعر فقد اخترنا من أشعار نجيب فاضل ما رأيناه مناسباً للترجمة نظما. ولذا لم تتم الترجمة في مرحلة زمنية قصيرة. بل امتدت إلى مدة تزيد على ثلاث سنوات.

4. 1. ترجمة الشعر والترجمة الشعرية

مسألة ترجمة الشعر والآراء الإيجابية والسلبية عنها موضوع عريض وعميق وذو عناصر متشعبة، بعضها متعلق بأساليب الشعر وبعضها بيئة الشاعر وبعضها بالمدة الزمنية التي عاش فيها وما يضاف إلى ذلك من مقومات مختلفة تؤثر في طبيعة النص وإمكانية ترجمته.

20 لقد ترجم الدكتور عبد الرزاق أحمد محمد مشكورا بعض أشعاره في مقاله القيمة "صورة المرأة في ديوان Çile: الحنة للشاعر التركي نجيب فاضل قيصة كورك دراسة تحليلية نقدية" التي ذكرناها وهي ترجمة ناجحة حسب اطلاعي ولكن أثر فيها الدكتور الترجمة الثرية.

ورغم وجود نقاشات حول إمكانية ترجمة الشعر بين المؤيدين والمخالفين فإننا ننهج في ذلك نهجا وسطا. وهو أن بعض الأشعار التي تكون فيها المعاني غالبية على الألفاظ ومحسناتها فيمكن ترجمتها نثرا أو نظما حسب ثقافة المترجم وذوقه. أما الأشعار التي تغلب فيها مميزات الألفاظ ما يميز معانيها فقد تستعصي الترجمة على المترجم فلا يقدر أن يحافظ على فنون الذوق الأدبي في النص.

ولا شك في أن النص الشعري يفقد بعض مميزاته الجمالية بالترجمة، وهذا وارد في كل النصوص الأدبية. ولكنه ليس سببا في الامتناع عن ترجمة الأشعار. ومعروف أن الترجمة الأدبية سارية بين اللغات نثرا وشعرا منذ القدم وإن قلّت ترجمات الشعر مقارنة بالنثر.

أما الترجمة الشعرية أو الترجمة المنظومة فهي محاولة إعادة إنشاء معاني الشعر المترجم في لغة أخرى. فالمترجم يستلهم المعنى ويكسوها لباسا آخر. ولا يخفى أن كل النصوص الشعرية (وإن كانت لنفس الشاعر) أو أعمال كل الشعراء لا تتناسب مع هذا النوع من الترجمة. ويتحكم في ذلك أيضا طبيعة النص الشعري الذي يحاول المترجم نقله إلى لغة أخرى.

ومن الطريف أن مجلة الهلال الأدبية التي أسسها جورج زيدان في مصر كانت تجري في أعدادها مسابقة في الترجمة الشعرية (مثلا: الهلال، العدد 3 بتاريخ 1 يناير 1930).

هناك عشرات من الأبحاث والمقالات الأكاديمية التي ناقشت ترجمة الشعر والترجمة الشعرية على محاور مختلفة. بعضها تحدثت عن ترجمة الشعر من العربية إلى اللغات الأخرى. وبعضها عالجت ترجمة الأشعار من اللغات الأخرى إلى العربية وخاصة ترجمة نصوص من الأدب الغربي. بعضها ركزت على إشكاليات هذا النوع من الترجمة وأشارت إلى صعوباتها وسلبياتها. ومن يطلع على جل هذه الأعمال يستنتج أن ترجمة الشعر عملية ليست سهلة وتتطلب الاهتمام. ويشاهد أيضا أن هذا النوع من الإنتاج في الغالب يجري بين العربية واللغات الغربية. ولكن الترجمة من التركية إلى العربية لا تزال ساحة تحتاج إلى من يعمل فيها. ولا يفوتنا هنا ذكر الدكتور محمد حقي صوجين الذي ترجم بعض قصائد الشاعر التركي المشهور يونس أمره تحت عنوان "مختارات من شعر يونس أمره" ونشرت الترجمة عام 2022 من قبل مؤسسة معهد يونس أمره.²¹

21 حضرت مؤتمرا ألقى فيها الدكتور صوتشين محاضرة ذكر خلالها أن له ترجمات أخرى للشعراء الأتراك يجهزها للنشر.

5. القصائد المترجمة:

1.5. لو خاطوا فمي

Ağzımı Dikseler

Tel tel ve iplik iplik dikseler de ağzımı;

Tek ses duysalar; Allah... Yoklayanlar nabzımı²²

يقع هذا البيت في القسم الأول من الديوان. أي تحت عنوان "الله". والشاعر لم يزد على المصراعين. كعادته في بعض أشعاره حيث يكتفي ببيت واحد يجعل له عنوانا ويستقل به في صفحة في ديوانه. كتب هذا البيت عام 1973.

يقول في هذا البيت: "لو أنهم خاطوا فمي بالأسلاك والخيوط واحدة تلو أخرى، كي يسمع الذين يجسّون نبضي صوته يقول: الله"

يقول الشاعر ما معناه: أرجو أن يخاط فمي لأغلقها، وذلك ليبدأ نبضي ينبض ذاكرة اسم الجلالة (الله). حاولت أن أنظم هذا المعنى بهذه الأبيات:

لو	خاطوا	فأي	بإفراط
ليجسّوا	النبضَ	بأعراقي	
(الله)	(الله)	لسامعه	
(بحر المتدارك)			

في هذه الأبيات إشارة إلى نشوة الشاعر الصوفية. فمرشده الشيخ عبد الحكيم الذي تحدثنا عنه كان من شيوخ الطريقة النقشبندية. ومن أورد هذه الطريقة تلقين السالكين ذكر لفظ الجلالة ذكرا خفيا دون تحريك اللسان. حيث يكتف السالك تفكيره على قلبه فيذكر الله في نفسه. يشير الشاعر إلى هذا الأسلوب حيث يربط بين ضربات النبض بتكرار لفظ الجلالة مع إغلاق الفم وتجميع الذهن. وهو توصيف بارع لحال السالك الذي ينقطع للذكر.

وهناك لطيفة بلاغية في تعبيره عن دقات النبض بأنها صوت ناطق بلفظ الجلالة، فكأن دقات النبض تتحول إلى صوت مسموع من قوة الذكر وعمق تأثيره.

2.5. اعف عني

Affet

Göz kaptırdığım renkten, kulak verdiğim sestem,

Affet senden habersiz aldığım her nefesten²³.

22 قصه كورك، جيلة، ص 43.

23 قصه كورك، جيلة، ص 61.

هذا آخر بيت في القسم الأول من الديوان. تاريخه 1980. وهو يخاطب الله تعالى فيه قائلاً: "اللهم اعف عني لأجل: لونٍ سحر عينيّ، وصوتٍ أصغيت إليه، وكلّ نَفْسٍ استنشقتَه غافلاً عنك".

أرجو عفوك في ألوانٍ إذ تأسرُ عينايَ بحُسنِ
أرجو عفوك في أصواتٍ شغلتُ أذنيَّ بألحانِ
غفرانك ربّ لأنفاسٍ أستنشقُها لاهِ جاني
(بحر السريع)

يعتذر الشاعر عن كل عمل لا يراقب فيه ربه. يشير هنا إلى الغفلة عن الله جل جلاله. وهي من النقائص التي يشتكي منها أهل التصوف كثيراً في أدبياتهم.

يبدأ بالاعتذار عن عينيه. ومن أجمل ما تتأثر به الأبصار هي الألوان البراقة بلا شك. فهو يتأسف على الغفلة عن ربه في كل مرة جذبتة جمال الألوان. ويتمنى أنه لو شاهد حسنها ذكراً خالقها ومتذكراً جماله.

يعتذر بعدها عن أذنيه. لكل الأصوات التي جذبت سمعه فأنصت إليها في غفلة عن خالقها.

ويعتذر في النهاية حتى عن كل نفس استنشقه غافلاً عن خالقه الذي يتفضل عليه بنعمة التنفس شهيقاً وزفيراً في كل آن، وتستوجب شكره سبحانه. فإذا نال المغفرة كما يطلبها عن كل نفس تنفسه فإنها مغفرة عن كل لحظة في حياته منذ ولادته. وهذا غاية الطلب.

3.5. المقياس

Ölçü

Müjdecim, Kurtarıcım, Efendim, Peygamberim;

Sana uymayan ölçü, hayat olsa teperim²⁴

وضع نجيب فاضل شعره هذا تحت عنوان "الإنسان" أي في القسم الثاني من الديوان بتاريخ 1974. يخاطب الشاعر في هذا البيت الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم قائلاً:

"يا مبشّري، يا منقدي، يا سيدي، يا نبّي. لو أن المقياس الذي لا يتبعك ولا يوافقك هو الحياة بعينها لركلتها" هذه هي الترجمة الثرية للبيت.

وقد حاولنا نظمها بالعربية بمعنى مقارب هكذا:

أنتَ الرّسولُ مِنَ السّماءِ مُؤيِّداً أنتَ المَبشِّرُ كُنْتَ حقاً مُنجِداً
لو عارَضتُكَ حياتنا يا سيدي لركلتُها بِمِقياسِها فَتَبَدَّداً

²⁴ قيصة كورك، جيلة، ص 81.

(بحر الكامل)

يخاطب نجيب فاضل رسول الله صلى الله عليه وسلم بتعدد صفاته، فهو المبشر بالجنة، وهو منقذ البشر بإذن الله تعالى وهو سيد بني آدم وهو النبي المرسل. كل المقاييس يجب أن تكون موافقة لما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم. والمقياس هو الأصل الذي يقيس الإنسان عليها كل شيء. الشاعر في هذه الأبيات يرفض حتى حياته إن كانت مقياسا لا توافق ما أتى به رسول الله صلى الله عليه وسلم. يؤكد بذلك إيمانه بالرسالة المحمدية. واللطف هنا أن يجعل المقياس مدارا لاتباعه صلى الله عليه وسلم. وهي مقاربة بدیعة.

4.5. المنتظر

Beklenen

Ne hasta bekler sabahı,
Ne taze ölüyü mezar.
Ne de şeytan, bir günahı,
Seni beklediğim kadar.

Geçti istemem gelmeni,
Yokluğunda buldum seni ;
Bırak vehmimde gölgeni
Gelme, artık neye yarar.²⁵

وضع هذا الشعر تحت عنوان "المرأة" في الديوان. تاريخه 1937. ولكن الشاعر أجم المخاطب إجماما تاما. فلا يستشف القارئ شيئا عن المنتظر. فالشاعر يخاطب في كامل الشعر مجهولا. أهو رجل أو امرأة؟ بل لم يفصح إذا ما كان المنتظر بشرا أو من غير البشر. فكل من ينتظر سواء انتظر شخصا أو شيئا يجد في هذه الأبيات حر الحسرة التي يحس بها. حيث يقول:

"لا ينتظر المريض الصباح ولا ينتظر القبر الميت الذي توفي قريبا ولا ينتظر الشيطان ارتكاب ذنب كمثل انتظاري إياك. وقد فات الأوان، فلا أريدك أن تحضر. أنا وجدتك في غيابك. دع ظلك يسكن في وهمي. لا تأت. أنبفع مجيئك بعد هذا؟"

وإليكم نظم المعاني:

ما من سقيم فوق جمر صابراً	يرجو الصباح كما أنتظرتك حائراً
أو ليس شيطاناً يُحِبُّ كباثراً	من مُسلمٍ نحو الحقيقة سائراً
لا قبر ينتظر المنازع فاغراً	بقدر ما قد أنتظرتك ناظراً
لا، لا أريدك يائسا أن تحضراً	إني وجدتك في غيابك حاضراً
لا تمخُ ظلك من خيالٍ جاثراً	إياك أن تأذي. فلا خير يُرى

²⁵ قصه كورك، مجلة، ص 198.

(بحر الكامل)

يبدأ الشاعر بالعتاب. ويصف اشتياقه لحضور من أو ما ينتظره اشتياقا يفوق شوق المريض إلى الصباح. لأن فيها تخف آلامه ويرتاح بعض الشيء من عناء المرض. ثم يذكر انتظار القبر للميت. فالقبور تحفر وتجهز عادة حسب وصول خبر الموت. والناظر في حفرة القبر ولو من بعيد يدرك أنها أعدت لميت فارق الحياة من يومه وسيأتون به بعد سويغات ليواروه فيه. يصور الشاعر القبر كائنا حيا فاغر الفاه ينتظر الميت الذي سيبتلعه. وانتظاره أشد من ذلك. ثم يذهب إلى أبعد من ذلك فيصف انتظاره بأنه أشد من انتظار الشيطان لارتكاب البشر ذنبا. وهو غرض الشيطان المنوط بحياته. دعوة العباد إلى المعاصي رجاء تضليلهم.

ينتقل في المقطع الثاني إلى اليأس بعد العتاب. فكأن حدة الحسرة خفت وشعلة الشوق خفت. وهو حال من فقد الأمل بعد طول الانتظار. حتى أنه يشرع في التلذذ بالانتظار وكأن الشوق أطيب من وقوع ما يشاق إليه. فيصبح غياب المنتظر هو عين وجوده. ولكنه وجود يظل في أوهام الشاعر وخياله. فالوهم غدا أجدى من الحقيقة. فيرجو عدم حضور المنتظر. كي لا يفسد لذة الوهم أولا، ولزوال الشوق ثانيا. فلا ينفع حضوره بعد هذه الساعة.

5.5 دقائق الماضية

Geçen Dakikalarım

Kim bilir nerdesiniz,

Geçen dakikalarım

Kim bilir nerdesiniz?

Yıldızların, korkarım,

Düştüğü yerdesiniz;

Geçen dakikalarım?

Acaba tütsü yaksam

Görünür mü yüzünüz?

Acaba tütsü yaksam?

Siz benim yüzümsünüz

Eğilip suya baksam,

Görünür mü yüzünüz?

Gitti bütün güzeller;

Sararmış biri kaldı,

Gitti bütün güzeller.

Gün geldi, saat çaldı,

Aranızda verin yer;

Sararmış biri kaldı!²⁶

وضع الشاعر هذه الأبيات تحت عنوان "العقدة" من ديوانه. والعقدة في اللغة التركية يقصد بها الهم الكامن في القلب. تاريخ الشعر 1930. يخاطب الشاعر في شعره هذا دقائق عمره الفائتة. ونوه هنا بأنه كتب الأبيات قبل أربع سنوات من التقائه بشيخه. أي أنه كان لا يزال يعاني من الفراغ الروحي. يقول في هذه الأبيات:

"يا دقائق الماضي، من يعلم أين أنت الآن؟ أخشى أن تكوني الآن في مواضع سقوط النجوم. أنظهر وجوهك إذا أشعلت بجورا؟ أنت في الحقيقة وجهي. لو أنخني على الماء وأنظر فيه هل تظهر فيه وجوهك؟ قد ذهب كل الوجوه الجميلة. وما بقي سوى وجه واحد مُصفر. حان اليوم. ودقت الساعة. فأفسحي لهذا الواحد المصفر الذي بقي".

وهذه نظمها:

لو تُخبريني أين أنتِ يا ثرى	أدقائقي يا من مَضَتْ فيمن مَضَى
هل في مساقطِ أنجمٍ وسط السّما	تترآكمينَ أيا دقائقُ في الفضا
أو تنجلي قسماثُ وجهكِ إن أنا	أشعلتُ عودا للبخورِ مُرّضا
ما أنتِ إلا صورة عن طلعتي	بل أنتِ وجهي مُقبِلا أو مُعرضا
فإذا نظرتُ إلى صفاءِ جداولٍ	أفلا أشاهدُ وجهكِ مُتناقضا
مَضَتْ الحِسانُ من الوجوهِ وَخَلَفَتْ	وجهي، تَخَلَّفَ خَلْفَها مُتَرَبِّضا
اصفرَ إذ ذَهَبَتْ بِحُسْنِ جَمالِها	من بعدِ ما فاضَ الجَمالُ تَفَيُّضا
أدقائقي حان الزمانُ فأفسحي	إني بِوَجْهِها قد أَتَيْتُكِ عارِضا

(بحر الكامل)

الشاعر يبدأ بالتحدث إلى دقائقه الماضية ويسألها عن موضعها. أين هي؟ تسقط النجوم في السماء. والدقائق التي تمضي يحتلها أيضا في السماء. مع ذلك يتساءل إذا ما كان يمكنه رؤية هذه الدقائق وراء دخان البخور أو في ماء يديم النظر فيه. ودقائقه هي عمره. أي هي جزء منه. لذا يقول لها قبل ذكر الماء "أنتِ وجهي" والماء الصافي في حكم المرأة. يرى المرء فيها وجهه. ثم يتحسر على ذهاب منظر وجهه مع دقائقه الماضية. فمع مرور الدقائق يذهب جمال شبابه وبهاء طلعتة. وما يراه الآن من وجهه صورة مصفرة. هي ليست باقية. لذا يطلب من دقائقه التي هي صور وجهه أن تفسح في مكانها المجهول لآخر صورة لوجهه. كي يغادر هذا الوجه المصفر أيضا دون رجوع حيث ذهب صور وجهه السابقة وهي دقائقه الفائتة.

6.5. الباب المنفرج

Aralık Kapı

Bu dünya bir kuyu havasız çömlek

Daralıyorum !

Kelime manayı boğan bir gömlek

Paralıyorum !

ALLAH ismi varken lügat ne demek

Karalıyorum !

Kapımı, buyursun diye o melek

Arahyorum²⁷ !

هذا الشعر يقع تحت عنوان "الموت" بتاريخ 1982. يقول فيها: "هذه الدنيا بئر بل فخار ليس فيه هواء. صدري يضيق. الكلمة قميص يخنق المعنى، وأنا أمرقها. ما الحاجة إلى المعجم في وجود اسم الله؟ أشطب عليه. وأفرج بابي كي يتفضل عندي ذلك الملك"

وهذه نظمها:

هذه الدنيا كَبِيرٌ أو كَفَخَارٍ عظيم	ضاقَت الأَنفاسُ فيه، فيه ضيقِي مُستديم
والكلامُ كالقميصِ يخنُقُ المعنى المراد	رُمْتُ تمزيقَ القميصِ مُظهراً معنىً كريم
اسمُ رَبِّي صارَ يُعني عن جميعِ المُعجمات	رُمْتُ تمزيقَ المعاجمِ، ذاكراً رَبِّي الرحيم
قابضُ الأرواحِ يوماً حاضرٌ دونَ ارثِياب	قد فتحتُ البابَ أهلاً بالملكِ في الصَّميم

(بحر الرمل)

لنتذكر أن الشاعر توفي بعد سنة تقريبا من كتابة هذا الشعر. وكأنه يستعد للموت. فقد بدأ يضيق بالدنيا ذرعا. ويصفها بأنها بئر وفخار. وفوهة كليهما من الأعلى. يصف الشاعر نفسه بأنه داخل بئر أو فخار ليس فيه متنفس. والساقط في البئر وإن وصله الهواء قد يضيق صدره لضيق المكان. فيحاول أن يخرج منها. وهو حال الشاعر الذي بدأ يريد الخروج من الدنيا ويتخلص منها.

والكلمات التي توصف بأنها لباس المعاني والأفكار انقلبت من كونها كساء إلى واسطة قتل، لأنها بدأت لا تتسع للمعاني، تماما كشخص عليه قميص طفل. ولعل وجه الإيجاز في ذلك أن الكلمات عادة هي ملابس المعاني كما ذكرنا. ولكن مع تقدم العمر بالشاعر أصبحت الكلمات لا تؤدي المعاني التي تجيش في نفسه. لأن المعاني عظمت مع كبره، كطفل كبير ولم تتغير ملابسه.

بعد الإشارة إلى عجز الكلمات وضعفها عن أداء المعاني العظيمة يتوجه إلى كتب المعاجم وهي مستودع الكلمات. ويعترض على وجودها من الأساس. فهي لا تستحق سوى أن يشطب عليها في وجود اسم الله تعالى. لأن اسم الله يغني عنها. وأخيرا بعد أن قرر أن الدنيا كسجن ضيق وأن الكلمات تضيق بالمعاني وأن سعة هداية اسم الله تعالى تغني عن ضيق إرشاد المعاجم.

بعد كل ذلك يعرض حاله مع الموت. فقد ذكر في بداية الشعر أن الدنيا بدأت تحصره، فهو إذن ينتظر الموت متأهبا للمغادرة. وذلك بأن بابه منفرج لأجل ملك الموت. يرجو أن يأتي ويقبض روحه. وحين تصرّحه بذلك لا يقول "ملك الموت" ولكن يقول "ذلك الملك" وكأنه يبهمه لكثرة معرفة الناس به، فاكتفى بالإشارة عن تسميته.

7.5. السّم

Zehir

Çocukken haftalar bana asırdı;
Derken saat oldu, derken saniye...
İlk düşünce, beni yokluk ısırdı:
Sonum yokluk olsa bu varlık niye?
Yokluk, sen de yoksun, bir var bir yoksun!
İnsanoğlu kendi varından yoksun...
Gelsin beni yokluk akrebi soksun!
Bir zehir ki, hayat özü faniye...²⁸

ورد هذا الشعر في الديوان تحت عنوان "الخفقان" بتاريخ 1983. ويقصد بالخفقان في التركيبة الضيق النفسي الشديد الذي يحس به الإنسان. ويوجد في هذا القسم من الديوان بعض أشعاره التي تحكي الضيق النفسي والتي كتبها في مراحل مختلفة من حياته. وميزة هذا الشعر كونه آخر ما نظمه الشاعر قبل وفاته، فقد توفي بعد أسبوع من كتابة هذا الشعر.²⁹ يقول الشاعر:

"عندما كنت طفلا كنت أرى الأسابيع مثل العصور. ثم صارت ساعات، ثم ثواني. وفي أول فكرة لدغني العدم (حيث تبادر إلى ذهني هذا السؤال) إذا كانت نحائي العدم، فلم هذا الوجود؟ أيها العدم. أنت أيضا معدوم. فتارة توجد وتارة تنعدم. والإنسان محروم عن أن يملك وجوده الذاتي. فلبأت عقرب العدم فليلدغي. فسمه عصارة حياة للفاني"
وهذه نظم الأبيات:

²⁸ قيصة كورك، جيلة، ص 310.

²⁹ علمت بذلك عن طريق حفيده الأخ المحترم أمراه بن محمد قيصة كورك صاحب دار نشر الشرق العظيم.

كنتُ أرى الأسوعَ في صباي	مُطوِّلاً كالعصرِ في هواي
ثمَّ رأيتُه كساعةٍ مضتُ	ثمَّ غداً ثانيةً لما قضتُ
ففكرةُ الزوالِ باتت حيةً	تلدغني تُسائلُ المنيّة
لم الزوالُ بعدَ ذا الوجودِ	أبعدَ ذا المعدومِ من موجودِ
وأنت معدومٌ يا أيّها العدم	توجدُ تارةً وأخرى تتعدّم
البشرُ محرومٌ عمّا ملكا	ونفسُهُ شاهدةٌ لذلكا
يا أيّها الموتُ أحطني عدما	كعقربٍ يلدغني مُسَمّما
فسمُّهُ حياةٌ كلّ ميّتٍ	مثلَ رحيقٍ للبقاءِ مُنبت

(بحر الرجز)

أشرنا قبل الترجمة النظرية إلى أن هذه الأبيات هي آخر أشعاره. وكأنه رحمه الله لخص قصة حياته بصورة عجيبة موجزة أشد الإيجاز في شعره هذا، بدأ من الطفولة حتى وصل إلى الشيخوخة. وأدرج في الأبيات سر الحياة وجوهره الذي وجدته بعد العناء في البحث عنه منذ أول فكرة خطرت بباله. يبدأ بتصوره للوقت حين كان صغيراً حاله حال سائر الأطفال. يشعر بأن الأسوع الواحد طويل مثل مئة عام. مع تقدم العمر غدت الأسابيع مثل الساعات حتى صارت كالثواني. وهي حالة الإنسان في الشيخوخة. يضعف شعور الإنسان بالزمن حتى يكاد لا يتذكر زمن وقوع حادثة ما فيشك فيها أوقعت قبل أشهر أم قبل أسابيع. والشاعر بعد هذا العرض يعود إلى طفولته فيذكر بداية رحلته في البحث عن سر الوجود وحقيقة الحياة. فأول فكرة تبادرت إلى ذهنه - وهو مفكر درس الفلسفة - في طفولته كانت عن العدم ومساءلة العدم. سأل حينها هذا السؤال: مصيري الموت الذي هو العدم في ظاهره. إذا كان مصيري إلى الزوال فما سبب الوجود؟

ذكر نجيب فاضل في قصة حياته حادثي وفاة أترتا في نفسه زمن طفولته تأثيراً شديداً: وفاة أخته الصغيرة ووفاة جده. فهو تعرف على الموت في صغره. ولعل ذلك دفعه إلى التساؤل عن علة الموت وسبب الحياة. وهكذا يلخص الموضوع في المقطع الأول من الشعر.

ينتقل في المقطع الثاني إلى مخاطبة العدم. فهو يناقش مسألة الوجود والزوال، وكأنه وصل إلى الحل. يقول للعدم: أنت زائل أيضاً. ولعل زوال العدم هو عين الوجود. ويقرر بأن البشر لا يملكون لأنفسهم الوجود، عاجزون عن التحكم في حياة ذواتهم. وفي البيت الأخير يدعو الموت الذي سماه "العدم"، وهو قد عرف أن سر الحياة وجوهر الوجود كامن في الموت. ويشبه الموت بعقرب يلدغ الإنسان. ويستدعيه ليلدغه بسمه، وهو العدم أي الموت الذي يصيب الإنسان، وفي حقيقة الأمر هذا السمّ هو بمثابة ماء الحياة ورحيقها للإنسان الذي يفنى ليحيى في الآخرة. ﴿وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ﴾

الخاتمة

كان الأديب والشاعر نجيب فاضل قيصه كورك كما ظهر خلال ما عرضناه من أعظم الكتاب والمفكرين المؤثرين على الشعب التركي بآثاره الأدبية الراقية شعراً ونثراً، وكان معدوداً من رموز الحركة الإسلامية، بل الأب الروحي والموجه الفكري لها.

تميز بأسلوبه الخاص في الشعر والنثر. ووظف موهبته الأدبية لأيدولوجيته، واتخذ قلمه سلاحا يكافح بها ضد معارضيته. رغم ذلك كان شاعرا حاز على احترام الأوساط الثقافية والفكرية والسياسية.

كانت محاولتي في هذا العمل -بعد ذكر سيرة عن حياته وما كتب عنه في العربية- تتركز على دراسة وترجمة بعض أشعاره المختارة من ديوانه المشهور "الحنّة" إلى العربية نظما ونثرا مع شروح بسيطة وتحليل لتبسيط المعاني المودعة في أبياته.

أرجو من الله أن يكون عملي إسهاما متواضعا في الثقافة العربية العظيمة التي تقتبس كل معنى كريم وتزينه بألفاظها ومفرداتها.

المصادر والمراجع

- إنان، محمد عاكف. نجيب فاضل واطع أساس شعرنا المعاصر. إعداد سلمى كُنايدين. أنقرة: منشورات نقابة التربويين "أكيتيم بير سن"، الطبعة الثانية، 2020.
- أوزدأمار، مصطفى. الأستاذ نجيب فاضل. إسطنبول: قيرق قنديل، 1997.
- أوقاي، أورهان. نجيب فاضل قيصر كورك. أنقرة: منشورات وزارة الثقافة والسياحة، 1987.
- بسلي، حسين – أوزباي، عمر. رجب طيب أردوغان، قصة زعيم. ترجمة: د. طارق عبد الجليل، طنطا: دار البشير للثقافة والعلوم، 2012.
- حقصال، علي حيدر. نجيب فاضل قيصر كورك نهر الشرق العظيم. إسطنبول: إنسان، 2007.
- شهسوار أوغلو، لطفي. نجيب فاضل. أنقرة: ألترناتيف، 2003.
- قباقلي، أحمد. سلطان الشعراء نجيب فاضل. إسطنبول: منشورات وقف الأدب التركي، 1995.
- قيصر كورك، نجيب فاضل. أُو وِئِن. إسطنبول: دار بويوك دوغو، 1974.
- قيصر كورك، نجيب فاضل. قافاكاغدي. إسطنبول: دار بويوك دوغو، 1984.
- قيصر كورك، نجيب فاضل. جيلة. إسطنبول: دار بويوك دوغو، الطبعة 91، 2018.
- كوزه، أرغون. المتألمون الكبار الثالث. إسطنبول: بوغاز ايجي، الطبعة الثانية، 1995.
- مياس أوغلو، مصطفى. هدية نجيب فاضل. إسطنبول: معرفة، 1996.
- وقاص أوغلو، وهبي. نجيب فاضل بالذكريات للشباب. قهرمان مرعش: منشورات بلدية قهرمان مرعش الثقافية، 2021.
- بيلدريم، أرجان. مؤسسا الحركة الإسلامية: محمد عاكف ونجيب فاضل. إسطنبول: بينار، 2016.
- MacLean, Gerald. *Abdullah Gül and the Making of the New Turkey*. UK: Oneworld Publications, 2014.
- www.nfk.com.tr "mektup-telgraf-not/mektup-2". تاريخ 05. 09. 2023.
- https://www.youtube.com/watch?v=_PNY4Gs-N3M تاريخ 05-09-2023.
- "بروفيسور محمد حرب ل عربي 21: المفكر نجيب فاضل هو الأب الروحي للحركة الإسلامية بتركيا"

Kaynakça

- Besli, Hüseyin ve Özbay Ömer. *Bir Liderin Doğuşu*. Çev. Tarık Abdülcelil. Tanta: Daru'l-beşir li's-sekafe ve'l-ulum, 2012.
- Göze, Ergun. *Üç Büyük M ustari*. İstanbul: Boğaziçi yayınları. 2. basım, 1995
- Haksal, Ali Haydar. *Necip Fazıl Kısakürek Büyük Doğu Irmağı*. İstanbul: İnsan yayınları, 2007.
- İnan, Mehmet Akif. *Necip Fazıl Günümüz şiirinin temel koyucusu*, Haz. Selma Günaydın. Ankara: Eğitim Bir Sen yayınları, 2. Basım, 2020.
- Kabaklı, Ahmet. *Sultanu'ş Şuara Necip Fazıl*. İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 1995.
- Kısakürek, Necip Fazıl. *O ve Ben*. İstanbul: Büyük Doğu, 1974.
- Kısakürek, Necip Fazıl. *Kafa Kağıdı*. İstanbul: Büyük Doğu, 1984.
- Kısakürek, Necip Fazıl. *Çile*. İstanbul: Büyük Doğu, 91. basım, 2018.
- MacLean, Gerald. *Abdullah Gül and the Making of the New Turkey*. UK: Oneworld Publications, 2014.
- Miyasoğlu, Mustafa. *Necip Fazıl Armağanı*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1996.
- Okay, Orhan. *Necip Fazıl Kısakürek*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.
- Özdamar, Mustafa. *Üstad Necip Fazıl*. İstanbul: Kırk Kandil, 1997.
- Şehsuvaroğlu, Lütfi. *Necip Fazıl*. Ankara: Alternatif yayınları, 2003.
- Vakkasoğlu, Vehbi. *Gençler İçin Hatıralarla Necip Fazıl*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Belediyesi Kültür Yayınları, 2021.
- Yıldırım, Ercan. *İslâmcılığın İki Kurucusu: Mehmet Akif-Necip Fazıl*, İstanbul: Pınar yayınları, 2016.
- www.nfk.com.tr. "mektup-telgraf-not/mektup-2.". Erişim: 05. 09. 2023.
- <https://www.youtube.com/watch?v=PNY4Gs-N3M> Erişim: 05-09-2023. Profesör Muhammed Harb'dan Arabi 21'e: "Düşünür Necip Fazıl, Türkiye'deki İslami Hareketin Manevi Babasıdır."

ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi
Journal for Religious Studies
e-ISSN: 2757-5616

ATEBE Dergisi | Journal of ATEBE

Sayı: 10 (Aralık / December 2023), 133-154

İçeriden ve Dışarıdan Bakış Açıları

Insider/Outsider Perspectives

Kim Knott. "Insider/Outsider Perspectives". *The Routledge Companion to the Study of Religion*. ed. John R. Hinnels. 243-258. New York: Routledge, 2005.

Tercüme

şevket Özcan

Doç. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı
Associate Professor, Social Sciences University of
Ankara, Faculty of Theology, Department of
History of Religion
Ankara, Türkiye

sevket.ozcan@asbu.edu.tr

orcid.org/0000-0002-9019-6507

<https://ror.org/025y36b60>

Katkı Oranı/Contribution Rate: %50

Tercüme

Rabia Kocataş

Arş. Gör., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı
Research Assistant, Social Sciences University of
Ankara, Faculty of Theology, Department of
History of Religion
Ankara, Türkiye

rabia.kocatas@asbu.edu.tr

orcid.org/0000-0002-7052-7647

<https://ror.org/025y36b60>

Katkı Oranı/Contribution Rate: %50

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Çeviri Makale / Translation Article

Geliş Tarihi / Date Received: 9 Ekim / October 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 27 Aralık/December 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

Atıf / Cite as: Knott, Kim. "İçeriden ve Dışarıdan Bakış Açıları". çev. şevket Özcan – Rabia Kocataş. *ATEBE* 10 (Aralık 2023), 133-154. <https://doi.org/10.51575/atebe.1373456>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / No conflict of interest declared.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**şevket ÖZCAN-Rabia KOCATAş**).

Yayıncı / Published by: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi / Social Sciences University of Ankara.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

İçeriden ve Dışarıdan Bakış Açıları¹

Öz

Konu din çalışmaları olunca objektiflik her zaman ana kriter olsa da içeriden/dışarıdan bireylerin bir dini ne kadar objektif olarak ele alabilecekleri ve konu olan dinin, o dine mensup içeridekilerin mi yoksa dışarıdakilerin mi en iyi şekilde çalışabileceği meselesi din incelemesinin başından günümüze kadar tartışılmalı bir konu olagelmıştır. Bu konu, emik/etik anlatım, yakın/ uzak tecrübe ve düşünömsellik gibi üzerine düşünölmesi gereken olguları da beraberinde getirmektedir. Kim Knott, bu makalesinde bu kavramlar çerçevesinde tam katılımcı, katılımcı olarak gözlemci, gözlemci olarak katılımcı ve tam gözlemci rollerini benimsemiş farklı araştırmacıların anlatılarını ele alarak içeriden ve dışarıdan sorununu incelemiştir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Din incelemesi, Metodoloji, İçeridekiler, Dışarıdakiler.

Insider/Outsider Perspectives

Abstract

It has been highly controversial from the beginning of the study of religion to the present day whether it is insiders who follow that religion or outsiders who understand the religion studied the best. It is also questioned if it is really possible to study a religion objectively whether the one who studies is an insider or outsider to that religion. This topic also brings with it the issues that need to be considered, such as emic/ethical positions, 'experience-near' and 'experience-distant' and the process of reflexivity. In this article, Kim Knott examines the problem of insider and outsider by considering the accounts of different researchers who have adopted the roles of complete participant, observer as participant, participant as observer and complete observer within the framework of these concepts.

Keywords: History of Religions, The Study of Religion, Methodology, Insiders, Outsiders.

Giriş

Çalıştığım üniversitede dinleri araştırmak isteyen birçok öğrenci, konuyla “Dini Yaşamlar” adlı bir dersle tanışmaktadır. Dersin amacı, burada “dini içerdekiler”² şeklinde adlandırabileceğimiz, çeşitli dindar bireylerin otobiyografilerini ve biyografilerini inceleyerek dinler ve dinlerin araştırılması hakkında bir anlayış geliştirmektir. Öğrenciler bu hikâyelere “dışardakiler” olarak yaklaşırlar fakat onların da ders boyunca üzerine düşünmeleri ve

¹ Bu makale Kim Knott'un *The Routledge Companion to the Study of Religion* adlı kitapta yayınladığı kitap bölümünden çevrilmiştir. Bu çeviri için 30.10.2019 tarihinde Kim Knott'tan mail yoluyla izin alınmıştır. (ç.n.) / This article has been translated from Kim Knott's book chapter in *The Routledge Companion to the Study of Religion*. Permission for this translation was received via e-mail from Kim Knott on 30.10.2019. (trans. note)

² Bu dersle bağlantılı olarak kullanılan diğer otobiyografiler ve biyografiler arasında, Gary Comstock tarafından yayına hazırlanan ve çeşitli dini arka plana sahip kadın ve erkeklerin anlatımlarını içeren *Religious Autobiographies* (1995) adlı derleme bulunmaktadır.

yazmaları istenilen kendi hikayeleri ve kişisel deneyimleri vardır. Bu durumlarda onlar “içerdekiler” olarak kabul edilir. Kendileri ile başka insanların da dini hayatlarını düşünme süreci, ders sırasında tartışılmak üzere birçok ciddi soruyu ve meseleyi ortaya çıkarmaktadır. Başka bir insanın tecrübesini tam olarak anlayabilir miyiz? Bir dinin “içeriden” biri tarafından anlatılması ile “dışarıdan” biri tarafından anlatılması arasındaki fark nedir? Bir dilden diğerine yapılan çeviri hikâyeyi anlatan kişi ile okuyan arasında bir köprü mü kurar yoksa bir engel mi yaratır? Bununla birlikte, kendimizi nesnellüğün ve öznelliğin doğasını ve sınırlılıklarını, içeriden (emik) ve dışarıdan (etik) yaklaşımları, “yakın tecrübe” ve “uzak tecrübe” kavramlarını, empati ve eleştirel analizi, kişisel bakış açısının etkisini ve düşünümsellik sürecini düşünürken buluyoruz. Dahası okuduğumuz hayatlardan bazılarının, içeriden ve dışarıdan bakış açısı ayrımını yapmamızın gerçekten faydalı olup olmadığını sorgulattığını fark ediyoruz. Bu konuları birazdan daha ayrıntılı olarak ele alacağız, ancak, bunları burada sıralamadaki amacım, içeriden/dışarıdan tartışmasıyla ilişkili konuların çeşitliliğini göstermektir. Bu konuların pek çoğu teolojiden farklı bir disiplin olarak ortaya çıkmasından itibaren din incelemesinin merkezinde yer almaktaydı. Bu tartışma, bilginin ve anlayışımızın kapsamı ve sınırlılıkları ile ilgili sorular ortaya çıkararak bize meydan okur. Tartışma, aynı zamanda, çalışma alanımızın bilimsel olup olmadığını gözden geçirmeye davet eder ve bizim metodolojimizin esasını oluşturur. Tartışmanın, hem ahlaki hem de politik bir boyutu bulunmaktadır.

1. Din İncelemesi Tarihinde İçeriden/Dışarıdan Bakış Açıları

Bu sorular, 1980’lerin ortalarından itibaren, Sih çalışmalarının doğası ve Sih dini üzerine yazan belirli araştırmacıların katkıları ve amaçları ile ilgili oldukça hararetli bir tartışmada ön plana çıktı.³ Sih geleneklerini kim anlayabilir ve temsil edebilirdi? Sih tarihini ve teolojisini çalışanların, kişisel amaçları, epistemolojik bakış açıları ve ideolojik görüşleri nelerdi?⁴ Bu bölümün sonuna doğru göreceğimiz gibi, tartışmadaki konular içeriden/dışarıdan probleminin ötesine geçmiştir ama bu problem din çalışmalarının başlangıcında kuşkusuz merkezi bir öneme sahipti. Örneğin, 1986’da *Perspectives on the Sikh Tradition* başlıklı bir makale derlemesi yayımlandı. Yazarlarından bazıları, özellikle Sih geleneklerine tarihsel ve eleştirel-metinsel yaklaşımı nedeniyle Sih inancını zayıflatmakla itham edilen W. H. McLeod’un eserine

³ Bu tartışmanın tam anlatımı Grewal’ın (1998) eserinde bulunabilir. Ayrıca bakınız; McLeod (2000: 267–79) ve Oberoi ve Mandair’in Shackle, Singh ve Mandair’deki (2001) makaleleri. İslam’a içeriden/dışarıdan yaklaşımlar Goddard (1995), Hindu hareketler ile bağlantılı olarak da Knott (1998a, 1998b) tarafından tartışılmıştır.

⁴ Batılıların, Batılı olmayan “ötekilere” yaklaşımı antropologlar ve kültürel eleştirmenler tarafından 1970’lerin sonunda açığa çıkarılmıştır. Bunlardan en önde gelen Edward Said’in *Orientalism* (1978) eseridir, ayrıca bkz. King (1999).

yoğunlaşarak, Sihizm ile ilgili Batılı araştırmacılığı sert bir şekilde eleştirdiler.⁵ Daha sonra, 1991'de McLeod'un da dahil olduğu birkaç Batılı araştırmacının eseri üzerine yazılan bir değerlendirmede, Darshan Singh temel bir mesele ortaya attı:

Batılı yazarların Sihizm'i yorumlama ve anlama çabaları, dışarıdan veya katılımcı olmayan bir kişinin girişimidir. Esasında, din dışarıdan olana, yabancıya veya katılımcı olmayana erişimi zor olan bir alandır. Bir dinin derin anlamı ancak bir kişinin belli bir yolu ve disiplini takip ederek gerçekleştirdiği katılım yoluyla açığa çıkar.⁶

Bu örnekte gördüğümüz gibi, bir dini güvenilir bir şekilde kimin anlayıp temsil edebileceği konusu tartışmalıdır. Darshan Singh ve *Perspectives*'in yazarları, Sih araştırmalarının gelişiminde Batılı yazarların önemli bir rol oynadığını kabul etse de onların (kökeni Hıristiyan ya da seküler olsun veya olmasın) amaçları konusunda şüphecidirler ve çalışma metodlarını eleştirirler. Buna karşılık da içeridekilerin bu gibi çalışmalara katkılarını desteklerler. Araştırmacının incelediği dine iştirakinin veya iştirak etmemesinin güçlü ve zayıf yönleri birazdan döneceğim bir konu, ancak ilk önce 19. yüzyıl ortalarından itibaren yukarıda eleştirilen türdeki Batılı bilim adamlarının hem kendilerinin hem de başkalarının dinlerini inceleme sorununu nasıl ele aldıklarını değerlendireceğim.

Batıda farklı amaçları ve yöntemleriyle teolojiden farklılaşan bir inceleme alanı olarak ortaya çıkan erken dönem din inlemesinin⁷ destekçileri, bu alanın bilimsel, nesnel ve karşılaştırmalı özelliğine dikkat çekti. Onlar, tarafsız bilimsel açıklamaların değerine ve uygun kavramsal araçların, teorilerin ve yöntemlerin gelişmesine vurgu yaptı. Max Müller, 1873'te kaleme aldığı bir yazısında, dine, çalışmanın nesnesi olarak saygı gösterilmesi fakat onun eleştirel araştırmacılığa da tabi tutulması gerektiğini ifade etmişti.⁸ 20 yıl sonra Cornelius Tiele, din bilimcileri arasında dinin biçimleri hakkında yargılamaya değil nesnelliğe olan ihtiyacı vurgulayarak, böyle bir araştırmacılığın en iyi inananlar ya da inanmayanlar tarafından yapılıp yapılmadığı üzerine kafa yormuş ve şu sonuca varmıştır; “Bir kişinin şüpheci olmaksızın tarafsız bilimsel bir yaklaşım ortaya koyamayacağını ve kendisinin belirli ve samimi bir dini inanca sahip

⁵ Justice Gurdev Singh (ed.), *Perspectives on the Sikh Tradition* (Patiala: Siddharth Publications, 1986), 10; J.S. Grewal, *Contesting Interpretations of the Sikh Tradition* (New Delhi: Manohar, 1998), 126-131.

⁶ Darshan Singh, *Western Perspective on the Sikh Religion* (New Delhi: Sehgal Publishers Service, 1991), 3.

⁷ 19. yüzyılın sonunda ve 20. yüzyılın başlarında din incelemesi, “bilimsel din çalışmaları”, “*Religionswissenschaft*”, “karşılaştırmalı dinler”, “dinler tarihi” ve daha sonra “Din fenomenolojisi” ismiyle anılmıştır. Bu terimler hepsi teolojiden farklı bir çalışma alanına işaret etmek için kullanılmış olsa da farklı anlamlara sahiptir.

⁸ Müller, bazı insanların dinin bilimsel olarak ele alınamayacak kadar kutsal olduğuna inandığını, bazı bilim adamlarının ise dinin hatalı ve mesleki değerlendirmelerine değmeyecek nitelikte olduğunu düşündüğünü kabul etti.

olması durumunda tarafsız bir inceleme yapamayacağını varsaymak bir hatadır.”⁹ Bireyin kişisel dini özneliği ile din araştırmacısı olarak dışsal tarafsızlığı arasında bir ayrım yapmıştır. Tiele, sadece şüpheli olan inançsızların veya dışarıdakilerin dinleri inceleyebileceklerini öne sürmemiş, dindar olanların incelemelerinde tamamen tarafsız olabileceğini de belirtmiştir. Dini araştırmacılarının kendi öznel deneyimlerini ve kültürel arka planlarını bir kenara bırakmaları ve diğer dinler söz konusu olduğunda nesnel bir duruş sergilemeleri gerektiği görüşü yaklaşık yüzyıl boyunca etkili olmuştur.

Bu meseleler, başta Kuzey Avrupa’da Kristensen, van der Leeuw ve Otto; daha sonra Kuzey Amerika’da Eliade ve Cantwell Smith; Britanya’da Ninian Smart olmak üzere özellikle Din Fenomenolojisi çalışan diğer araştırmacılar tarafından ele alındı. Bu araştırmacılar, Kristensen’den alıntı yapmak gerekirse, tüm dini fenomenlerin ‘özgün, özerk ve emsalsiz’ olduğu, ancak empati yoluyla, yani yabancı gibi görünen bir şeyi kendi deneyimiyle yeniden tecrübe ederek anlaşılabilirliği görüşündeydiler.¹⁰ Dini veya kutsalı kendi başına anlamak mümkün değilken, tezahürlerini veya görünümelerini anlamak mümkündür.¹¹ Fenomenolojik yaklaşımın temelinde yatan amaç, empatik ve imgesel yeniden tecrübe etme yoluyla, doğruluğu ya da yanlışlığı ile ilgili bir yargıda bulunmaktan (ki bu teologların ya da felsefecilerin alanıdır) kaçınarak içeriden bakış açısını anlamaya çalışmaktır.

Böyle bir yaklaşımın sınırlarına ve arzu edilirliğine odaklanan içerideki/dışarıdaki tartışmasının günümüzdeki biçimi farklı meseleleri gündeme getirmiştir. Bazı eleştirmenler din fenomenolojisinin dolaylı yoldan teolojik,¹² hatta özünde spiritüel bir yöntem olduğunu öne sürmüşlerdir.¹³ Kutsalın özsel, temel ve bütünlendirici doğası hakkındaki varsayımlarını ve Hıristiyan kategorileriyle dini teorileştirme türlerini sık bir şekilde kullanmasını problemli

⁹ Cornelius P. Tiele, *Elements of the Science of Religion* (Edinburgh/London: Blackwood and Sons, 1897) akt. Jacques Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion* (The Hague: Mouton, 1973), 99.

¹⁰ William Brede Kristensen, *The Meaning of Religion*, (The Hague: Martinus Nijhoff, 1960) akt. Jacques Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion* (The Hague:Mouton, 1973), 391.

¹¹ Gerardus van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation* (New York: Harper Torchbooks, 1963); Bunu gerçekleştirmek için yapılan şeyler şunlardı: (a) tezahür edene isimler vermek, (b) fenomeni araştırmacının kendi yaşamına dahil etmek, (c) parantez içine almak veya epoché, (d) gözlenen şeyi açıklığa kavuşturmak ve (e) anlama başarısı. van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, 671–9.

¹² Robert A. Segal, “In Defense of Reductionism”, *Journal of the American Academy of Religion* 51/1 (1983), 97-124; Donald Wiebe, “Does understanding religion require religious understanding?”, *Current Progress in the Methodology of the Science of Religions*, ed. Witold Tyloch (Warsaw: Scientific Publishers, 1985).

¹³ Russell T. McCutcheon, *Manufacturing Religion: The Discourse of Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia* (New York ve Oxford: Oxford University Press, 1997).

görmüşlerdir.¹⁴ Eleştirmenler, fenomenolojiyle ilişkilendirilen tarafsızlık söylemlerini ve eleştirel mesafeyi sorgulamışlardır.¹⁵

Son yıllarda Batıdaki din incelemesinde iki farklı yaklaşım ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri açıkça seküler ve bilimseldir.¹⁶ Objektif, dışarıdan bir bakış açısına değer verir. Bu yaklaşım, din ve kutsalın deneyimlenmesi gibi kategorilerin paylaşıldığı ortak bir insan doğasına sahip olduğumuzu varsayamayacağımız görüşünden yola çıkar. Bunun yerine, dinin sosyal doğasının ve kapasitesinin diğer ideolojiler ve kurumlar gibi incelenebileceği kabul edilmelidir. Din araştırmacılarının amacı, dini fenomenlerinin tecrübesinin ve anlamının içine girmek değil, dini dışarıdan açıklamak için eleştirel mesafenin yararları üzerinden ilerlemek olmalıdır. İkinci yaklaşım düşünümsellik üzerine yoğunlaşır.¹⁷ Önceki yaklaşımın yaptığı gibi daha fazla nesnellik yerine, araştırmacıların araştırmacılığın diyalojik doğası hakkında daha fazla farkındalığını gerektirir. Fenomenolojiye zorunlu olarak karşı olmamakla birlikte, bu yaklaşıma yönelik yöneltilen eleştiri, fenomenolojiyi savunanların diğerleri karşısında kendi entelektüel ve kişisel bakış açılarının yeterince farkında olmadıkları şeklindedir. Genellikle dindar bireyler veya Batılı ve erkek olan bilim adamlarının ayrıcalıklı grubunda olan araştırmacılar olarak görüşlerinin dini anlamalarındaki etkisini dikkate almada başarısız olmuşlardır. Bu eleştiriye savunanlar, araştırmacılar olarak içeriden ya da dışarıdan fark etmeksizin kendi bağlamlarını ve bakış açılarını göz önünde bulundurarak bilinçli bir şekilde araştırmalarını ve yazmalarını gerektiren düşünümsel tutumu benimsemişlerdir. Bazıları da kimlik, güç ve statü konularıyla akademik ilişkinin önemini vurgulayarak bu eleştiriye postkolonyalizm açısından dile getirmektedir.¹⁸

McCutcheon içeriden/dışarıdan problemine ilişkin cevapları aşağıdaki gibi kategorize etmeye çalışmıştır;¹⁹ (i) fenomenolojik yaklaşımla ilişkilendirdiği dini tecrübenin otonomisi, (ii) bilimsel, nesnel bir dışarıdan tavır sergileyenlerin gösterdiği indirgemecilik, (iii) doğruluğunu ya da yanlışlığını değerlendirmeye almaksızın içeridekilerin beyanlarına güvenen Ninian Smart

¹⁴ Timothy Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies* (New York: Oxford University Press, 2000).; Bu Darshan Singh'in Sihizm çalışan Batılı araştırmacılara yönelttiği eleştiriden biriydi.

¹⁵ Gavin Flood, *Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion* (London: Cassell, 1999).

¹⁶ Bkz. Segal (1983), Wiebe (1985), McCutcheon (1997). Bu yaklaşım birkaç disiplin biçimini alır, örn. sosyal bilimsel ve bilişsel.

¹⁷ Bkz. Hufford (1995), Flood (1999) ve King'e (1995) katkıda bulunan feministler. Bu yaklaşımın uygulamalarına bakmak için bkz. Brown (1991).

¹⁸ Rosalind Shaw, "Feminist anthropology and the gendering of religious studies", *Religion and Gender*, ed. Ursula King (London: Blackwell, 1995), 65-76; Flood, *Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion; Postcolonialism, Feminism and Religious Discourse*, thk. Kwok Pui-Lan - Laura E. Donaldson (New York ve London: Routledge, 2002).

¹⁹ Russell T. McCutcheon, *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion: A Reader*, thk. Russell T. McCutcheon (London ve New York: Cassell, 1999).

gibiler tarafından benimsenen, nötralite ve metodolojik agnostisizm ve (iv) düşünümsellik.²⁰ McCutcheon'un bu yanıtları açıklaması ve tartışması, dilbilimci Kenneth Pike'nin eserinden alınan iki terime referansla gösterilmiştir. 'Emik' bakış açısı, "davranışın sistemin içinden olduğu gibi incelemesinden";²¹ 'etik' bakış açısı da sistemin dışından incelenmesinden ortaya çıkar. Bu durumda emik;

Bilgi verenin kendi beyanlarını mümkün olduğu kadar orijinaline sadık kalarak -kısaca, tasvir ederek- ortaya koyma teşebbüsüdür. Etik bakış açısı, gözlemcinin daha önce toplamış olduğu tanımlayıcı bilgileri ele almak ve bu bilgileri kendi kurdukları bir sistem açısından organize ve sistematize etmek, karşılaştırmak - yani yeniden tanımlamak - için daha sonra yaptıkları bir girişimdir.²²

Bu terimler içeridekilerin ve dışarıdakilerin bakış açılarını anlamak için merkezi bir öneme sahiptir.

2. Dini Grupları İncelemek: İçeriden/Dışarıdan Bakış Açıları ve Katılımcı Gözlem

İçeriden/dışarıdan tartışmasıyla alakalı bazı konuların nasıl kuramsallaştırıldığını kısaca konu edindikten sonra, bu konuların pratikte nasıl ele alındığını incelemek için şimdi bir dizi örneği ele alacağım. Burada odak noktamız, kuramsal olandan metodolojik olana geçer. Bu amaçla, içeriden ve dışarıdan bakış açılarını betimlemek için sosyal bilimlerde kullanılan katılımcı/gözlemci rolleri modeline dayanarak bir şema geliştirdim. "Katılımcı gözlem" terimi, antropolojide, belirli bir süre boyunca bir topluluk içinde yaşayarak, onların yaşamına iştirak ederek ve faaliyetlerini gözlemleyerek araştırma yapılması ve anlamları ile yapıları hakkında bir anlayış geliştirmek için sembollerin kullanılması sürecini ifade eden bir terim olarak yaygınca kullanılmaktadır.²³ Bu antropolojik stratejinin üzerinde burada çok fazla durmamıza gerek yoktur. Daha ziyade, içeriden ve dışarıdan bakış açılarını istinaden burada dikkate alacağımız şey, -ilk olarak 1950'lerde Junder ve Gold adlı iki sosyolog tarafından tanımlanan- tam katılımcı, gözlemci olarak katılımcı, katılımcı olarak gözlemci ve tam gözlemci olmak üzere dört rol kavramıdır.²⁴ Bu kavramlar, aşağıdaki gibi şemalandırılabilir:

²⁰ Bu bölümle ilgili olarak McCutcheon'un kitabına başvurulabilir. Bu bölümde alıntılanan birkaç makale McCutcheon'un koleksiyonunda bulunabilir (Geertz, Hufford, Pike, Segal, Shaw, Wiebe) ve bahsettiğim diğer akademisyenlerin (Eliade, Smart, Brown) ilgili makaleleri de buna dahildir.

²¹ Kenneth Pike, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behaviour* (The Hague: Mouton, 1967), 37.

²² McCutcheon, *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion: A Reader*, 17.

²³ Charlotte Aull Davies, *Reflexive Ethnography: A Guide to Researching Selves and Others* (London: Routledge, 1999).

²⁴ Raymond L. Gold, "Roles in Sociological Field Observations", *Social Forces* 36/3 (1958), 217.

DIŞARIDAN	İÇERİDEN
Tam gözlemci ----- Katılımcı olarak gözlemci ----- Gözlemci olarak katılımcı ----- Tam katılımcı	

Eğer bu şemanın dini grupların incelenmesine katılanların rollerini gösterdiğini düşünürsek, bir dizi tutumun mümkün olduğunu görebiliriz. Bu tutumlardan önce zıt kutupları, ardından ortadaki iki tutumu ele alacağım. Bir tarafta, katılımcılar olarak dini aktivitelere tam olarak iştirak edenler yer almaktadır.²⁵ Bu kişiler, din hakkında “içeridekiler” olarak yazarlar. Amaçları nesnellik; hedefleri de eleştirel mesafe değildir. Onlar, tam katılımcılar olarak, içeriden birinin bilgisinden yararlanarak kendi dinleri hakkında yazan araştırmacılarıdır. Bu yaklaşımları sebebiyle tatminkârdırlar ve genellikle kendileri gibi içeriden bireylerin dinleri hakkında en bilgilendirici ve güvenilir açıklamaları sağladığına inanırlar. Buna örnek olarak Müslüman bir araştırmacı olan Fatima Mernissi'nin çalışmasını inceleyeceğim. Mernissi,²⁶ içeriden katılımcıların beyanları için genel bir kanı oluşturamaz ancak bu tür beyanların nasıl bakış açılarından ve motivasyonlardan ortaya çıktığını gösterir. İslam gibi bir dini neyin teşkil ettiği hakkında tek ve tartışmasız kabul edilmiş bir görüş yoktur; birçok farklı katılımcı beyanı bulunmaktadır.

Şemanın en soluna geçtiğimizde, tam gözlemci rolüyle karşılaşacağız. Burada her türlü katılımdan kaçınan, din hakkında dışarıdan araştırma yapan ve yazan bir araştırmacı bulmayı bekleyebiliriz. Bu, genellikle din psikolojisi ve sosyolojisi alanlarıyla ilişkilendirilen bir tutumdur, özellikle de araştırmacının anketleri veya yapılandırılmış görüşmeleri bilimsel olarak kullanarak ve analiz ederek gözlemlediği çalışmalar için geçerlidir. Bu tutum için seçtiğim örnek, 1950'lerin ortalarında Festinger, Riecken ve Schachter tarafından yürütülmüş kehanetleri boşa çıktığında dini gruplara ne olduğunu ortaya koyan çok ilginç bir çalışmadır. Bu çalışmada, katılımın kaçınılmaz olduğu bir durumda araştırmacıların tam gözlemci duruşunu nasıl yeniden oluşturmaya çalıştıklarını göreceğiz.

Katılımcı olarak gözlemcinin rolü, Eileen Barker'ın *The Making of a Moonie*'deki²⁷ tutumuyla bağlantılı olarak incelenecektir. Burada, daha önce ana hatları çizilen fenomenolojik

²⁵ Gold, burada bahsettiğim tam katılımcı konumuna karşı daha farklı bir bakış açısına sahipti. Ona göre tüm roller, tam katılımcı tutumunu araştırmacının amaçları doğrultusunda aktif bir katılımcıymış gibi davranan bir sosyoloğun üstlendiği dışarıdan tutumlardır. Sayfa 245'de verdiğim Festinger, Riecken ve Schachter örneği bu durumu en iyi şekilde gösterebilir. Gold'un aksine, araştırmacıların içeriden ve dışarıdan konumlarını birbirinden ayırmak için bu rol kavramlarını kullandım.

²⁶ Fatima Mernissi, *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry* (Oxford: Blackwell, 1991).

²⁷ Eileen Barker, *The Making of a Moonie: Brainwashing or Choice?* (Oxford: Blackwell, 1984).

yaklaşım, özellikle yaygın olarak Ninian Smart'ın²⁸ eseri ile ilişkilendirilen metodolojik agnostisizm stratejisiyle bir paralellik fark edeceğiz.

Son olarak, kendi dini topluluklarının içinde gözlemci rolünü benimseyen bilimsel katılımcılardan bahsedeceğiz. Onlar, bir yandan inançlarını korurken ve içeriden birinin mensubu olduğu topluluğun inanç ve pratiklerinin bilgisinden yararlanırken, tam katılımcı olanlardan daha eleştirel bir duruş sergiler. İçeriden/dışarıdan sorununu düşünömsel ve postmodernist açıdan kritik eden bilimsel katılımcılara geçmeden önce bu rolü anlamak için modernist Yahudi ve 1980'lerde yazmış bir sosyolog olan Samuel Heilman'ın fikirlerini inceleyeceğiz.²⁹

2.1. Fatima Mernissi: Tam Ama Tartışmalı Bir Katılımcı

-----Tam Katılımcı

Dinler hakkında yazılmış kitapların çoğu, dinlere iştirak eden kişiler tarafından yazılmıştır. Dini kurumlarla ilişkili pek çok yayınevi vardır; birçok grubun da kendi üyeleri için yayınladıkları gazeteleri ve dergileri mevcuttur. Tüm bunlarda inançlı insanlar, dindaşları ile dini tecrübe hikayelerini, dini fikirlerini, kutsal kitaplara yaklaşımlarını ve dini davranışları, etik ve inançlarının toplumsal tezahürleri hakkındaki görüşlerini paylaşırlar. Üstelik birçok dinin, kendi doktrinel, felsefi, yasal ve metinsel gelenekleri üzerine düşünen, konuşan ve yazan; bunları zamanın ihtiyaçlarına göre yorumlayan ya da gelecekte devamlılıklarının sağlanması ve kullanılmaları için sistemleştiren araştırmacıları vardır. Genellikle erkek olan bu tür araştırmacı sınıflarını (teologlar, hahamlar, müftüler, panditler vb.) oluşturanlar tanım gereği katılımcılar ve içeriden kişilerdir.

Tam katılımcı rolünü göstermek için Fatima Mernissi'yi, özellikle de *Women and Islam: An Historical and Theological Inquiry*'de³⁰ benimsediği tutumu seçtim. Müslüman bir feminist sosyolog olarak, ilk akla gelen örnek kişi o değildir. Mernissi'nin kendisi, İslami bir dergi editörü

²⁸ Ninian Smart, *The Science of Religion and the Sociology of Knowledge: Some Methodological Questions* (Princeton: Princeton University Press, 1973).

²⁹ Jo Pearson, "“Going native in reverse”: the insider as researcher in British Wicca", *Theorising Faith: The Insider/Outsider Problem in the Study of Ritual*, ed. Elisabeth Arweck - Martin Stringer (Birmingham: Birmingham University Press, 2002), 97-113; Peter J. Collins, "Connecting anthropology and Quakerism", *Theorising Faith: The Insider/Outsider Problem in the Study of Ritual*, ed. Elisabeth Arweck - Martin Stringer (Birmingham: Birmingham University Press, 2002), 77-95; Arvind-Pal Singh Mandair, "Thinking differently about religion and history: issues for Sikh Studies", *Sikh Religion, Culture and Ethnicity*, ed. Christopher Shackle vd. (2001, ts.), 47-71.

³⁰ Mernissi, *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*.

tarafından yalancılıkla ve İslami geleneği yanlış temsil etmekle suçlandığı bir olaydan bahseder. Mernissi, kesinlikle İslami bir lider ya da eğitilmiş bir teolog değil, fakat kadın haklarını anlamak için bilinçli bir şekilde İslami geçmişi yeniden ele alma niyetiyle Müslüman kimliğiyle yazan biri olarak kendisini içeriden sayar. Dahası, bunun sadece kişisel inanç meselesi değil, aynı zamanda yasal gereklilik ve toplumsal kimlik meselesi olduğuna dair net bir düşünceye sahiptir:

Şimdi “Biz Müslümanlar” dediğimde neyi kastettiğimi açıklamalıyım. Bu ifade kişisel bir tercih olarak İslam’a işaret etmez. Ben Müslüman olmayı, teokratik bir devlete ait olma şeklinde tanımlıyorum. Müslüman olmak resmi bir mesele, ulusal bir kimlik, bir pasaport, aile ve kamu hakları kanunnamesidir.³¹

Mernissi’yi ilgilendiren ve onu bir Müslüman, bir feminist ve bir akademisyen olarak derinden meşgul eden şey Müslüman devletlerde kadınlara bu tür hakların verilmemesidir. Bunun sonucu olarak Mernissi, entelektüel enerjisini ve akademik eğitimini, (Hz.) Muhammed’in sözlerinin daha sonra yaşamış alimler tarafından derlenmeleri olan Hadis ilmine çevirir. O, (Hz.) Muhammed’in etrafındaki kadınların başlangıçtaki anlatılarını yeniden ortaya çıkararak ve bu anlatılar üzerinde daha sonra yazılmış yorumlayıcı açıklamalarda kadın düşmanlığını sorgulayarak günümüzdeki kadınlar için önemli bir meseleyi ele alan eleştirel bir dini içeridedir. Kitabının İngilizce edisyonunun önsözüne şöyle yazar:

Biz Müslüman kadınlar, saygınlık, demokrasi, insan hakları ve ülkemizin politik ve sosyal meselelerine tam katılım arayışımızın Batı’dan alınmış değerlerden değil, Müslüman geleneğinin gerçek bir parçası olduğunu bilerek çağdaş dünyada gururla yürüebiliriz.³²

Mernissi’ninki emik ama eleştirel bir bakış açısıdır. Karşılaştırmalı din alanının ya da sosyolojinin “uzak tecrübe” dilini kullanmak yerine, özellikle Müslüman medeniyetinin anlaşılmasında başörtüsünün merkeziliğini vurgulayarak, İslam’ın “yakın tecrübe” dilini kullanmaktadır.³³ Ulema ile aynı eğitimi almamış olmasına rağmen, farklı hikâyeleri vurgulayıp değişik okumalar sunsa da onlarla otorite kabul edilen aynı kaynaklardan yararlanmaktadır.

Mernissi’nin kitabı açıkça Müslüman olmayan okuyuculara yönelik olmasa da kendisinin, İslam’ı demokratik olmayan ve kadınlara baskı yapan bir din olarak görme eğiliminde olan ve dinin temelini teşkil eden anlatılarda “düzene, insan onuruna ve eşit haklara tehdit olan

³¹ Mernissi, *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*, 20-21.

³² Mernissi, *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*, viii.

³³ “Yakın tecrübe” ve “uzak tecrübe” kavramları psikolog Hans Kohut’a ait olup, Clifford Geertz’in antropolojik çalışması aracılığıyla bize ulaşır. “Yakın tecrübe kavramları”, öznenin aşına olduğu şeyleri tarif etmek için doğal olarak kullandıkları kavramlardır. “Uzak tecrübe kavramları” ise antropologlar gibi uzmanların, çalışma konularını oluşturan insanların pratiklerini tartışırken bilimsel ve akademik amaçlarla kullandıkları kavramlardır (Geertz 1974).

şeylerin”³⁴ olduğunu göstermeye meraklı olan baskın Batılı eleştirilerin farkında olduğundan şüphe yoktur. Kadın hakları meselesiyle ilgilenmenin onu İslam geleneğinin ya da Müslüman toplumun dışına çıkarmayacağını diğer Müslümanlara açıkça belirtmek istemektedir. Mernissi, seküler feminist dışarıdan bireyin rolünden kaçınmakta ve İslami hafızanın anlatılmasında katılımcı rolünü benimsemektedir.³⁵

Mernissi'ninki gibi tek bir örnek genele de örnek teşkil edebilir mi? Ben öyle olduğuna inanıyorum. Diğer pek çok Müslüman içerdekilerin görüşlerini alıntılaman ve tartışan Mernissi'yi seçerek, içeriden bakış açılarının karmaşıklığını gösterdim. Örnek olarak feminist bir içeriden bireyi seçmek, bir din içerisindeki farklı içeriden-araştırmacılar arasındaki tartışmayı ortaya çıkarır.

2.2. Tam Gözlemci Olma Çabası

Tam Gözlemci -----

Yakın tecrübe kavramlarının ön plana çıktığı emik bir anlatımdan, şimdi, dini inançtan kaynaklanan psikolojik davranışı açıklamak amacıyla sosyal bilim dilinin kullanıldığı etik bir anlatıma geçiyoruz. Kehanetleri boşa çıktığında mesihî gruplara ne olduğunu araştırdıkları çalışmanın son kısmında Festinger, Riecken ve Schachter,³⁶ dinamik dini toplulukların nitel olarak araştırmasında tam gözlemci duruşunu sürdürmeye çalışırken karşılaşılan yöntemsel zorlukları incelemiştir.³⁷ Çalışmayı yürüttükleri dönemde nesnellik, nötralite, deneylerin tekrar edilebilir olması, bulgularının geçerliliğini göstermek ve onlardan genelleme yapmak sosyal bilim çalışmalarının temel ilkeleriydi. Birçok sosyolog ve psikolog, örneğin bir anket geliştirerek ve uygulayarak, nicel bir yaklaşım kullanmıştır.³⁸ Festinger ve araştırma arkadaşları böyle bir yaklaşımın, bir grup inananın “yadsınamaz şekilde boşa çıkararak kanıtlara” gösterdikleri bilişsel ve davranışsal tepkileri incelemek için uygun olmadığına karar verdiler.³⁹ Aksine, böyle bir süreçte bir grubu yakından gözlemlemek şarttı. Bu tür bir deneyi bir laboratuvarında, camın arkasında düzenlemek mümkün olsaydı, araştırmacılar şüphesiz bunu yapardı.

³⁴ Mernissi, *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*, ix.

³⁵ Mernissi, *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*, 10.

³⁶ Leon Festinger vd., *When Prophecy Fails* (New York: Harper & Row, 1956).

³⁷ Sosyal bilimler araştırma metotları yaygın olarak nicel ve nitel olarak ayrılmaktadır. Nicel olanlar, tutumları ve davranışları analiz edip istatistiksel ölçüleri (özellikle anketleri) kullanılmaktayken, nitel olanlar röportajlar ve diğer etnografik uygulamalarda kişisel beyanlara ve davranışlara odaklanmaktadır.

³⁸ Örnekler için bkz. Beit-Hallahmi ve Argyle (1996).

³⁹ Festinger vd., *When Prophecy Fails*, 4.

Gerçekte, yaptıkları şey medyada kehanet gruplarının faaliyetlerini beklemek, bir gruba kimliklerini saklayarak giriş hakkı kazanmak ve daha sonra üyelerinin davranışlarını içeriden incelemektir. “Yönlendirici olmayan, sempatik dinleyiciler, meraklı ve başkalarının bize ne söylemek isteyebileceğini öğrenmeye hevesli pasif katılımcılar”⁴⁰ olan “arayanlar”⁴¹ olarak içeriden rollerine büründüler. Böyle bir gizli çalışma, grubun kendileri üzerinde araştırma yapıldığının farkına varmaması ve böylece araştırmacıların gözlemlemek istedikleri inançları, tutumları ve tepkileri etkilemekten kaçınması için gerekiyordu.

Araştırmacılar bilimsel olarak dışarıdan kişiler olsalar da grubun kâhini Mrs Keech'e ve onun takipçilerine tam bir katılımcı gibi göründüler. Halbuki araştırmacılar gözlem yöntemleri konusunda eğitim almış çeşitli üniversitelerin psikoloji ve sosyoloji bölümlerinden öğrenciler ve personellerdi. Bu durumda, özellikle ‘grup üyelerini anket veya yapılandırılmış görüşme gibi herhangi bir standartlaştırılmış bir ölçme aracına tabi tutamadıkların ötürü’, kendilerini ‘birçok açıdan sosyal bilimin temel ilkelerinden’ uzaklaşmış bulsalar da sosyal bilimsel koşulları karşılama ihtiyacının bilincindeydiler.⁴² Dahası, istemeden üyelerin inançlarını güçlendirdiler. Örneğin, özel bir amaç için gruba katılmak üzere gönderildikleri görüşünü tasdik ediyor gibi göründüler. Üyelerle inanç sistemini tartışmaktan, soru soranlara cevap vermekten ve hareketin lideri tarafından elçiler (Muhafızlar tarafından gönderilen⁴³) olarak görülmekten kaçınmamışlardır. Bütün bunlar onları sadece gözlemlemeleri gereken insanları etkiledikleri bir konuma getirdi.

Bütün bu zorluklara rağmen, “When Prophecy Fails (Kehanet Boşa Çıktığında)”nın amacı, hipotezleri, yöntemleri, analizleri, anlatımı ve okuyucu kitlesi dini değil, açıkça sosyal bilimsel olduğundan etik bir anlatımdır. Araştırmacıların üyelerin inançlarını ve tepkilerini ciddiye almaları bunların toplanacak ve değerlendirilecek veriler olmalarından dolayı olmuştur. Doğruluklarından veya yanlışlıklarından bahsedilmemiştir. Ayrıca yazarlar, grubun herhangi bir inancını kabul edip etmedikleri üzerine derinlemesine de düşünmemişlerdir.⁴⁴ Aksine, “sadece inanç sisteminin doğruluğuna ikna olmuş ilgili bireyler” gibi davranmışlardır.⁴⁵ İçeriden gibi davranmaları; araştırma konusu olan bireylerin bilgilendirilip, araştırma süreci hakkındaki kararlara dahil edilip edilmemeleri ve bunların hangi yollarla yapıldığı konusu ahlaki birtakım sorular ortaya çıkarmıştır. Kitapta kullanılan “gizlice”, “dedektif” ve “gözetim” gibi terimler bir

⁴⁰ Festinger vd., *When Prophecy Fails*, 234.

⁴¹ Çevirenlerin notu: the seekers grubunun üyelerine verilen isim.

⁴² Festinger vd., *When Prophecy Fails*, 249.

⁴³ “Muhafızlar”, üyeler tarafından hareketi yönettiği düşünülen doğaüstü varlıklardır.

⁴⁴ Kitabın, sosyal antropologlar ve sosyologlar arasında özdeşimsel muhasebenin popüleritesinin artmasından yaklaşık otuz yıl önce yazıldığı düşünülürse, bu şartıcı bir durum değildir.

⁴⁵ Festinger vd., *When Prophecy Fails*, 429.

yandan dışarıdan-gözlemci, diğer taraftan içeriden-gözlemlenen arasındaki farkı arttırmakta ve bu sebeple akademik çalışmalarda ve dini grupların tanıtılmasında güç problemini ortaya çıkarmaktadır.

Muhtemelen, bu örnek, gözlemci rolünün hakkını vermekte başarısız olmaktadır çünkü araştırmanın gereklilikleri araştırmacıların dışarıdan konumlarından taviz vermelerini (katılımcı gibi davranmalarını zorunlu kıldığından) gerektirmektedir. Bununla beraber din mensupları yakından incelendiğinde en kararlı gözlemcilerin bile dâhil olmayıp tarafsız ve bilimsel kalmalarının ne kadar zor olduğunu görmemiz mümkün oldu. Bir sonraki bölümde, içeridekiler tarafından bilinen ve kabul edilen katılımcı olarak gözlemci bir araştırmacının daha az sorunla karşılaşp karşılaşmadığını ele alacağız. Bu yaklaşımın özellikleri nelerdir? Eğer katılımcı, dışarıdan biri olduğunu beyan ederse araştırma için ne fark yaratır?

2.3. Nötr Olmak: Katılımcı Olarak Gözlemci

-----Katılımcı Olarak Gözlemci-----
--

Araştırmasının başından beri Eileen Barker hem pratik hem de ahlaki esaslardan ötürü Birleştirme Kilisesi (Moonculuk) üzerine yaptığı çalışmada kimliğini gizleme gereği duymamıştır. “Bir mooncu olmadığım biliniyordu. Hiç Mooncuymuş ya da Mooncu olma ihtimalim varmış gibi de davranmadım”.⁴⁶

Mooncularla geçirdiğim zamanı ilginç buluyordum ve birkaç Mooncuya da gerçekten ilgi duymaya başlamıştım fakat Mooncuların hakikat algısına inanacağımı hiçbir zaman düşünmedim. Diğer taraftan, dışarıdakilerin sürekli hareketin içinde bulmam gerektiğini söyledikleri imajı da kabul edemiyordum.⁴⁷

Barker’ın Birleştirme Kilisesi, ya da sık sık kullanılan adıyla Moonculuğu, araştırmadaki amacı “Neden biri Mooncu olmalı ya da biri nasıl Mooncu olur?” sorusuna cevap vermektir.⁴⁸ Liderleri hakkında ortaya çıkan olumsuz haberler ve hareketin öğrenme ya da bilgilenme arzusundan ziyade, korku ve merakı teşvik etme eğilimindeki ihtida stratejileri dışında, 1970’lerin ortalarında (hareket 1954’te Kore’de kurulmasına rağmen) Mooncular hakkında çok az şey biliniyordu. Hem hareketin kendi imajından hem de medyada anlatılanlardan şüphe duyan Barker, katılımcı araştırma yöntemini benimseyerek izinli bir gözlemci oldu. Mooncuların merkezlerinde yaşadığı, atölyelerine katıldı, üyelerini dinledi, sohbetlerinde

⁴⁶ Barker, *The Making of a Moonie: Brainwashing or Choice?*, 20.

⁴⁷ Barker, *The Making of a Moonie: Brainwashing or Choice?*, 21.

⁴⁸ Barker, *The Making of a Moonie: Brainwashing or Choice?*, 1.

bulundu ve sorular sordu.⁴⁹ Kendinin de kabul ettiği gibi duruşunun güçlü ve zayıf yönleri vardı.

Üye olmadığının bilinmesinin dezavantajları vardı ama hareketi terk eden insanlarla konuşarak sıradan üyelere açık olan herhangi bir grup içi bilgiyi gözden kaçırıp kaçırmadığımı kontrol edebiliyordum. Aynı zamanda, “içeride” bir dışarıdan olmanın büyük avantajları vardı. Üye olmayan birinin liderlerine veya grup üyelerine sormaya cesaret edemeyeceği soruları sormaya iznim vardı (hatta bazı durumlarda sormam bekleniyordu).⁵⁰

Barker, insanların neden Mooncu olduğunu anlama konusundaki yaklaşımını tanımlamak için Max Weber’in çalışmasından bir terim ödünç aldı: “*Verstehen* (anlamak), araştırmacının kendini diğer insanların yerine koymaya ya da dünyayı onların gözünden görmeye çalıştığı bir araştırma sürecidir”.⁵¹ Terimi sosyal bilimler bağlamında kullandıysa da *Verstehen*’in daha önce bahsedilen din fenomenologları (Kristensen, van der Leeuw ve daha sonraları, Ninian Smart) tarafından tercih edilen empatik yaklaşımla pek çok ortak yanı vardı. Din incelemesinde nötralite ve doğruluk iddialarıyla yargıların paranteze alınması ihtiyacına işaret etmek için “metodolojik agnostisizm” terimini ilk defa kullanan Smart olmuştu. “Değer yargılarında bulunmanın sosyal bilimlerden ayrı bir girişim olması gerektiğine” inanan Barker bu fikre katılmıştı. Bunun yerine, ‘hareketin tarihi ve inançlarının tarafsız gerçek bir açıklaması’ olarak gördüğü şeyi, hareketin içinden ve dışından farklı seslerle bir araya getirmeyi umuyordu.

Barker’ın Mooncuların, eski Mooncuların, Mooncu olmayanların ve Moon karşıtlarının deneyimleriyle bir araya getirilmiş etik anlatımı, Mooncuların gerçekliğini ve değerlerini onlara aşına olmayanlara aktarmak için bilinçli bir girişimi temsil ediyordu. Barker, yabancıların genellikle anlayışsız ve alaycı tavırlarıyla karşı karşıya kalırken, araştırma günlüğünü düzenli olarak yeniden okuyarak Moon hareketinin gerçekliğine kendini verebildiğini kavradı. Bu şekilde hareket hakkında cahillikten kurtuluş sürecini hatırladı. Farklı içeriden ve dışarıdan bakış açıları arasında bir köprü oluşturma çabasına inandı ve bunu bilimsel açıdan gerekli bir görev olarak gördü. Ayrıca, “haklı olduklarına katılmaksızın bir şeyleri başka insanların bakış açısından görmenin tamamen mümkün olduğuna” inanıyordu.⁵² Aynı zamanda, her iki tarafta da tarafsızlığın imkânsız, hatta ahlaksız olduğuna inananları fark etti.

Smart tarafından tanımlanan -ve Barker tarafından takip edilen- metodolojik agnostisizm 1970’ler ve 1980’lerde din incelemesinde hâkim olmuştur. Bu yöntem, iki bakış açısı

⁴⁹ Sosyal bilimler metodolojisi alanında eğitim alan Barker, üyelere ve başlangıçta ilgi gösteren ama harekete katılmayan kişilere anket uygulamıştır. Barker’ın çalışması, muhtemelen bu yeni dini hareket üzerine yapılan en kapsamlı çalışmadır.

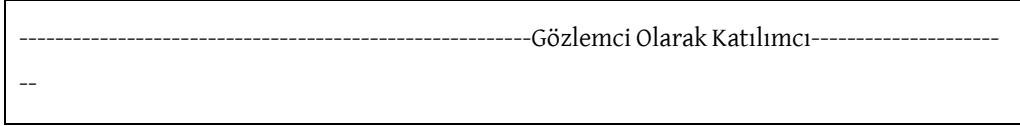
⁵⁰ Barker, *The Making of a Moonie: Brainwashing or Choice?*, 21.

⁵¹ Barker, *The Making of a Moonie: Brainwashing or Choice?*, 20.

⁵² Barker, *The Making of a Moonie: Brainwashing or Choice?*, 35.

arasında köprü kuracak değer yargısız bir tercümana ihtiyaç olduğunu öne sürerek içeri ve dışarı arasındaki dikotomiye destekledi. Barker, katılımcı olarak gözlemci tercüman rolüne bir örnek teşkil etmektedir. Fakat dışarıdan biri bu rolü yerine getirebilir mi?⁵³ Böyle bir araştırmacı agnostik olabilir mi ya da yaptığı gözlem işi zorunlu olarak böyle bir duruşun sorgulanmasına neden olur mu?

2.4. Gözlemci Olarak Katılımcının Yükselişi



1890'larda Tiele, 1980'lerde Barker ile gördüğümüz gibi, pek çok -kişisel dini inançları olan veya olmayan- din araştırmacısı tarafsız bir tutumun mümkün olduğunu düşündü. Öyle ki, pek çok dindar insan nesnellik ve eleştirel mesafeye birlikte kendi dinleri hakkında sanki dışarıdan biriymiş gibi araştırma yapmaya ve yazmaya çalıştı. Bu tür gözlemci olarak katılımcıların amacı dışarıdan kişiler için dinlerine, inançlarına ve uygulamalarına bir giriş sağlamak; genellikle 'uzak tecrübe' kavramları ve yaygın olarak kabul edilen bilimsel yöntemleri kullanarak, geldikleri ezoterik dünyayı anlaşılır kılmak olmuştur. Bu amacı genellikle Barker gibi katılımcı olarak gözlemciler ile paylaşmışlar ve dine ait düşünceleri veya uygulamaları dinin dışındakilere iletme amacıyla bir köprü kurma rolünü üstlenmeye çalışmışlardır.

Birçok gözlemci olarak katılımcı araştırmacı, bir dine inanan ve pratik eden bireyler olarak çalışmalarındaki duruşlarını ve amaçlarını hassasiyetle yorumlamışlardır. Bu, eleştirel postmodernist ve düşünümsel bakış açısının etkisiyle özellikle 1990'lardan beri süregelen bir durumdur. Bunu ele alan birkaç örnek bu bölümde daha sonra ele alınacaktır. İlk olarak, ortodoks dindarlık ve modernist sosyolojinin Samuel Heilman'ın *The Gate Behind the Wall* (1984, Comstock 1995'te kısmen yeniden basılmıştır) adlı otobiyografik anlatımında bulunduğu 1980'lerden bir örneğe bakacağız.

İki dünyada yaşıyorum... Birinde sonsuz bir geçmişe bağlıyım - zamansız bir inanç ve ritüel, eski bir davranış sistemine. O dünyada, Ortodoks bir Yahudi'yim. Diğer dünyamda, dinin veya kutsal uygulamanın büyüüne neredeyse hiç bağlılık yoktur ve bugün veya yarın ne olduğu, geçmişe gömülü hakikatlerden çok daha önemlidir. O alanda ise, bir üniversitede Sosyoloji profesörüyüm.⁵⁴

⁵³ Bu, Darshan Singh (1991) ve diğer Sih eleştirmenleri (Grewal 1998) tarafından yöneltilen bir soruydu.

⁵⁴ Gary L. Comstock, *Religious Autobiographies* (Belmont CA: Wadsworth., 1995), 214.

Heilman bunu, iki yönün bölümlere ayrıldığı ve genellikle bir yönü unutulurken diğeri sürdürülen “çifte yaşam” olarak tanımlar. Bununla beraber, “bu iki dünyanın arasındaki sınırları yıkmak ve kendisini bir bütün yapmak” için harcadığı çabayı anlatır.⁵⁵ Modern Ortodoks bir Yahudi sosyolog olarak yola çıkan Heilman, kendi sinagog topluluğu hakkında sosyolojik bir çalışma yaptı;

İçeriden biri olarak hem iç gözlem yoluyla hem de sorulacak ilgili soruların bilinciyle, diğer araştırmacıların kolayca elde edemeyeceği içsel yaşamın boyutları hakkında bilgi sağlayabileceğime inanıyordum... Her ne kadar hazırlıklı ve eğitimli olursa olsun, dışarıdan birinin sağlayabileceğinden daha bütüncül bir sinagog resmi çizebilirdim.⁵⁶

Bu çalışmayı geri dönüp düşününce, Heilman “sosyal bilimin araçları aracılığıyla üniversitedeki yeni evinden geleneksel sinagoga dönüş yolunu bulduğunu” keşfetti.⁵⁷ Fakat, Ortodoks Yahudilerin kutsal metinleri özveri ve saygı ile incelemelerini tanımlamak için kullanılan Yidişçe bir terim olan *lernen* ile meşgul olma kutsal görevini yerine getirmek için hevesliydi.⁵⁸ Dahası, Hamamının tavsiyesiyle, Kudüs’te geleneksel bir çalışma grubu ya da *havrata*⁵⁹ aramak ve bu gruba katılmak için bir katılımcı gözlemci olarak profesyonel becerilerini kullandı. Bu yaklaşımında hem bireysel dini sorumluluklarını yerine getirmek hem de *havratanın* dünyasını dışarıdakilere anlatmak ve açıklamak için bir istek görüyoruz. Heilman’ın güçlü anlatımında ilginç olan şey, ilk olarak, gözlemci katılımcı olarak tutumunun uzamsal imgeler ve özel kavramlar kullanılarak gösterilme biçimi ve ikinci olarak, bu tutum üzerine düşünme şeklidir.

Heilman’ın kitabının başlığı *The Gate Behind the Wall*, bizi Yahudi Kudüs’üne veya Ağlama Duvarına yakın bir yere konumlandırmasının yanı sıra, dışarıdan bireyler olarak normal şartlarda bizim dışarıda tutulduğumuz ama onun bir Yahudi içeriden/dışarıdan olarak güçlü bir şekilde bağlı olduğu geleneksel ve ezoterik bir dünyaya girme sözü vermektedir. Dahası, modernist yolculuğunu tanımlamak için duvar, giriş yeri, oda ve kapı imgelerini kullanmaktadır: “Keşfetme süreciyle eski duvarların yenilenmesi, benim hedefim için doğru bir metaforu.”⁶⁰ Kaçmaya çalıştığı bölümler ve aradığı bütünlüğü ayırt ederken odalar metaforunu tercih etmektedir: İlkinde “Kişi bir odayı geçerken sadece diğerindeki ışıkları kısmayı öğrenir”;

⁵⁵ Comstock, *Religious Autobiographies*, 214.

⁵⁶ Comstock, *Religious Autobiographies*, 218.

⁵⁷ Comstock, *Religious Autobiographies*, 218.

⁵⁸ Comstock, *Religious Autobiographies*, 216.

⁵⁹ Çevirenlerin notu: 2-5 kişinin bir araya gelip Talmud’dan belirli pasajları okuyup analiz ettikleri küçük çalışma gruplarını ifade etmektedir.

⁶⁰ Comstock, *Religious Autobiographies*, 211.

havratada ise “bölmeler ortadan kalkar ve odalar birbirine açılır.”⁶¹ Yine de bütün gayretlerine rağmen, modernist bir Yahudi olarak Heilman, uzaklık duygusunun ötesine geçemediğini ve “biyografi sınırlarından” kaçamadığını hissetmiştir.⁶²

Heilman’ın iki amacı (ve iki dünyası) hem “yakın tecrübe” hem de “uzak tecrübe” kavramlarını kullanımında görülmektedir. Kendisi Yidişçe ve İbranice terimleri kullanmaktan çekinmez fakat aynı zamanda da anlatımını tarafsızlığın ve etnografinin ötesinde analitiğe ve teoriğe taşımak amacıyla din çalışmalarının ve sosyal bilimlerin dilini kullanır. Birçok yerde defaatle, (Ortodoks Yahudilikteki eşanlamı terimler yerine) gelenek, kültür, litürji ve kutsal metin terimlerini kullanmakta ve eşiklik,⁶³ otantiklik⁶⁴ ve düzenleyici ilke⁶⁵ gibi sosyal bilimlere ait kavramları tanıtmaktadır. Otobiyografik araştırma gibi Heilman’ın tutumu öznel bir karakter taşımaktadır. Bununla birlikte, tutumu modernist Ortodoks Yahudi bir sosyolog olarak Heilman’ın rolünün sınırlılıklarının bir incelemesini sunarak katılımcının tecrübesini tanımlamanın ötesine geçmektedir. O, içeriden birinin yaptığı (hem diğerlerini hem de kendini) gözleme sürecinin bir ayrılık hissi yarattığı düşüncesini öne sürmektedir. Duvarlara, hudutlara, kapılara, engellere ve sınırlara tekrar tekrar atıfta bulunması, görünüşte değiştirilemez olan bu sıkıntıyı gösteriyor: “Sanki bir tür biyolojik reddetme süreciymiş gibi, içimdeki tuhaf his beni (*havratadan*) çıkmaya zorluyordu.”⁶⁶

Heilman’dan bu yana gözlemci olarak katılımcılar bu rolü nasıl değerlendirmişlerdir? İçeriden yazma amaçları onunla mukayese edebilir mi? Gözlem deneyimleri ve deneyimleri hakkındaki yazı çalışmaları benzer mi? İçeriden/dışarıdan problemi üzerine son zamanlarda çıkmış bir kitapta yazan iki yazar, bu rol üzerine olan düşüncelerin nasıl değiştiğini ortaya koymuşlardır. İki yazar da içeridekilerin ve dışarıdakilerin bir arada bulunmasını eleştirir ve eleştirel içeriden duruşun değerini dikkate alırlar. İlki iki prensibin yararları olduğunu savunurken, ikincisi iki duruş arasında ayırım yapılmamasını tavsiye eder.

İngiliz Wicca’sı üzerine ‘Going native in reverse’ başlıklı çalışması olan Jo Pearson,⁶⁷ inisiyasyon gerektiren ve dışarıdakilerin büyük ölçüde erişemeyeceği bazı dinlerin olduğunu belirtmektedir. Bu dinleri anlamak için, içerisi ve dışarıyı arasında köprü görevi gören ve katılım ile mesafenin iki yönünü sağlayan içeriden bireylere ihtiyaç duymaktayız. Böyle bir içeriden araştırmacı hem içeriden hem de dışarıdan biri olarak davranır ve bu roller arasında

⁶¹ Comstock, *Religious Autobiographies*, 229.

⁶² Comstock, *Religious Autobiographies*, 230.

⁶³ Comstock, *Religious Autobiographies*, 277.

⁶⁴ Comstock, *Religious Autobiographies*, 225.

⁶⁵ Comstock, *Religious Autobiographies*, 228.

⁶⁶ Comstock, *Religious Autobiographies*, 230.

⁶⁷ Pearson, “Going native in reverse’: the insider as researcher in British Wicca”.

gidip gelmesi onun çeşitli türden bilgiye erişimini sağlar. Bu bilgiler dışarıdakilere açık olan, sadece araştırılan gruptaki kişilere (içeridekilere) açık olan ve araştırmacıya araştırma süresince düşünümsel katılımıyla elde edilebilir hale gelen bilgileri içerir.

Kuveykılar toplantısının üzerine yaptığı etnografik anlatımının sonunda, Peter Collins,⁶⁸ içeridekiler ve dışarıdakiler ikiliğinin altında yatan birey ve toplum kavramlarını tartışır. Toplumu “hem giriş hem çıkış görevi gören tek kapılı, kişinin ya içeride ya da dışarıda olduğu ve bir binada bulunan bireyin başka binada olamayacağı bir dizi bina olarak”⁶⁹ düşünen modernist bakış açısını vurgulamak için Heilman’inkine benzer imgeler kullanır. Collins’in dünyaların soyutlanmış ve ayrılmış olmasındansa birbirleriyle iç içe geçmiş ve etkileşimli olduğu daha süreçsel bir toplum ve daha dinamik bir birey görüşü, içeridekiler ve dışarıdakiler arasındaki ayrımı büyük ölçüde gereksiz kılıyor. Bütün katılımcılar, ortak bir hikâye anlatımı aracılığıyla sosyal bir anlam yaratır ve böylelikle içerisi ve dışarıyı arasındaki sınırlar ortadan kalkar.

Heilman, aynı zamanda sosyolog bir Yahudi olarak iki dünya arasında olmanın çözüme kavuşmamış gerilimi hakkında yazmaktadır. Pearson, zorlukları ne olursa olsun, içeriden araştırmacılık konumunun üretken olduğunu, bu tutumun iç gözlemsel doğasının dışarıdan yapılan araştırmacılığa karşı ona üstünlük sağladığını söylemektedir. Collins, iman etsin ya da etmesin bütün katılımcıların hikâyenin yeniden yapılandırmasına katkı sağladığını fark ettiğimizde içeriden ve dışarıdan ayrımının önemsiz olduğu sonucuna varmaktadır. İçeridekiler/dışarıdakiler dikotomisi, modernist bir birey ve toplum anlayışının fayda sağlamayan bir sonucudur.

3. Problem Nerede Yatmaktadır ve Çözüm Yolu Nedir?

Bu son görüş, başta bahsettiğim Sih çalışmaları tartışmasına yeni katılanlardan biri olan Mandair’in ifade ettiğine benzerdir. Problemin ideolojik hatlarını anlama çabasında olan Mandair, problemi, “seküler aklın din ile alakalı herhangi bir sorgulamada denetleyici konuma getirildiği”⁷⁰ “insan ve toplum bilimlerinde mevcut olan entelektüel ve metodolojik kriz veya kopuş”ta⁷¹ görmektedir. Ona göre, Sih çalışmaları tartışması, (Darshan Singh’in öne sürdüğü gibi) içeridekiler/dışarıdakiler sorununun bir uzantısı olmaktan çok, dini düşünceden seküler düşünceye modernist geçişin bir sonucudur. Sih çalışmaları söz konusu olduğunda, bu durum Batı araştırmacılığına yönelik içeriden eleştirilerin gelenekçi, hatta köktendinci saldırılar gibi görünmesine neden olmuştur.

⁶⁸ Collins, “Connecting anthropology and Quakerism”.

⁶⁹ Collins, “Connecting anthropology and Quakerism”, 93.

⁷⁰ Mandair, “Thinking differently about religion and history: issues for Sikh Studies”, 50.

⁷¹ Mandair, “Thinking differently about religion and history: issues for Sikh Studies”, 49.

Mandair burada sadece savunmacı değildir; ortada cevaplanması gereken bir durum vardır. 20. yüzyıl din çalışmalarının pek çoğunun -ister Sih çalışmalarında olduğu gibi tarihsel, ister diğer örneklerde olduğu gibi fenomenolojik ya da sosyolojik olsun- kökenleri, seküler düşünce ve bilimsel araştırmaya dayanır. Bu dönemin yazarları nötralite, tarafsızlık, nesnellik, gözlem, indirgemecilik, metodolojik agnostisizm ve ateizm dillerini kullanmışlardır. Hem dışarıdan kişiler hem de içeriden araştırmacılar bu terimleri kullanarak tutumlarını açıklamaya çalışmışlardır. Heilman'da gördüğümüz üzere bu durum, akademik yapının gerektirdiği uygun eleştirel mesafeyi korumaya gayret ederken öznel olarak bir tecrübe yaşayan içeriden araştırmacılar da gerilim yaratmıştır.

Hem Collins hem de Mandair bizi bu modernist tutumun zincirlerinden kurtulmaya davet eder fakat iki araştırmacının probleme dair teşhisi birbirlerinden farklıdır. Collins, postmodern bir yanıt sunar: Din ile ilgili anlatıların oluşturulmasında herkesin yardımcı katılımcı durumunda olduğu daha dinamik bir görüş için içeriden/dışarıdan bakış açıları hakkındaki ikili görüşlerin terk edilmesi. Mandair ise, “kendini keşfetme biçimi olan, politik olduğu kadar manevi, sınıflandırıcı olduğu kadar iyileştirici, kısaca, baskın nesnelci ve seküler yaklaşıma çare olacak”⁷² bir din (Sihizm) incelemesine geçişi destekler.⁷³

Bu bölümde tartışılan yazarlar sadece içeriden/dışarıdan probleminin din incelemelerindeki merkezi konumunu göstermemiş, aynı zamanda da öznellik ve nesnellik, emik ve etik yaklaşımları, din hakkında (ister dışarıdan ister içeriden biri olarak) inceleme yapmanın ve yazmanın siyaseti ve etiği, problemin epistemolojik ve metodolojik sonuçları ve Batılı seküler modernizmin içindeki ideolojik konumu gibi karmaşık konulara dikkat çekmişlerdir. Tüm bu konular, dinleri inceleyen herkes için temel meselelerdir. Collins ve Mandair, bizi inancın ve araştırmacılığın dünyasını bölümlere ayırmak zorunda kalmayacağımız şekilde, bilim dalımızın terimlerini yeniden kavramsallaştırmak için farklı yollara başvurmaya davet etmektedir. Dini yaşayanlar ile dini gözlemleyenler ve teoloji ile din incelemesi arasındaki ayrımı, tam da din incelemesini kendi görev tanımı ile bir çalışma alanı olarak var eden şeyi yok ettiğinden dolayı diğer araştırmacılar bu görüşü sınırı aşmak olarak değerlendirmişlerdir.⁷⁴ Din incelemesinin yönünü ve koşullarını yeniden ele alan Flood, bize, modernist nesnellik kavramlarına ve dine dayalı olmayan fenomenolojik ifadelerden ziyade, araştırmacılar ve

⁷² Mandair, “Thinking differently about religion and history: issues for Sikh Studies”, 68-69.

⁷³ Bu tür bir bilimsel kendini keşfetme örneği olarak, Karen McCarthy Brown'ın (1991) ilgi çekici çalışmasını öneririm. Bu çalışmada, bir Brooklyn Vodou rahibesi olan Mama Lola'nın biyografisini sunarak dinamik ve giderek kişisel bir etkileşimle, samimi ve bazen de sınırlarını ortaya koyan bir anlatım sunuyor.

⁷⁴ Bu konular üzerine yapılan detaylı tartışma için bkz. Flood (1999), Fitzgerald (2000) ve McCutcheon (2003).

çalıştıkları dindar insanlar arasındaki diyalojik ve dönüşlü bir bağlılığa dayanmak suretiyle eleştirel mesafeyi, “dışarıdanlığı” ve yerleşik gözlemi yeniden yapılandırma stratejisi için bir alternatif sunmaktadır.⁷⁵

Bu yeni bakış açıları, içeriden ve dışarıdan probleminin, dini araştırmalarının teorilerini ve metodunun anlaşılması için bir asırdan daha uzun bir süre önce teolojiden ayrı bir disiplin olarak ilk kez ortaya çıktığı zamanki kadar hayati olduğunu göstermektedir.

⁷⁵ Flood bakış açısını (1999: Bölüm 6) özellikle Bakhtin'in fikirlerine borçludur.

Kaynakça

- Barker, Eileen. *The Making of a Moonie: Brainwashing or Choice?* Oxford: Blackwell, 1984.
- Collins, Peter J. "Connecting anthropology and Quakerism". *Theorising Faith: The Insider/Outsider Problem in the Study of Ritual*. ed. Elisabeth Arweck - Martin Stringer. 77-95. Birmingham: Birmingham University Press, 2002.
- Comstock, Gary L. *Religious Autobiographies*. Belmont CA: Wadsworth., 1995.
- Davies, Charlotte Aull. *Reflexive Ethnography: A Guide to Researching Selves and Others*. London: Routledge, 1999.
- Festinger, Leon vd. *When Prophecy Fails*. New York: Harper & Row, 1956.
<http://gen.lib.rus.ec/book/index.php?md5=8922e85064b463907ffc664587640944>
- Fitzgerald, Timothy. *The Ideology of Religious Studies*. New York: Oxford University Press, 2000.
<http://gen.lib.rus.ec/book/index.php?md5=e77296658815150300f92c88bf34e80b>
- Flood, Gavin. *Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion*. London: Cassell, 1999.
- Gold, Raymond L. "Roles in Sociological Field Observations". *Social Forces* 36/3 (1958), 217-223.
<https://doi.org/10.2307/2573808>
- Grewal, J.S. *Contesting Interpretations of the Sikh Tradition*. New Delhi: Manohar, 1998.
- Kristensen, William Brede. *The Meaning of Religion*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1960.
- Leeuw, Gerardus van der. *Religion in Essence and Manifestation*. 2 Cilt. New York: Harper Torchbooks, 1963.
- Mandair, Arvind-Pal Singh. "Thinking differently about religion and history: issues for Sikh Studies". *Sikh Religion, Culture and Ethnicity*. ed. Christopher Shackle vd. 47-71. 2001, ts.
- McCutcheon, Russell T. *Manufacturing Religion: The Discourse of Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*. New York ve Oxford: Oxford University Press, 1997.
- McCutcheon, Russell T. *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion: A Reader*. thk. Russell T. McCutcheon. London ve New York: Cassel, 1999.
- Mernissi, Fatima. *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*. Oxford: Blackwell, 1991.
- Pearson, Jo. "Going native in reverse': the insider as researcher in British Wicca". *Theorising Faith: The Insider/Outsider Problem in the Study of Ritual*. ed. Elisabeth Arweck - Martin Stringer. 97-113. Birmingham: Birmingham University Press, 2002.
- Pike, Kenneth. *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behaviour*. The Hague: Mouton, 2. Basım, 1967.
- Segal, Robert A. "In Defense of Reductionism". *Journal of the American Academy of Religion* 51/1 (1983), 97-124.

- Shaw, Rosalind. "Feminist anthropology and the gendering of religious studies". *Religion and Gender*. ed. Ursula King. 65-76. London: Blackwell, 1995.
- Singh, Darshan. *Western Perspective on the Sikh Religion*. New Delhi: Sehgal Publishers Service, 1991.
- Singh, Justice Gurdev (ed.). *Perspectives on the Sikh Tradition*. Patiala: Siddharth Publications, 1986.
- Smart, Ninian. *The Science of Religion and the Sociology of Knowledge: Some Methodological Questions*. Princeton: Princeton University Press, 1973.
- Tiele, Cornelius P. *Elements of the Science of Religion*. 2 Cilt. Edinburgh/London: Blackwood and Sons, 1897.
- Wiebe, Donald. "Does understanding religion require religious understanding?" *Current Progress in the Methodology of the Science of Religions*. ed. Witold Tyloch. Warsaw: Scientific Publishers, 1985.
- Postcolonialism, Feminism and Religious Discourse*. thk. Kwok Pui-Lan - Laura E. Donaldson. New York ve London: Routledge, 2002.

ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi
Journal for Religious Studies
e-ISSN: 2757-5616

ATEBE Dergisi | Journal of ATEBE

Sayı: 10 (Aralık / December 2023), 155-177

Sorumluluk ve Kaçınılmazlık

Responsibility and Inevitability

John Martin Fischer - Mark Ravizza. "Responsibility and Inevitability". *Ethics* 101/2 (1991), 258-278.

Tercüme

Fatıma Zehra Koçaş

Yüksek Lisans, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami Araştırmalar Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Master of Arts, Social Sciences University of Ankara, Institute for Islamic Studies, Department of Philosophy and Religious Sciences

Ankara, Türkiye

f.zehrakocas@gmail.com

orcid.org/0009-0000-1754-3704

ror.org/025y36b60

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Çeviri Makalesi / Translation Article

Geliş Tarihi / Date Received: 26 Ekim 2023 / October 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 22 Aralık 2023 / December 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Cite as: John Martin Fischer - Mark Ravizza. "Sorumluluk ve Kaçınılmazlık". çev. Fatıma Zehra Koçaş. *ATEBE* 10 (Aralık 2023), 155-177. <https://doi.org/10.51575/atebe.1381871>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Fatıma Zehra KOÇAŞ**).

Yayıncı / Published by: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi / Social Sciences University of Ankara.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Sorumluluk ve Kaçınılmazlık*

Öz

John Martin Fischer, özgür irade ve determinizm ile ilgili tartışmalarda öne sürülen düşüncelerden biri olan yarı-bağdaşıcılık görüşünün önde gelen isimlerindedir. Ona göre, determinizm kabul edildiğinde özgürce bir seçimde bulunabilmek mümkün olmasa bile, kişiler, eylemlerinden ahlaken sorumlu tutulabilirler. Bu durumda ahlaki sorumluluk için birden fazla seçeneğe birini seçebilme, yani başka türlü eylemde bulunabilme imkânı gerekli değildir. Fischer, çevirisini sunduğumuz Sorumluluk ve Kaçınılmazlık adlı makalesinde, kişilerin eylemlerinden, gerçekleştirmedikleri eylemlerden (ihmallerden) ve eylemlerinin veya ihmallерinin sonuçlarından nasıl sorumlu olacaklarını açıklayan bir ahlaki sorumluluk teorisini genel hatlarıyla ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Yarı-Bağdaşıcılık, Sorumluluk, Ahlaki Sorumluluk, Determinizm, Kontrol.

Responsibility and Inevitability**

Abstract

John Martin Fischer is one of the leading proponents of semi-compatibilism, one of the ideas proposed in the debates on free will and determinism. According to him, even if it is not possible to make a free choice once determinism is accepted, persons can be held morally responsible for their actions. Thus, the ability to choose one of several alternatives, i.e. to act otherwise, is not necessary for moral responsibility. In his translated article Responsibility and Inevitability, Fischer sketches an outline of a theory of moral responsibility that explains how persons are responsible for their actions, for the actions they do not perform (omissions), and for the consequences of their actions or omissions.

Keywords: Semi-Compatibilism, Responsibility, Moral Responsibility, Determinism, Control.

Sorumluluk ve Kaçınılmazlık

Kişiler eylemlerinden, ihmallерinden ve bu eylemlerin (ve ihmallерin) sonuçlarından ahlaken sorumlu tutulabilirler. Biz, sonuçların ahlaki sorumlulukları ile ilgili koşulların, eylem ve ihmallерin ahlaki sorumlulukları ile ilgili koşullarla nasıl bağlantılı olduğunu gösterecek bir ahlaki sorumluluk teorisinin ana hatlarını ortaya koymayı tasarlıyoruz. Bu makalenin temel hedefi, sonuçlarla ilgili bir ahlaki sorumluluk görüşü oluşturmak için eylem ve ihmallерin ahlaki sorumluluğunu kontrolle ilişkilendiren (ve başka bir yerde savunulmuş olan) bir ilkeyi kullanmaktır.

* Bu makale, *Ethics* dergisinde 1991 yılında (101/2) John Martin Fischer ve Mark Ravizza tarafından yayımlanmış olan “Responsibility and Inevitability” adlı İngilizce makalenin tercümesidir. Bu çeviri için 03.10.2023 tarihinde John Martin Fischer'dan mail yoluyla izin alınmıştır. (ç.n.)

** This article is the Turkish translation of the English article published by John Martin Fischer and Mark Ravizza in the journal of *Ethics*, in 1991 (101/2) with the title “Responsibility and Inevitability”. Permission for this translation was received via e-mail from John Martin Fischer on 03.10.2023. (trans. note)

Bazı Örnekler

Bir kişinin, başka türlü yapamayacak olsaydı bile bir eylemden ahlaken sorumlu olduğu durumlar vardır. Buna oldukça açık bir örnek şöyledir: Sam, arkadaşı Jack'e sırrını açıklıyor. Jack'e, yaşadıkları şehrin belediye başkanını öldürme planından bahsediyor. Sam, başkanın liberal politikalarından, özellikle de kademeli vergilendirme sisteminden rahatsız durumda. Sam'in başkanı öldürmeyi tasarlama sebepleri kötü olsa da, bunlar onun sebepleri: hipnotize edilmemiş, beyni yıkanmamış, kandırılmamış, zorlanmamış vesaire. Sam soğukkanlılıkla düşünüp taşınmış ve öldürücü eylem planı üzerinde karar kılmıştır.

Sam kötü birisi, Jack de ondan iyi değil. Jack, Sam'in planından memnun, ancak oldukça endişeli bir kişi. Sam'in tereddüde düşebileceğine dair endişeleri sebebiyle Jack, gizlice Sam'in beynine, onun tüm beyin aktivitelerini izlemesini ve istediğinde müdahale etmesini sağlayacak bir cihaz yerleştiriyor. Jack bu cihazı, Sam'in başkanı öldürmeye karar verip bu kararı uygulamasını sağlayacak şekilde kullanabilir; cihaz, beynin elektronik uyarımları vasıtasıyla çalışmakta. Varsayalım ki Jack, planını uygulamayacağına yönelik herhangi bir belirti göstermesi hâlinde, Sam'in başkanı öldürmesini sağlamak için bu cihazı kullanmakta kesin karardır. Ayrıca Jack'in, cihazı, Sam'in başkanı öldürmesine neden olması amacıyla kullanması durumunda, cihazın tamamıyla etkili olmasını engellemek için Sam'in yapabileceği hiçbir şey olmadığını da varsayalım.

Sam ve Jack, birlikte belediye binasındaki bir toplantıya gidiyorlar ve Sam sistemli bir şekilde başkanı öldürme planını uyguluyor. Hiçbir şekilde tereddüt etmiyor ve kendi düşünüp taşınmalarının ve planının bir neticesi olarak başkana ateş ediyor. Jack böylelikle Sam'in kararında ve eyleminde hiçbir rol oynamıyor; elektronik cihaz Sam'in beyin aktivitelerini sadece izliyor ancak gerçekte olanlar üzerinde cihazın hiçbir nedensel etkisi yok. Sam, beynine hiçbir cihaz yerleştirilmemiş olsaydı nasıl davranacaktı ise tam olarak öyle davranıyor.

Açıktır ki, Sam yaptığından ahlaken sorumludur. Kuşkusuz, başkanı öldürme kararından ve başkanı öldürmekten dolayı kınanmayı hak ediyor. Ancak Sam eyleminden ahlaken sorumlu olsa da başka türlü yapamazdı. Sam, başka türlü yapmaya niyetlenseydi, onun gerçekte davrandığı şekilde davranmasına neden olacak bir "karşı olgusal müdahalecinin" (Jack'in) varlığı sebebiyle başka türlü davranamazdı. Sam'in eylemine yol açan hiçbir "sorumluluğu ortadan kaldırıcı etken" gerçek dizide işlemediği için, onun özgürce eylemde bulunduğunu ve yaptığından ahlaken sorumlu olduğunu söyleyebiliriz. Oysa böyle bir etken, (Jack'in, Sam'in beynini uyarmak için elektronik cihazı kullanması) alternatif dizide gerçekleşmektedir. Gerçek dizide değil de alternatif

dizide* sorumluluğu ortadan kaldırıcı bir etkenin işlediği durumlarda, bir fail başka türlü yapamayacak olsa bile bir eylemden dolayı ahlaken sorumlu tutulabilir. Sam ve Jack'in durumu, böyle bir duruma örnektir; buna "Suikastçı" adını verelim. Suikastçı, Frankfurt-tarzı bir örnektir.¹

Suikastçı, Sam'in, başka türlü yapamasa da kötü bir eyleminden ahlaken sorumlu olduğu bir örnektir. Başka türlü yapamayacak olsa da iyi bir eyleminden ahlaken sorumlu olan bir failin olduğu bir örnek verelim. Matthew bir sahilde suyu seyrederek yürüyor. Bir çocuğun suda çırpındığını görüyor ve hızlıca durum üzerinde düşünüp suya atıyor ve çocuğu kurtarıyor. Matthew'un çocuğu kurtarmaya çalışmamayı hiç düşünmediğini, ancak düşünseydi de suçluluk duygusunun altında ezileceğini ve bunun da yine suya atlayıp çocuğu kurtarmasına neden olacağını düşünelim. Alternatif dizide çocuğu kurtarma dürtüsünün gerçekten karşı konulamaz olacağını açıkça belirtelim.

Görünüşe göre, Matthew başka türlü yapamayacak olsa da eyleminden ahlaken sorumlu - kuşkusuz, övgüye layık. Matthew, çocuğu kurtarıırken özgürce eylemde bulunuyor; güçlü suçluluk duygularına karşı eğilimi olmasaydı nasıl davranacaktıysa tam olarak öyle davranıyor. Bu, gerçek dizide sorumluluğu ortadan kaldırıcı herhangi bir etkenin işlemediği ve böylelikle Matthew'un yaptığından ahlaken sorumlu olduğu bir örnektir. Matthew'un örneğinde alternatif dizide sorumluluğu ortadan kaldırıcı bir etkenin işleyip işlemediği konusu tartışmalıdır, ancak en azından alternatif dizinin yapısının, Matthew'un başka türlü yapamayacağını kesinleştirdiği açıktır. (Elbette örneği, Matthew'la iş birliği yapan karşı olgusal bir müdahalecinin bulunacağı şekilde değiştirebiliriz. Bu durumda örnek, Suikastçı ile tamamen paralel olurdu.)

Matthew'un örneğine "Kahraman" adını verelim. Kahraman'da, Matthew başka türlü yapamayacak olsa da iyi bir eylemi gerçekleştirmekten ahlaken sorumludur. O halde Suikastçı ve Kahraman örnekleri, (ahlaki sorumluluk için) alternatif ihtimalleri gerektirmemeleri bakımından iyi ve kötü eylemlerin simetrik olduğunu göstermektedir. Böyle örnekler, Susan Wolf'un asimetri tezinin yanlış olduğunu gösterir.²

Wolf, kişinin, gerçekleştirmekten kaçınmayacağı iyi bir eylemden ahlaken sorumlu olmasına rağmen gerçekleştirmekten kaçınmayacağı kötü bir eylemden ahlaken sorumlu olamayacağını iddia eder. Wolf, asimetri iddiasını desteklemek için şöyle örnekler kullanır: Bir

* Çevirenin Notu: Fischer'in, ahlaki sorumluluk teorisini açıklarken sıkça kullandığı gerçek dizi (*actual sequence*) terimi, fiili dünyada gerçekleşen olaylar dizisi anlamına gelmektedir. Alternatif dizi (*alternative sequence*) terimi ise, mümkün dünyalarda gerçekleşen olaylar dizisini belirtmek için kullanılmaktadır.

¹ Harry G. Frankfurt, "Alternate Possibilities and Moral Responsibility", *The Journal of Philosophy* 66/33 (1969), 829-839; Harry G. Frankfurt, "Freedom of the Will and the Concept of a Person", *The Journal of Philosophy* 68/1 (1971), 5-20.

² Susan Wolf, "Asymmetrical Freedom", *The Journal of Philosophy* 77/3 (1980), 151-166.

anne, çocuklarını kurtarmak için yanan bir eve girse, çocuklarını kurtarmaya çalışmaktan (ve kurtarmaktan) aslında kaçınamayacak olsa da eyleminden ahlaken sorumlu olabilir. (Bu örnek Kahraman örneğine benzer.) Buna rağmen, birisi bir dükkândan kleptomani (veya beyin yıkama, hipnoz vesaire) sebebiyle bir kitap çalsa, yaptığından ahlaken sorumlu olmaz. Bu türden bir örnekte failin, tam olarak başka türlü yapamaması sebebiyle yaptığından ahlaken sorumlu tutulamayacağı anlaşılmaktadır.

Ancak Suikastçı ve Kahraman gibi örnekler, Wolf'un asimetri tezinin yanlış olduğunu göstermekte ve neden yanlış olduğunu belirlemeye yardımcı olmaktadır. Wolf'un iyi eylem örneğinde, gerçek dizide sorumluluğu ortadan kaldırıcı hiçbir etken işlememektedir. Bu sebeple, Wolf'un örneklerinde failin iyi eylemlerden ahlaken sorumlu olduğunu, ancak kötü eylemlerden sorumlu olmadığını söylemek doğaldır. Fakat Wolf'un, failin gerçekleştirmekten kaçınmayacağı (gerçek dizide sorumluluğu ortadan kaldırıcı etkenin işlediği) kötü eylemlerin bir alt grubuna odaklandığı ortaya çıkmaktadır. Suikastçı gibi örnekler ise, failin, gerçekleştirmekten kaçınmayacağı halde ahlaken sorumlu olduğu, ancak sorumluluğu ortadan kaldırıcı etkenin alternatif dizide işlediği örneklerdir. Böylelikle, Suikastçı ve Kahraman gibi Frankfurt-tarzi örnekler, alternatif ihtimaller bakımından iyi ve kötü eylemlerin simetrisine dikkat çekmektedir ve Wolf'un asimetri tezinin sınırlı bir eylemler grubunu dikkate alması sayesinde inandırıcılık kazandığını görmemize yardımcı olmaktadır.

Biz, farklı bir asimetri tezinin doğru olduğuna inanıyoruz. Bu, failin, yapmaktan kaçınmayacağı bir şeyi yaptığı için ahlaken sorumlu olabilmesine rağmen, yapamayacağı bir şeyi yapmaması sebebiyle hiçbir failin ahlaken sorumlu olamayacağı tezidir. Yani, eylemler ve ihmaller arasında, alternatif ihtimallerin gerekliliği bakımından bir asimetri bulunmaktadır.³ Biz daha önce failin başka türlü yapamayacağı eylemlerle ilgili ahlaki sorumluluk örnekleri vermiştik, o halde ihmallerin olduğu durumlarda benzer örnekler oluşturup oluşturamayacağımıza bakalım.

Öncelikle, Kahraman'a bazı bakımlardan benzeyen "Tembel" örneğine bakalım. Tembel'de, John sahilde yürüyor ve suda çırpınan bir çocuk görüyor. John, küçük bir çabayla çocuğu kurtarabileceğine inanıyor, ancak herhangi birine yardım etmek için hiç enerji harcamak istemiyor. Çocuğu kurtarmaya çalışmama kararı veriyor ve sahilde yürümeye devam ediyor.

John, çocuğu kurtarmamaktan ahlaken sorumlu mudur? John bilmese de, çocuk, John ona baktığında boğulmak üzeredir ve John suya atlamamaya karar verdikten bir saniye sonra boğulur. Bu örnekteki durumlar, John'un çocuğu kurtarmamaktan ahlaken sorumlu olmadığını söylememizi gerektiriyor: Neticede, çocuk John onu kurtarmaya çalışsa da boğulacaktı. John

³ Bu iddia şurada geliştirilmiş ve savunulmuştur: John Martin Fischer, "Responsibility and Failure", *Proceedings of the Aristotelian Society New Series* 86 (86 1985), 251-270.

çocuğu kurtaramazdı. John çocuğu kurtarmaya çalışmama kararından dolayı ve hatta kurtarmaya çalışmamasından dolayı ahlaken sorumlu olabilir, ancak çocuğu kurtarmamaktan ahlaken sorumlu değildir. Tembel, bu bakımdan, başka bir örnekle oldukça benzerdir; bu örnekte farklı olan kısımlar çocuğun hemen boğulmaması, bunun yerine (John'un haberi olmaksızın) bir köpekbalığı sürüsünün sahil ile çırpınan çocuk arasındaki suyu istila etmesi ve suya atlasaydı John'u yiyecek olmasıdır.

Benzer bir biçimde, Sue'nun, yağmur dansı yaparak şiddetli bir kuraklığı bitirebileceğini sandığını farz edelim. Elbette, Sue yanılmaktadır ve gerçekten hava durumunu etkileyecek bir gücü yoktur. Görünürde hiç bulut olmadığını (ve yüzlerce mil boyunca da bulut olmadığını) da varsayalım; hava koşulları aslında haftalarca yağmur yağmayacağını göstermekte. Şimdi, Sue yerel çiftçilerden nefret ediyor ve onlara mümkün herhangi bir şekilde zarar vermek istiyor. Yanlış bir biçimde kolaylıkla kuraklığı anında bitirebileceğine inandığından, kasten yağmur dansını yapmaktan kaçınıyor.⁴

Sue, "Yağmur Dansı" örneğinde, yağmurun yağmasına sebep olmamaktan (yani kuraklığı bitirmemekten) dolayı ahlaken sorumlu mudur? Yine, Sue'nun, yağmur dansı yapmamaktan ve kuraklığı bitirmeye çalışmamaktan dolayı ahlaken sorumlu olduğu söylenebilirse de, kuraklığı bitirmemekten dolayı ahlaken sorumlu olmadığını söylememiz gerekmektedir. Neticede, Sue kuraklığı bitiremezdi.

Yukarıda sunulan örnekler, bir failin iyi bir şeyi yapmayı ihmal etmesi hakkındadır. Şimdi bir failin kötü bir şeyi yapmayı ihmal ettiği benzer bir örneğe bakalım. Tıpkı iyi ve kötü eylemlerin (ahlaki sorumluluk için) alternatif ihtimallerin gerekliliği bakımından simetrik olmaları gibi, iyi bir eylemi yapmayı ihmal etmek ve kötü bir eylemi yapmayı ihmal etmek de alternatif ihtimallerin gerekliliği bakımından simetriktir.

Farz edin ki, siz, şehrin تنها bir bölgesindeki loş ışıklı bir sokakta dolaşan küçük çapta bir haydutsunuz. Birdenbire patlak bir tekerle yol kenarında kalmış parlak, yeni bir Mercedes görüyorsunuz. Arabanın sürücüsü iyi giyimli, cebinde kabarık bir cüzdan bulunan yaşlıca bir beyefendi. Hızla arabaya yaklaşıp yaşlı adama saldırma ve parasını çalma isteği duyuyorsunuz. Neyse ki, bunun aksine bir karar alıp yolunuza devam ediyorsunuz.

Sürücüyü soymamaktan dolayı ahlaken sorumlu musunuz? Sizden (ve arabanın sürücüsünden) habersiz, Mafya arabanın bagajına uyuşturucu koymuş olsun. Beş mafya üyesi haydut, yakınlardaki beş başka arabanın içinden bu arabayı gözetlemekte. Katı talimatları var:

⁴ Bu örnek türünü Carl Ginet'e borçluyuz.

Eğer birisi araba sürücüsünü tehdit ederse, makineli tüfekleri ile onu vuracaklar. Bu koşullarda, sürücüyü soymaya kalkışmanız durumunda öldürüleceğinizi rahatlıkla düşünebiliriz.

Biz, sürücüyü soymamanızdan ahlaken sorumlu olmadığınızı düşünüyoruz. Sürücüyü soymama kararınızdan, sürücüyü soymaya karar vermemenizden ve sürücüyü soymaya çalışmamanızdan dolayı ahlaken sorumlu olabilirsiniz. Ancak sürücüyü soymamanızdan dolayı ahlaken sorumlu olmadığınızı söylememiz gerekmektedir, bu gereklilik de sürücüyü soyamayacak olmanız gerçeğinden kaynaklanmaktadır. “Patlak Teker” örneğinde, yapamayacağınız kötü bir şeyi yapmamaktan dolayı ahlaken sorumlu değilsiniz.

Bu örnekler, bir failin, gerçekleştiremeyeceği bir eylemi gerçekleştirmemesinden dolayı ahlaken sorumlu tutulamayacağını ortaya koymaktadır. Böylece bu örnekler, Suikastçı ve Kahraman ile birlikte, eylemlerin ve ihmallerin, alternatif ihtimallerin gerekliliği bakımından asimetrik olduğunu göstermektedir. Yani, bir eylemi gerçekleştirmemenin ahlaki sorumluluğu eylemi gerçekleştirme özgürlüğünü gerektirirken, bir eylemin ahlaki sorumluluğu eylemi gerçekleştirmekten kaçınma özgürlüğünü gerektirmez. Biz, bireylerin yalnızca eylemler ve ihmallerden değil, aynı zamanda bu eylemlerin (ve ihmallerin) sonuçlarından da ahlaken sorumlu olduklarını savunuyoruz. Şimdi sonuçlardan ahlaken sorumlu olma konusunda bazı örneklerle bakalım.

Devam etmeden önce, yaptıklarımızın sonuçları olan olayların ve durumların ya tikeller ya da tümeller olarak incelenebileceğini belirtmemiz gerek. Amaçlarımız doğrultusunda, tikel sonuçlar ve tümel sonuçlar arasındaki ayırım, ayırt etme (*individuation*) kriterine dayanarak yapılacaktır. Tikel bir sonucun, tümel bir sonuçtan daha iyi bir şekilde ayırt edildiğini belirtmemiz gerekiyor. Bir tikel sonuca giden fiili nedensel yol, onun özsel bir niteliğidir, yani eğer farklı bir nedensel yol gerçekleşseydi o zaman farklı bir tikel sonuç oluşurdu. Bunun aksine, aynı tümel sonucun farklı nedensel öncüllerle meydana getirilebildiğini belirtebiliriz.

Örneğin, Suikastçı’da tikel sonuç olan başkanın birisi tarafından vurulması ve tümel sonuç olan vurularak ölmesi birbirinden ayırt edilebilir. Sam başkanı vurmayacağına dair bir emare göstermiş olsaydı ve Jack’in cihazı sonucun ortaya çıkmasında nedensel bir rol oynasaydı, farklı bir tikel sonuç oluşurdu. (Başkanın birisi tarafından vurulması konusunda farklı bir tikel sonuç gerçekleşirdi.) Bunun aksine, Jack’in cihazı nedensel bir rol oynamış olsa bile aynı tümel sonuç, başkanın vurularak ölmesi, gerçekleşirdi. (Şunu belirtelim ki, tümel sonuçlar ve tikel sonuçlar arasındaki ayırmada önemli olan birbirinden ayırt etme konusudur, farklı türden sonuçlara atıfta bulunmak için kullanılan ifade türü değildir. Bu makalede, genellikle tümel sonuçlara “başkanın vurularak ölmesi” gibi ifadelerle atıfta bulunma yolunu takip edeceğiz.)

Suikastçı örneğinde Sam, Jack'in elektronik cihazının müdahalesi olmaksızın başkanı vuruyor. Bu örnekte, başkanın vurularak ölmesi durumu gerçekleşiyor. Ancak aynı durum, çeşitli farklı yolların gerçekleşmesiyle de nedenlenmiş olabilirdi; özellikle, Sam'in başkanı vurmasına Jack neden olmuş olsa bile bu durum gerçekleşirdi. Şimdi, bir failin gerçekleşmesini önleyemeyeceği bir tümel sonuçtan ahlaken sorumlu olup olmayacağı sorusu ortaya çıkıyor. Bir failin, (kendisi için) kaçınılmaz olan bir sonucun gerçekleşmesinden ahlaken sorumlu olduğu durumlar var mıdır? (Buradan sonra, öncelikli olarak tümel sonuçlarla ilgileneceğiz.)

Böyle durumlar var gibi görünüyor. Örneğin, Suikastçı'yı ele alalım. Sam'in yalnızca başkanı vurmaktan değil, başkanın vurularak ölmesi tümel sonucundan da ahlaken sorumlu olduğunu söylemek akla yatkındır. Şunu da belirtelim ki Sam, herhangi bir şekilde başkanın birisi tarafından vurulmasını önleyemezdi.

Benzer bir örnek olan "Füze 1"e bakalım. Füze 1'de kötü bir kadın olan Elizabeth, bir füze ve roketatar ele geçiriyor ve füzeyi (kendi sapkın sebepleri uğruna) Washington D.C.'ye fırlatmaya karar veriyor. Elizabeth'in durumunun Sam'in durumuna benzediğini varsayalım; manipüle edilmemiş, beyni yıkanmamış vesaire. Bunun yanı sıra, Sam'in beynine yerleştirilen cihazla tamamen aynı türden bir cihazın Elizabeth'in beynine yerleştirilmiş olduğunu ve onunla iş birliği yapan, herhangi bir tereddüde düşme emaresi göstermesi durumunda Elizabeth'in füzeyi fırlatmasını sağlayacak olan bir karşı olgusal müdahalecinin bulunduğunu farz edelim. Ayrıca füze bir kez şehre doğru fırlatıldığında, Elizabeth'in, onun Washington D.C.'ye düşmesini engelleyemeyeceğini varsayalım.

Şimdi, Elizabeth füzeyi Washington'a doğru fırlatıyor, görünüşe göre bunu özgürce gerçekleştiriyor ve biz, Washington D.C.'nin bombalanması tümel sonucunun gerçekleşmesinden, bu durum onun için kaçınılmaz olsa da, Elizabeth'in ahlaken sorumlu olduğuna inanıyoruz. Bundan ahlaki olarak mesuldür, ancak yine de Elizabeth'in Washington D.C.'nin bombalanması durumunun gerçekleşmesini önlemek için yapabileceği hiçbir şey bulunmamaktadır.

"Füze 2" örneği de, Elizabeth'le iş birliği yapan (beyni manipüle etmeye hazırlanan) bir karşı olgusal müdahalecinin varlığı dışında tıpkı Füze 1 gibidir. Onun yerine, burada Elizabeth yapmazsa füzeyi fırlatacak olan başka bir kadın, Carla, vardır. Dahası Elizabeth'in, Carla'nın füzeyi fırlatmasını önlemek için veya fırlatıldığında füzenin Washington D.C.'ye düşmesini önlemek için yapabileceği hiçbir şey yoktur. Tıpkı Füze 1'deki gibi, Elizabeth füzeyi özgürce fırlatıyor. Füze 2'de de Elizabeth Washington D.C.'nin bombalanması durumundan ahlaken sorumlu tutulabilir, bu durumun gerçekleşmesini engelleyemeyecek olsa da.

O halde bir failin, yaptığı ve gerçekleşmesini önleyemediği şeylerin sonucu olan durumların gerçekleşmesinden ahlaken sorumlu tutulabileceği örnekler bulunmaktadır. Ancak

bir failin, yaptığı şeyin bazı sonuçlarının oluşmasından ahlaken sorumlu tutulamayacağı başka örnekler de vardır; bunlarda failin ahlaken sorumlu olmadığı yargısına yol açan şeyin tam da sonucun gerçekleşmesini önleyememesi olduğu anlaşılmaktadır.

Örneğin, “Füze 3”ü ele alalım.⁵ Füze 3’te Joan, Elizabeth’in Washington D.C.’ye doğru bir füze fırlatmış olduğunu bilmektedir. Ancak Joan’ın, füzenin yönünü değiştirip Washington D.C.’nin nüfus yoğunluğu daha az olan bir bölgesine düşmesi için kullanabileceği bir silahı vardır. Ne yazık ki, Joan şehrin çok yakınında bulunmaktadır ve hem bu sebeple hem de bombanın menzili ve kendi silahının yapısı sebebiyle bilmektedir ki, bombayı şehrin başka bir bölgesine doğru yönlendirebilse bile bombanın düşmesini önleyememektedir.

Joan’ın, bombanın yönünü değiştirmek için silahını kullandığını düşünelim. Bunu yaptığında, Washington’ın (başka bir bölgesinden) bir bölgesinin bombalanması durumundan ahlaken sorumlu olabilir. Ancak Joan, Washington D.C.’nin bombalanması durumundan ahlaken sorumlu mudur? Değildir gibi görünüyor, ayrıca Washington D.C.’nin bombalanması durumundan, bu durumun gerçekleşmesini önleyemediği için ahlaken sorumlu olmadığını söyleme yönünde güçlü bir eğilime sahibiz.

Benzer bir başka örnek verelim. Ralph, frenleri çalışmayan bir trenin sürücüsü. Tren, bir çatala doğru raylardan hızla ilerliyor. Ralph, treni sağ tarafa veya sol tarafa yönlendirebileceğini, ancak durduramayacağını biliyor. Ayrıca, Ralph’in her iki yolun da Syracuse’a gittiğini bildiğini düşünelim. Ralph treni sola döndürdüğünde, trenin (sağ taraftansa) sol tarafa gitmesinden ahlaken sorumlu olabilir. Ancak Ralph’in, zaten rayın bu bölümünde bulunmaktan ahlaken sorumlu olmadığı göz önüne alındığında, trenin Syracuse’a ulaşmasından da ahlaken sorumlu olmadığı açıktır. (Ralph her iki yolun da Syracuse’a gittiğini bilmeseyse bile onu, trenin Syracuse’a ulaşmasından ahlaken sorumlu tutamayacağımıza dikkat çekelim.) Ralph’in, trenin Syracuse’a ulaşmasında ahlaki sorumluluğunun olmaması, trenin Syracuse’a gitmesini herhangi bir şekilde önleyemeyeceği gerçeğinden başka neyle açıklanabilir?

Yukarıdaki örnekler üzerinde düşünmek, bizi gerçekten oldukça kafa karıştırıcı bir durumda bırakıyor gibi görünüyor olabilir. Bir yanda, failin, gerçekleştirdiği eylemden, o eylemi gerçekleştirmekten kaçınamayacak olsa da ahlaken sorumlu olduğu durumlar bulunmakta. Diğer yanda ise çeşitli örnekler, failin, gerçekleştiremeyeceği bir eylemi gerçekleştirmemekten dolayı ahlaken sorumlu tutulamayacağını göstermekte. Dahası, failin, yaptığı bir şeyin, gerçekleşmesini önleyemeyeceği sonucundan ahlaken sorumlu olduğunu gösteren durumlar da var. Ancak bunun yanında failin tümel bir sonuçtan ahlaken sorumlu olmadığı ve ahlaken sorumlu olmasını yanlışlayan şeyin tam da failin bu durumun gerçekleşmesini engelleyememesi olduğunu

⁵ Bu tür bir örnek ortaya attığı için David Widerker’e teşekkür ediyoruz.

söylemeyi gerektiren örnekler bulunmakta. Belirli örnekler hakkındaki bu sezgiler, açıkça çelişkili değilse de, oldukça kafa karıştırıcı gibi görünüyor.

Ahlaki sorumluluk konusunda yeterli bir teori, sezgilerin, yukarıda sunulan problemler gibi görünen örüntüsünü açıklamalı ve doğrulamalıdır. Özellikle bu teorinin görevi, şu iki soruya cevap vermek olmalıdır: İhmaller için alternatif ihtimaller gerekli iken, eylemler için bu gerekliliğin olmamasını nasıl açıklayabiliriz? Ayrıca failin, gerçekleşmesini önleyemeyeceği bir sonuçtan bazı durumlarda ahlaken sorumluyken bazı durumlarda ise ahlaken sorumlu olmamasını nasıl açıklayabiliriz?

Diğer filozoflar tarafından ortaya konan farklı yaklaşımlar sebebiyle bu (sonuçları içeren) son görevin, özellikle zor olduğunu düşünüyoruz.⁶ Bu makalede biz, sonuçlarla ilgili kendi ahlaki sorumluluk teorimizi geliştireceğiz. Bunu yaparken eylemler ve ihmallerle ilgili bir ahlaki sorumluluk görüşüyle başlayacağız ve ardından bu görüşü, sonuçlarla ilgili ahlaki sorumluluk teorimizi geliştirirken bize yol göstermesi için kullanacağız.

Eylemlerden Sorumluluk

Eylemlerin ahlaki sorumluluğu konusundaki yaklaşımımızın arkasındaki ana fikir, failin, belirli bir şekilde eylemini kontrol ettiği sürece, gerçekleştirdiği eylemden ahlaken sorumlu olduğudur. Ancak burada iki farklı kontrol çeşidini birbirinden ayırmak önemlidir.

Bu iki farklı kontrol çeşidi, “Sürücü” adlı şu örnekle açıklanabilir:⁷ Al, sürücü kursu eğitimi almaktadır. Arabanın tek kontrol takımını kullandığı şoför koltuğuna geçer. Öğretmeni ise, Al’ın sürüşünü dikkatle izleyen Bart. Al sola dönmek için sinyal veriyor ve direksiyonu sola doğru çeviriyor, böylece arabanın sola dönmesini sağlıyor. Al’ın, arabanın sola doğru olan hareketinin kontrolüne sahip olduğu söylenebilir. O, arabanın sola dönmesinde belirli bir kontrol türüne sahip: “fiili nedensel kontrol (*actual causal control*)”⁸. Al’ın, normal bir biçimde düşünüp taşıdığı ve arabanın direksiyon teçhizatında bir arıza olmadığı takdirde, arabanın sola dönmesinde fiili nedensel kontrole sahip olduğu söylenebilir. Fiili nedensel kontrolün, salt nedensellikten farklı olduğuna dikkat çekelim. Al, bir tür epilepsi krizinin veya belki de karşı konulamaz bir dürtünün

⁶ Bu tarz görüşler için bk. Peter Van Inwagen, *An Essay on Free Will* (Oxford, NY: Clarendon Press, 1983), özl. ss. 171-180; Robert Heinaman, “Incompatibilism without the Principle of Alternative Possibilities”, *Australasian Journal of Philosophy* 64/3 (1986), 266-276; Bernard Berofsky, *Freedom from Necessity* (New York and London: Routledge & Kegan Paul, 1987) özl. s. 35; William L. Rowe, “Causing and Being Responsible for What Is Inevitable”, *American Philosophical Quarterly* 26/2 (1989), 153-160. Bu yaklaşımları “Responsibility for Consequences” adlı makalemizde tartışıp eleştiriyoruz.

⁷ Bu örnek şuradan uyarlanmıştır: Nelson Pike, “Over-Power and God’s Responsibility for Sin”, *The Existence and Nature of God*, ed. Alfred J. Freddoso (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1983), 11-35.

⁸ Çevirenin Notu: Fischer daha sonraki çalışmalarında “fiili nedensel kontrol” terimi yerine “kılavuz kontrol (*guidance control*)” terimini kullanmayı tercih etmiştir.

sonucu olarak arabanın sola dönmesine neden olsaydı, o zaman arabanın sola dönmesine, onu kontrol etmeksizin neden olmuş olurdu.

Aşağıda, fiili nedensel kontrolün neye dayandığı hakkında biraz daha açıklama yapacağız. Ancak şimdi, fiili nedensel kontrolü, farklı bir tür kontrolden ayırmak istiyoruz: “düzenleyici kontrol (*regulative control*)”.⁸ Al’ın öğretmeni Bart’ın, arabanın ikili kontrol takımına sahip olduğunu farz edelim. Bart isterse kendi kontrollerini etkinleştirip Al’ınkileri devre dışı bırakabiliyor; böylece, isterse arabanın kontrolünü ele geçirebiliyor. Olaylar gerçekte olduğu şekliyle gerçekleşince, Al arabanın sola doğru olan hareketini kontrol ediyor ve Bart bunda hiçbir nedensel rol oynamıyor. Ancak, ikinci kontrol takımından dolayı, arabanın sola dönmesi hususunda Bart’ın ikili bir güce sahip olduğunu varsayabiliriz: O, bu olayı kesinleştirebilir veya önleyebilir. Yani, eğer Al arabayı sağa döndürmeyi istediğine dair bir emare gösterirse, Bart, Al’ın girişimini geçersiz kılabilir ve arabanın sola gitmesine neden olabilir. Dahası, Bart isterse Al’ın arabanın sola gitmesine neden olma girişimine engel olabilir; kendi kontrollerini etkinleştirebilir ve arabayı sağa döndürebilir. Bir fail, bir netice üzerinde bu türden bir ikili güce (kesinleştirme ve önleyebilme) sahip olduğunda, failin netice üzerinde “düzenleyici kontrole” sahip olduğunu söyleyebiliriz. Al arabanın sola doğru olan hareketinde fiili nedensel kontrole sahipken, Bart bu konuda düzenleyici kontrole sahiptir. Olaylar gerçekleştiğinde, Bart, arabanın sola dönmesi üzerinde düzenleyici kontrole sahip olsa da, fiili nedensel kontrole sahip olmaz.

O halde, bir failin, bir olayın fiili nedensel kontrolüne, bir başkasının ise düzenleyici kontrolüne sahip olması mümkündür. Üstelik (yukarıda anlatılan) Frankfurt-tarzı örnekler, failin, bir olayın fiili nedensel kontrolüne sahip olsa da düzenleyici kontrolüne sahip olmamasının mümkün olduğunu göstermektedir. Al’ın arabayı sola döndürmeyeceğine dair bir emare göstermesi durumunda Bart kendi gücünü, arabanın sola dönmesini sağlayacak biçimde kullanma eğiliminde olsaydı, Sürücü örneği, Frankfurt-tarzı bir örnek olurdu. Ancak Bart böyle bir eğilime sahip değilse, Sürücü, Frankfurt-tarzı bir örnek olmaz. Yani, eğer Bart Al’ın, arabayı istediği yöne döndürmesine izin verme eğiliminde ise, o halde Al, arabanın sola dönmesinin hem fiili nedensel kontrolüne hem de düzenleyici kontrolüne sahip olur. Bu, aynı netice üzerinde iki farklı bireyin düzenleyici kontrole sahip olabileceğini göstermektedir.⁹ (Belki Al’ın, arabanın sola dönmesi

⁸ Bu iki kontrol çeşidi, “Responsibility and Failure” adlı makalede ayırt edilmiştir. Benzer bir ayırım için bk. Michael J. Zimmerman, *An Essay on Moral Responsibility* (Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield, 1988), 32-35.

⁹ Pike’in iddia ettiği gibi, bu durum insan eylemleri üzerinde hem insan bireylerin hem de Tanrı’nın nasıl düzenleyici kontrole sahip olduklarına dair bir model sağlar. Pike’in önerisi, Tanrı’nın belirli bir tür “karşı olgusal müdahaleci” gibi tasavvur edilebileceği şeklindedir. İnsan eylemleri üzerinde hem Tanrı’nın hem de insan bireylerin düzenleyici kontrole sahip oldukları iddiası, en azından, kötülük probleminin Tanrı’nın varlığına bir tehdit oluşturduğu iddiasına karşı belli bir tür “özgür irade savunusu” ihtimaline kapı aralıyor. Bu türden bir savunu, insanın başka türlü yapabileceği özgürlüğünün,

üzerindeki düzenleyici kontrolü, Bart ona bunu bahşettiği için “koşullu düzenleyici kontrol” diye adlandırılabilir.)

İki kontrol çeşidini birbirinden ayırdık. Amaçlarımız için özellikle önemli olan şey, failin, bir neticeyi, üzerinde (düzenleyici kontrol anlamında) kontrolü olmaksızın (fiili nedensel kontrol anlamında) kontrol edebildiğinin anlaşılmasıdır. Biz, failin, bir eylem üzerinde fiili nedensel kontrole sahip olmasının, o eylemin ahlaki sorumluluğu için yeterli bir koşul olduğunu iddia ediyoruz.¹⁰ Ancak daha fazlasını da söylememiz gerekiyor. Öncelikle, failin, bir eylemi gerçekleştirmekten ahlaken sorumlu olduğunda tam olarak neyi kontrol etmesi gerektiğini söylememiz gerekiyor. Sonrasında, bu türden bir kontrolün (fiili nedensel kontrolün) neye dayandığından biraz bahsetmeliyiz.

Suikastçı’da, Sam başkanı vurduğunda, başkanı özgürce vurduğu (ve öldürdüğü) ve başkanı vurmaktan (ve öldürmekten) ahlaken sorumlu olduğu anlaşılıyor. Sürücü’de Al arabayı sola döndürdüğünde, onun bunu özgürce yaptığını ve böyle davranmaktan ahlaken sorumlu olduğunu söylemek akla yatkındır. Her iki durumda da failerin eylemlerinden ahlaken sorumlu olduğunu savunuyoruz. Ancak bu eylemler tam olarak nedir? Kolaylaştırmak adına, cazip ve doğal bir eylem teorisini benimseyeceğiz. Bu, belirli eylemlerin belirli bedensel hareketlerle özdeş olduğunu savunan Davidsoncı bir teoridir. O halde, örneğin, Sam’in başkanı öldürmesiyle özdeş olan eylem, Sam’in tetiğe basması fiziksel olaydır. Tasvirlerin tümü, aynı bedensel hareketi ortaya çıkaran “Sam başkanı öldürüyor”, “Sam başkanı vuruyor”, “Sam alçakça bir eylem yapıyor”, vesaire şeklindedir. Ayrıca, bu yaklaşımda, Al’ın arabayı sola döndürmesi eylemi de, onun kollarını belirli bir yönde hareket ettirmesi ile özdeştir. (Bu eylem ayırt etme yaklaşımı çekici olsa da, bizim sorumluluk teorimiz için zorunlu değildir; aşağıda alternatif bir eylem ayırt etme teorisi kullanılarak temel noktamızın nasıl ortaya konacağını kısaca göstereceğiz.)

Öyleyse biz, bedensel bir hareketin fiili nedensel kontrolüne sahip olması sebebiyle, bir failin, o bedensel hareketi ile özdeş olan eylemden ahlaken sorumlu olduğunu iddia ediyoruz. Dolayısıyla, örneğin, Al’ın, arabanın sola dönmesinden ahlaken sorumlu olmasının sebebi, kolunu

Tanın’nın kadir-i mutlaklığı ile bağdaştığını iddia edebilir. Bununla birlikte, düzenleyici kontrolün (ve de başka türlü yapabilme özgürlüğünün) bir özgür irade savunusu kurmak için gerekli olduğu konusu açık değildir; gereken tek şey fiili nedensel kontrol (ve de özgürce eylemde bulunmak) olabilir.

¹⁰ Biz bu makalede yalnızca bir ahlaki sorumluluk teorisinin bir bileşeninin, özgürlükle ilişkili olan bileşeninin, taslağını vermeye çalışıyoruz. Aristoteles’i takiben, ahlaki sorumluluğun epistemik olan ve özgürlükle ilişkili olan bileşeni arasında bir ayırım yapılabilir. Aristoteles, kişinin, yaptığı şeyi bilgisizce yapmıyor olduğu ve yaptığı şeye zorlanmıyor olduğu sürece gönüllü olarak eylemde bulunduğunu savunur. Biz burada, ikinci bileşene (özgürlükle ilişkili olan bileşene) odaklanıyoruz. Failin, bizim özgürlükle ilişkili bileşenimizi karşılamasına rağmen, yaptığı şeyi sırf başka türlü yapamayacağına inandığı için yapması sebebiyle ahlaken sorumlu olmadığı durumlar da olabilir; böyle durumlarda sorumluluğun epistemik ön koşullarının karşılanmamış olduğuna inanıyoruz.

hareket ettirme (böylece direksiyonun hareket etmesine neden olma) fiziksel olayını kontrol etmesidir (fiili nedensel kontrol anlamında).

Bunun yanında, bir olayın fiili nedensel kontrolünün neye dayandığını belirtmemiz gerekiyor. Başka bir yerde, bir eylemin ahlaki sorumluluğu için eylemin ortaya çıktığı mekanizmanın “zayıf gerekçe duyarlılığının (*weak reasons-responsiveness*)” yeterli bir koşul olduğu hipotezini öne sürdük.¹¹ Burada, zayıf gerekçe duyarlılığının, fiili nedensel kontrolün çekici bir analizi olduğunu öne sürüyoruz. O halde temel fikir, bedensel hareket, zayıf gerekçe duyarlılığı mekanizmasından kaynaklanan eylemle özdeş olduğu sürece, failin, o eylemi gerçekleştirmekten ahlaken sorumlu olduğudur.

Burada zayıf gerekçe duyarlılığının çok kısa bir taslağını vereceğiz. Zayıf gerekçe duyarlılığının, ahlaki sorumluluk için yeterli kontrol çeşidi olan fiili nedensel kontrolün uygun bir analizi olduğunu tartışmak ve savunmak, bu makalenin amacının dışındadır. Biz burada daha ziyade bu düşüncenin, fiili nedensel kontrolün bir analizi olmasını makul kılmak için yeterli bir içeriğini vermek istiyoruz. Bu da, daha sonra sonuçlarla ilgili olan bir ahlaki sorumluluk görüşü geliştirmemize yol gösterecek olan, eylemlerle ilgili olan bir ahlaki sorumluluk görüşü sunmamızı sağlayacak.

Bir eylemin, zayıf gerekçe duyarlılığından kaynaklanıp kaynaklanmadığını söylemek için, öncelikle eylemin, kendisinden kaynaklandığı mekanizma türlerini belirlemeliyiz. Bazı örneklerde, gerçek dizide ve alternatif dizide sezgisel olarak farklı türden mekanizmaların işlediğini görmemiz önemlidir. Örneğin, Suikastçı’da Sam’in tetiğe basma eylemi, sıradan pratik akıl yürütme sürecinden kaynaklanmaktadır, ancak Sam herhangi bir tereddüt emaresi gösterseydi, (Sam’in beynine doğrudan elektronik uyarımda bulunmayı içeren) farklı bir mekanizma türü işleyecekti.

Burada, açık bir mekanizma ayırt etme görüşü geliştiremeyeceğiz. Amaçlarımız yönünden, Sam’in gerçek dizi mekanizmasının, sezgisel olarak alternatif dizi mekanizmasından farklı bir türde olduğuna dikkat çekmemiz yeterlidir. Benzer bir biçimde Kahraman’da Matthew’un gerçek dizi mekanizmasının, alternatif dizi mekanizmasından farklı bir türde olduğunu belirtmek istiyoruz; gerçek dizide, çırpınan çocuğu kurtarmak için hızlıca düşünüp taşınıp karar veriyor ve akıl yürütmesi, herhangi bir baskın dürtüden etkilenmiş durumda değil. Ancak alternatif dizide düşünüp taşınmaları, yüzücüyü kurtarmaya yönelik baskın ve karşı konulamaz bir dürtüden etkilenmiş durumda. Açık bir mekanizma ayırt etme kriteri üretmek zor olsa da, Suikastçı ve

¹¹ John Martin Fischer, “Responsiveness and Moral Responsibility”, *Responsibility, Character and the Emotions*, ed. Ferdinand Schoeman (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 81-106.

Kahraman gibi örneklerde gerçek ve alternatif dizilerdeki eylemlerin, farklı türden mekanizmalardan kaynaklandığını söylemek normaldir.

Gerçek dizideki belirli bir tür mekanizmanın zayıf gerekçe duyarlılığı olup olmadığını belirlemek için, bu türden mekanizmanın işlediği, failin başka türlü yapma gerekçesinin olduğu ve (bu gerekçeyle) başka türlü yaptığı mümkün bir senaryo olup olmadığı sorulabilir. Yani, gerçek mekanizma türünü sabit tutup failin başka türlü yapmaya dair bazı mümkün güdülerine karşılık verip vermeyeceğini sorarız. Eğer böyleyse, gerçekte işleyen mekanizma zayıf bir biçimde gerekçelere duyarlıdır. Bunun tersine, güçlü gerekçe duyarlılığının sağlanması için, belirli bir tür K mekanizması gerçekte bir eylemi ortaya çıkardığında, eğer başka türlü yapmak için yeterli gerekçe olsaydı ve K işleseydi, failin başka türlü yapmak için yeterli gerekçeyi görüp bu sebeple başka türlü yapmayı seçmiş olması ve başka türlü yapmış olması gerekir.

Güçlü ve zayıf gerekçe duyarlılığının arasındaki farkı görmenin bir yolu, bir kişinin, irade zayıflığına karşı gösterdiği eğilimle ilgili bir örneğe bakmaktır. Farz edelim ki, sinemaya gitmek için iyi bir gerekçem var ve (sıradan, sağlıklı insani pratik akıl yürütme becerisinin bir sonucu olarak) gitmeye karar veriyorum ve sinemaya gidiyorum. Ancak, varsayalım ki, gitmemek için iyi bir gerekçem olsaydı bile yine de sinemaya gidecektim. Örneğin, sinemaya gidersen yetiştiremeyeceğim, teslim tarihi gelmiş bir ödevim olsa bile sinemaya giderdim. Bu ikinci durumda, zayıf iradeli birisi olurum. Başka türlü yapmak için iyi bir gerekçem olması durumunda, eylemimi doğuran gerçek mekanizma, sahip olacağım bu gerekçeye karşılık vermediği müddetçe, güçlü bir biçimde gerekçelere duyarlı olmaz. Ancak bu, gerçek mekanizmanın karşılık vereceği bazı gerekçelerin varlığıyla tamamen uyumludur. Örneğin, ben irade zayıflığına eğilimli olsam bile, muhtemelen biletin bin dolar olması durumunda sinemaya gitmezdim.

İrade zayıflığına eğilimli olmak, ahlaki sorumluluğu ortadan kaldırmaz. Bu sebeple, gerçekte eylemi doğuran mekanizmanın güçlü gerekçe duyarlılığına sahip olması ahlaki sorumluluk için zorunlu bir koşul değildir; bizce eylemi doğuran mekanizmanın zayıf gerekçe duyarlılığına sahip olmasının ahlaki sorumluluk için yeterli bir koşul olması, en azından umut vaat eden bir fikirdir.¹² (Güçlü gerekçe duyarlılığı zayıf gerekçe duyarlılığını içerir; elbette bunun tersi geçerli değildir.)

Yukarıda, Suikastçı örneğinde, gerçek dizide ve alternatif dizide farklı türden mekanizmaların işlediğini iddia ettik. Şimdi daha spesifik olabiliriz. Gerçek dizide, Sam'in sağlıklı

¹² Bu iddianın, çeşitli problemlere karşı savunulması gerekmektedir. Bazı ön tartışmalar için bk. Fischer, "Responsiveness and Moral Responsibility"; ve Ravizza. Gelecekteki çalışmalarımızda bu konuları daha fazla ele almayı planlıyoruz.

pratik akıl yürütme becerisi işlemektedir ve bu mekanizma zayıf gerekçe duyarlılığına sahiptir. Alternatif senaryoda eylemi doğuran mekanizma, beynin, bu mekanizmayı zayıf bir biçimde gerekçelere duyarlı olmaktan alıkoyan bir tür elektronik uyarımını içerir: Eğer bu türden bir uyarım gerçekleşseydi, Sam, var olan gerekçeler ne olursa olsun başkanı vuracaktı. Dolayısıyla, Sam'in, eyleminden ahlaken sorumlu olmasının sebebi, eylemin zayıf gerekçe duyarlılığına sahip bir mekanizmadan kaynaklanmasıdır. Eylemi üzerinde düzenleyici kontrole (ve başka türlü yapabilme yetisine) sahip olmasa da fiili nedensel kontrole sahiptir. Eylemi üzerinde düzenleyici kontrole sahip olmasa da eyleminin kontrolüne sahiptir.

İhmallerden Sorumluluk

Eylemlerin ahlaki sorumluluğu ile ilgili bir görüşün taslağını ortaya koyduk. Bu görüş, bir kişinin, gerçekleştirmekten kaçınmasa da bir eylemden sorumlu olabileceğine işaret etmektedir. Şimdi gerçekleştirilmeyen eylemlerin ahlaki sorumluluğu ile ilgili bir görüş geliştirmek istiyoruz. Bu görüş, eylemlerin ve ihmallerin ahlaki sorumluluğu arasındaki ilişkiyi netleştirecek. Özellikle, eylemlerin ve ihmallerin alternatif ihtimalleri gerektirmeleri bakımından neden asimetrik olduklarını açıklayacak.¹³

Bir fail bir şey yaptığında, belirli bir olayı, bedensel bir hareketi gerçekleştirir. Ancak bir fail bir eylemi ihmal ettiğinde, (genellikle) aynı türden mümkün bir olayı, mümkün bir bedensel hareketi gerçekleştirmez. O halde eylemler ve ihmaller, fail ve mümkün bir bedensel hareket arasında farklı ilişkiler içerir; eylemlerde bu ilişki belirli bir tür neden olmadır, ihmallerde ise bu ilişki bu türden neden olmanın yokluğudur.

Şimdi, eylemler ve ihmallerin ahlaki sorumluluğu ile ilgili bir ilke önerebiliriz.¹⁴ Hem X'i yapmanın hem de X'i yapmamanın, fail ve mümkün bir X' bedensel hareketi arasındaki ilişkileri içerdiğini varsayalım. Biz, X'i yapmanın veya X'i yapmamanın ahlaki sorumluluğunun bir tür X' kontrolünü gerektirdiğini öne sürüyoruz. Yani bu ilke, X'i yapmanın veya X'i yapmamanın ahlaki sorumluluğunun iki tür X' kontrolünden birini gerektirdiğini ifade eder: fiili nedensel kontrol veya düzenleyici kontrol.

Bu ilke, daha derin bir seviyede eylemleri ve ihmalleri simetrik olarak ele alır: Hem eylemlerin hem de ihmallerin ahlaki sorumluluğu X' bedensel hareketinin bir tür kontrolünü gerektirir. Şimdi tam olarak neden eylemlerin ve ihmallerin alternatif ihtimalleri gerektirmeleri

¹³ Bazı felsefeciler, bir kişinin, bir şeyi yapmayı ihmal etmesi durumunda o şeyi yapabiliyor olmasının kavramsal bir doğruluk olduğunu iddia ederler. Elbette eğer bu iddia doğru olsaydı, asimetri tezi, doğrudan eylemlerin ahlaki sorumluluğunun başka türlü yapma özgürlüğünü gerektirmediği iddiasından ortaya çıkardı. Biz bu kavramsal hususa katılmıyoruz, ancak okuyucu katılıyorsa, herhangi bir "ihmal" ifadesini, "eylemde bulunmama" ile değiştirmelidir.

¹⁴ Bu ilke ilk olarak Fischer'in "Responsibility and Failure" adlı makalesinde ortaya konmuştur.

bakımından asimetrik olduğunu anlayabiliriz. Bu asimetri, simetrik derin ilkedden ve eylemlerin ve ihmallerin (aynı türden mümkün bedensel hareketlerin farklı ilişkilerini içerdiği şeklindeki) analizinden elde edilebilir.

Birisi bir eylemi özgürce gerçekleştirdiğinde, ilgili X' bedensel hareketinin fiili nedensel kontrolüne sahiptir. Dolayısıyla, bir fail özgürce bir şey yaptığında X'in en azından bir tür kontrolüne sahiptir ve bu sebeple eyleminden ahlaken sorumlu tutulabilir. Ancak bir kişi bir şeyi yapmayı ihmal ettiğinde, ilgili X' bedensel hareketinin fiili nedensel kontrolüne sahip değildir (Bu durum, doğrudan ihmal kelimesinin tanımından kaynaklanır). Örneğin, bir fail kolunu kaldırmadığında, kolunu kaldırmakla alakalı olan bedensel hareketlere (belirli bir şekilde) neden olmaz. O halde bir ihmal durumunda, eğer fail ilgili X' olayının herhangi bir tür kontrolüne sahip olacaksa, düzenleyici kontrolüne sahip olmalıdır. Ancak X'in düzenleyici kontrolü, X'in gerçekleşmesini sağlama gücünü içerdiği için, eğer X'i yapmayı ihmal eden bir fail X' üzerinde düzenleyici kontrole sahip olacaksa, X'i yapabiliyor olması gerekir.¹⁵

Bir ihmalin ahlaki sorumluluğunun söz konusu eylemi yapma özgürlüğünü gerektirdiği, ancak bir eylemin ahlaki sorumluluğunun eylemi gerçekleştirme özgürlüğünü gerektirmediği sonucuna ulaştık. Asimetri tezi, simetrik bir derin ilkedden çıkarılmaktadır. Bu ilke, sorumluluğu belirli bir biçimde kontrolle ilişkilendirir.¹⁶ Eylemleri ve ihmalleri öz önüne aldığımızda, kişinin üzerinde bir tür kontrole sahip olması gereken olay, bedensel bir harekettir. Sonraki bölümde, sorumluluğu kontrolle ilişkilendiren derin ilkenin, kişinin yaptığı şeyin sonuçlarına uygulanmak üzere doğal bir biçimde nasıl genişletileceğini göreceğiz.

Sonuçlardan Sorumluluk

Teori. Yukarıda da belirtildiği gibi, failler, eylemlerinin, tikel veya tümel olarak incelenebilen sonuçlarından ahlaken sorumlu tutulabilirler. O halde Sam Suikastçı örneğinde başkan vurduğunda, başkanın ölümü veya belki de başkanın ölmesi sonucundan ahlaken sorumlu tutulabilir.

Kişi, hangi koşullar altında yaptıklarının (veya ihmal ettiklerinin) sonucundan ahlaken sorumludur? Ahlaki sorumlulukla ilgili derin ilkemizi şöyle genişletmek oldukça caziptir: Bir fail,

¹⁵ Bir ihmalin, birey ile bir mümkün bedensel hareketten ziyade mümkün bir bedensel hareketler grubu arasındaki ilişki olarak doğru bir biçimde tahlil edildiği iddia edilebilir. Eğer bu doğruysa, temel fikrimiz yine varlığını sürdürür: Herhangi bir tür kontrol yine ilgili grup üyelerinden en az biri üzerinde düzenleyici kontrolü ve dolayısıyla söz konusu eylemi yapabilme yetisini gerektirecektir.

¹⁶ John Martin Fischer, "Responsibility and Control", *The Journal of Philosophy* 79/1 (1982), 24-40 makalesinde, ahlaki sorumluluğun kontrolden ayrılması gerektiği iddia edilir. Orada tartışılan kontrol çeşidi, düzenleyici kontroldür; ancak burada iki tür kontrolü birbirinden ayırdık ve ahlaki sorumluluğun en azından bir kontrol türünün varlığı ile uyumlu olabileceğini iddia ettik.

yaptığı şeyin sonucundan, üzerinde herhangi bir tür kontrole sahip olduğu sürece sorumludur. Ancak burada failin kontrolüne sahip olması gereken ilgili olay, yalnızca bir bedensel hareket değildir. Sonuçların ahlaki sorumluluğunu değerlendirirken, failin, hem eyleminin hem de dış dünyadaki bir olayın kontrolüne sahip olup olmadığını göz önüne almamız gerekir. O halde, örneğin eğer Sam başkanın ölümünden ahlaken sorumlu ise, başkanın ölümüyle (Sam'in bedeninin dışındaki dünyadaki bir olayla) ilgili bir tür kontrole sahip olmalıdır.

Yukarıda da tartışıldığı gibi, iki kontrol türü vardır. Bu iki tür kontrolün (tıpkı eylemlere ve ihmellere olduğu gibi) sonuçlara da uygulanabileceğini inkâr etmek için bir sebep yok gibi görünmekte. Ayrıca, eylemlerle ilgili duruma benzer olarak bir sonucun fiili nedensel kontrolünün o sonucun ahlaki sorumluluğu için yeterli olması da akla yatkın görünüyor. Ancak burada fiili nedensel kontrol görüşünü, sonuçları kapsayacak şekilde genişletmeliyiz.

Bir failin, duyarlı bir diziden kaynaklandığı sürece bir sonucun fiili nedensel kontrolüne sahip olduğunu söyleyebiliriz. Ancak eylemlerin aksine, bir sonuca yol açan dizi, bedensel bir harekette işleyen mekanizmadan daha fazlasını; eylemden dış dünyadaki olaya giden nedensel bir yolu da içermektedir.

O halde, sonuca yol açan dizinin iki bileşenini ayırt etmek yardımcı olacaktır. İlk bileşen, eylemi doğuran mekanizmadır (bedensel hareket), ikinci bileşen ise eylemden dış dünyadaki olaya giden süreçtir. Bir sonuca yol açan dizinin duyarlı olması için hem eylemi doğuran mekanizmanın zayıf bir biçimde gerekçelere duyarlı olması hem de eylemden sonuca giden sürecin “eyleme duyarlı” olması gerektiğini söyleyebiliriz.

Gerçek dünyada bir S failinin bir A eylemini M türünden bir mekanizma ile gerçekleştirdiğini farz edelim, S'nin A'yı yapması da P süreciyle C sonucuna neden olsun.¹⁷ C'ye yol açan dizinin, ancak ve ancak bir A* (A'dan başka bir şey) eyleminin şöyle olması durumunda duyarlı olduğunu söyleyebiliriz: (i) M türünden bir mekanizmanın işlediği, failin A*'ı yapmak için bir sebebinin olduğu ve A*'ı yaptığı bir mümkün senaryonun varlığı, (ii) eğer S A*'ı yapsaydı, diğerlerinin davranışları sabit tutulsaydı ve P süreci gerçekleşseydi C'nin gerçekleşmeyecek olması.

¹⁷ Burada, sonuca giden yalnızca bir nedensel dizi olduğunu varsayıyoruz. Teorimizin, sonuca giden birden fazla nedensel zincirin olduğu durumlara uygulanarak genişletilebileceğini düşünüyoruz. Bu türden durumları bu makalede tartışmayacağız; dolayısıyla bu makalede “eşzamanlı üstbelirlenim”den ziyade “öncelikli üstbelirlenim” durumlarıyla ilgileneceğiz. Ayrıca buradaki odak noktası “eylemle tetiklenen” olarak adlandırılabilir sonuçlardır. Bir failin ahlaken sorumlu olabileceği “ihmalle tetiklenen” sonuçlar da olabilir. Örneğin, Suikastçı'da karşı olgusal müdahaleci, Jack, başkanın suikasta uğraması olgusundan, bu sonucu önleyebileceği varsayıldığı sürece (tümüyle) ahlaken sorumlu olabilir gibi görünmektedir. İhmalle tetiklenen sonuçların, metinde önerildiği şekilde eylemle tetiklenen ihmallerin ele alınmasına benzer bir biçimde ele alınabileceğini düşünüyoruz.

Bu ilkenin yukarıda tartışılan örnekler hakkındaki sezgisel yargılarımızı açıklamak üzere nasıl uygulanabileceğini göstermeden önce, ilkemizi açıklığa kavuşturmaya ve netleştirmeye yardımcı olabilecek birkaç noktayı tartışmak üzere bir dakikamızı ayıralım. Öncelikle, duyarlı dizinin bir tanımını formüle ederken eylemden dış dünyadaki olaya giden bir “süreç türü”nün sezgisel anlayışından faydalanıyoruz. Bu, eylemi doğuran mekanizma türü anlayışı ile paraleldir. Yukarıda olduğu gibi, hem süreçleri ayırt etmenin sorunlu olabileceğini hem de süreçleri ayırt etmenin açık bir teorisine sahip olmadığımızı kabul ediyoruz. Ancak, yukarıda olduğu gibi, farklı süreç türleri arasında nispeten belirgin bir sezgisel ayrımın olduğunu düşünüyoruz.

Süreç ayırt etme hakkında zorlu meseleler olacağını inkâr etmiyoruz. Yine de amaçlarımız için gereken tek şey, oldukça net bazı durumlar hakkında uzlaşmanın olmasıdır. Eğer bir failin, özellikle süreçleri ayırt etme hakkında emin olmadığımız durumlardaki bir sonuçla ilgili ahlaki sorumluluğu hakkında emin değilsek, o halde en azından teorimizdeki belirsizlik, incelediğini iddia ettiği fenomenlerin belirsizliği ile uyusmaktadır.

İkinci olarak, eylemi doğuran mekanizmayı, eylemi ve eylemden sonuca giden bir süreci içeren belirli bir dizinin duyarlılığını tespit ederken mekanizma türünü ve süreç türünü sabit tutarız. Eğer olaylar farklı olsaydı, farklı bir mekanizma veya süreç meydana gelecek olsaydı (yani eğer durum, Frankfurt tarzı bir durum olsaydı), bu, gerçek dizinin duyarlılığı ile ilgisizdir. Ayrıca, bir eylemden sonuca giden belirli bir sürecin duyarlılığını test ettiğimizi varsayalım. Farz edelim ki, fail belirli bir eylemi gerçekte icra ediyor, böylelikle bir sonuca neden oluyor ve başka kimse gerçekte bu tür bir eylemi icra etmiyor. Bu koşullar altında, eylemden sonuca giden sürecin duyarlılığını test ederken diğerlerinin davranışlarını sabit tutarız. Burada anlatılmak istenen şey, eylemin sürecinin duyarlılığı ile ilgilendiğimizde, eğer fail belirli bir tür eylemi gerçekleştirmemiş olsaydı ve diğerlerinin davranışları da sabit tutulsaydı farklı bir sonucun gerçekleşip gerçekleşmeyeceğiyle ilgilenmiş olduğumuzdur.¹⁸

¹⁸ Bütünlüğü sağlamak adına, Frankfurt tarzı bir örnekteki karşı olgusal müdahalecinin, (alternatif dizideki eylemi söz konusu sonucu meydana getirecek olan) başka bir fail olması gerektiğini belirtmek önemlidir. Frankfurt'un işaret ettiği gibi, karşı olgusal müdahalecinin rolü, “hiçbir iradeyi veya gayeyi içermeyen doğal kuvvetler tarafından” gerçekleştirilebilir (bk. Frankfurt, “Alternate Possibilities and Moral Responsibility”, s. 386, n. 4). Dolayısıyla, Füze 2'de Carla'yı çıkarabilir ve bunun yerine Elizabeth'in füzeyi özgürce fırlatmamış olması durumunda, doğal kuvvetlerin, füzenin tetikleme mekanizmasının bozulmasına neden olarak roketi Washington D.C.'ye doğru ateşleyeceğini varsayabiliriz. (Belki başıboş bir kuş füzenin fırlatma aparatının içine uçmuş ve böylece ateşlemeyi tetiklemiş olabilirdi.) Bu türden örnekleri göz önüne aldığımızda öyle görünüyor ki, bir sürecin duyarlılığını değerlendirirken yalnızca gerçek dizideki diğer failerin davranışlarını değil, aynı zamanda gerçek dizide hiçbir rol oynamayan ancak alternatif dizide söz konusu sonuca yol açacak şekilde nedensel zinciri tetikleyebilecek olan doğal olayları da sabit tutmak gerekir. Kolaylık olması için, hem sonuca yol açan nedensel zinciri tetikleyebilecek olan diğer eylemleri (örneğin Carla'nın alternatif dizide füzeyi ateşlemesini) hem de

Bu teori, bir sonucu ortaya çıkaran dizinin, yalnızca eylemi doğuran mekanizmadan daha fazlasını içerdiğini iddia etmektedir. Dolayısıyla her iki bileşenin de (yani eylemi ortaya çıkaran mekanizma ve eylemden olaya giden süreç) bir sonucun fiili nedensel kontrolü ile ilgili olması şartıdır değildir, bir eylemin fiili nedensel kontrolü ile ilgili olan ise yalnızca ilk bileşendir. O halde, bir sonucun fiili nedensel kontrolü ile ilgili teori iki aşamadan oluşur. Aşağıda bu iki aşamalı yaklaşımın, kaçınılmaz olan sonuçların sorumluluğu ile ilgili farklı durumları ayırt etmede bize yardımcı olduğu görülecek. Ayrıca, sonuçların sorumluluğu ele alınırken ikinci bileşenin birinciden ayrı bir şekilde ele alınmaması gerektiğini belirtmek önemlidir. Bir sonuca giden dizinin duyarlılığı ile ilgili tanımımız, dizideki iki bileşenin belirli bir tür bağlantısını gerektirir.

Uygulamalar. Sonuçların ahlaki sorumluluğu ile ilgili mevcut ilke ile yukarıda betimlenen örnekler hakkındaki sezgisel yargıları açıklayabiliriz. Aşağıdaki tartışmamızda tümel sonuçlara odaklanacağız, ancak önce tikel sonuçlar hakkında birkaç şey söyleyeceğiz. Tikel sonuçların oldukça ince bir tasarımla detaylı olarak ayırt edildiğini belirtmiştik. Bu türden bir ayırt etme yönteminden, sonuçların dizi-duyarlılığı görüşümüzle birlikte, bir eylemi doğuran mekanizma zayıf gerekçe duyarlılığına sahip olduğunda tikel sonuca yol açan toplam dizinin de duyarlı olacağı sonucu çıkmaktadır. Bunun sebebi tikellerde, nedensel yol boyunca farklı bir eylem farklı bir tikel sonuca yol açtığı sürece ikinci bileşenin her zaman eyleme duyarlı olacak olmasıdır. O halde bizim yaklaşımımıza göre, tikellerin ahlaki sorumluluğu sorusu, ilgili eyleme yol açan mekanizmanın zayıf bir biçimde gerekçelere duyarlı olup olmadığı sorusuna indirgenecektir.

Tümel sonuçlara dönelim. Suikastçı'da Sam başkanın öldürülmesi tümel sonucundan ahlaken sorumludur. Bu örnekte, gerçek dizi mekanizması (sıradan pratik düşünüp taşınma) zayıf bir biçimde gerekçelere duyarlıdır ve eylemden sonuca giden süreç (sıradan fiziksel yasalar,

bunu yapabilecek olan doğal olayları (örneğin alternatif dizide füzenin ateşlemesini tetikleyen kuşu) "tetikleyici olaylar" başlığı altında toplayabiliriz. Bu "tetikleyici olaylar" sezgisel kavramını kullanarak duyarlı bir dizinin koşullarının daha doğru bir formülasyonu verilebilir; orijinal formülasyon ii koşulu dışında aynı kalır; böylece "(ii) eğer S A*yı yapsaydı, diğer tetikleyici olaylar sabit tutulsaydı ve bir P süreci gerçekleşseydi C gerçekleşmezdi" şeklinde düzeltilebilir. Mekanizma ve süreç kavramlarında olduğu gibi, tetikleyici olayların ayırt edilmesi hakkında da zorlu meseleler olacağını kabul ediyoruz. Bununla birlikte burada amaçlarımız için gereken tek şey, bazı net durumlar hakkında sezgisel uzlaşmanın olmasıdır. Tetikleyici olayla ilgili sezgisel düşünce, Fischer ve Ravizza'nın "Sonuçların Sorumluluğu" adlı çalışmasında daha fazla geliştirilmiş ve tartışılmıştır. Son olarak, yukarıda verilen duyarlı bir dizinin analizinin, bireysel sorumluluk durumları için olduğunu belirtmek gerekir; meydana getirilen sonuçtan birkaç failin ortaklaşa sorumlu olduğu eşzamanlı üstbelirlenim durumlarına değinmek amaçlanmamıştır. Böyle durumlarda benzer bir analiz işe yarayacağını düşünüyoruz, ancak herhangi bir failin sorumluluğunu değerlendirirken failin eyleminin, sonucu meydana getirmeye yeterli olan duyarlı bir dizinin parçası olup olmadığını belirlemek için eşzamanlı olarak sonucu meydana getiren diğer tetikleyici olayları aynı gruba almak gerekebilir. Ortaklaşa sorumluluk durumlarıyla alakalı olan konular karmaşıktır ve bu makalede onlarla etraflıca ilgilenemeyiz.

“anormal şartlar” değil) eyleme duyarlıdır; Sam (kendi düşünüp taşınmalarının sonucu olarak veya Jack’in müdahalesi sebebiyle) tetiğe basmasaydı ve diğerlerinin davranışları sabit tutulsaydı başkan öldürülmemiş olacaktı. Dolayısıyla, fiili nedensel kontrol için gerekli olan iki bileşen de mevcuttur ve Sam başkanın öldürülmüş olması olgusundan, bunu önleyemeyecek olsa da, ahlaken sorumlu tutulabilir.

Birebir aynı değerlendirme, Füze 1 örneğine de uygulanabilir: Elizabeth, Washington D.C.’nin bombalanması tümel sonucundan, bu sonucun fiili nedensel kontrolüne sahip olması nedeniyle ahlaken sorumludur: Tümel sonuca yol açan gerçek dizinin her iki bileşeni de uygun biçimde duyarlıdır ve dolayısıyla tüm dizi duyarlıdır. Elizabeth de gerçekleşmesini önleyemeyecek olsa da sonuç üzerinde böyle bir kontrole sahiptir.

Elizabeth’in Washington D.C.’nin bombalanması tümel sonucundan Füze 2’de de ahlaken sorumlu görüleceğini belirtelim. Burada da sonuca yol açan gerçek dizi, duyarlıdır. (Bombanın Washington’a düşmesine yol açan gerçek dizinin duyarlı olup olmadığını belirlerken Carla’nın müdahale etmemesini sabit tutuyoruz.)

Ancak Füze 3’te Joan, Washington D.C.’nin bombalanması tümel sonucundan ahlaken sorumlu değildir. Bunun sebebi, Joan’ın eylemini ve eyleminden Washington’ın bombalanması olayına yol açan süreci içeren dizinin duyarlı olmamasıdır. Elbette ilk bileşen zayıf bir biçimde gerekçelere duyarlıdır (ve dolayısıyla Joan bombanın yönünü değiştirme eyleminden ahlaken sorumlu tutulabilir). Ancak bu dizi duyarlı değildir, çünkü ikinci bileşen (eylemden dış dünyadaki olaya giden süreç) eyleme duyarlı değildir. Yani dış dünya, Joan nasıl davranırsa davranırsa bombanın Washington D.C.’ye düşeceği şekildedir. (Tamamen benzer açıklamalar Tren örneğine de uygulanabilir.)

O halde, sonuçlarla ilgili ahlaki sorumluluk ilkemiz, yukarıda sunulan örnekler hakkındaki sezgisel yargılarımızı açıklamaktadır. Dahası, bu teori bir yanda Füze 1 ve Füze 2 gibi örneklerin, diğer yanda ise Füze 3 ve Tren gibi örneklerin arasında neden önemli bir farkın bulunduğunu açıklar. Fail, bu örneklerin hiçbirinde ilgili tümel sonuçları önleyememektedir. Ancak, ilk iki örnekte ilgili tümel sonuç duyarlı bir diziden ortaya çıkarken son iki örnekte ilgili tümel sonuç duyarlı bir diziden ortaya çıkmaz.

Bir sonuca yol açan bir dizinin duyarlılığının, ilk bileşenin yanı sıra ikinci bileşeni de (eyleme duyarlılık) gerektirdiği belirginleştikten sonra son iki durumun ilginç bir biçimde ilk iki durumdan farklı olduğu anlaşılmaktadır. Füze 1 ve Füze 2’de sorumluluğu ortadan kaldırıcı etken, gerçek dizinin ilk bileşeninin alternatifinde gerçekleşmektedir. Füze 3’te ve Tren’de, tümel sonucun sorumluluğunu ortadan kaldıran etken, gerçek dizinin ikinci bileşeninin parçasıdır. Bir sonuca yol açan gerçek dizinin iki bileşeninin olduğu kabul edilmezse, yanlış bir biçimde Füze 3 ve

Tren'de failerin sorumluluğunun olmayışının tek açıklamasının, failin tümel sonucun gerçekleşmesini önleyememesi olduğu düşünülebilir. Ancak bizim teorimiz, her halükârda Füze 1 ve Füze 2 gibi örneklerde yanlış sonuca götürecektir olan bu tür bir açıklamayı kullanmaktan kaçınmamızı sağlamaktadır.

Sonuç. Kabataslak bir şekilde bir ahlaki sorumluluk teorisi geliştirdik. Bu teori, sorumluluğu kontrolle belirli bir biçimde ilişkilendirmektedir. Eylemlerin ve ihmallerin sorumluluğu, bedensel bir hareketin kontrolü ile ilişkilidir. Sonuçların sorumluluğu, bedensel bir hareketin kontrolü ile ve (kişinin bedeninin dışında olan) dış dünyadaki olay ile ilişkilidir. Eylemlerin ve sonuçların sorumluluğu için failin ilgili olayın fiili nedensel kontrolüne sahip olması yeterlidir; eylemlerin fiili nedensel kontrolüyle alakalı olan diziler bir bileşeni içerirken, sonuçların fiili nedensel kontrolüyle alakalı olan diziler iki bileşeni içerir.¹⁹ Genel olarak, bir eylemin ya da bir sonucun ahlaki sorumluluğu, fiili nedensel kontrol ile alternatif ihtimallerin yokluğu bağdaştığı müddetçe, alternatif ihtimalleri gerektirmez. Ancak eylemlerin ve sonuçların sorumluluğu için fiili nedensel kontrol yeterliyken bir ihmalden ahlaken sorumlu olmak için düzenleyici kontrol gereklidir. Dolayısıyla, ihmallerin ahlaki sorumluluğu için alternatif ihtimaller gereklidir. Sorumluluğu kontrolle ilişkilendiren bu ahlaki sorumluluk teorisi, onun için belirlediğimiz görevleri başarıyla yerine getirmiştir.

Sonuç

Aşağıdaki ilkelere bakınız:

AİP: Bir kişi yaptığı şeyden, ancak başka türlüünü yapabilecektiye ahlaken sorumludur.

MEP: Bir kişi belirli bir eylemi gerçekleştirmemekten, ancak o eylemi gerçekleştirebilecektiye ahlaken sorumludur.

MÖP1: Bir kişi, belirli bir tikel olaydan (tikel sonuçtan) yalnızca onu önleyebilecektiye ahlaken sorumludur.

MÖP2: Bir kişi, belirli bir durumdan (tümel sonuçtan) yalnızca (o durum gerçekleşirse ve) onun gerçekleşmesini önleyebilecektiye ahlaken sorumludur.²⁰

¹⁹ Davidsonci bir eylem ayırt etme teorisini benimseyerek burada eylem ve sonuç arasında bir tezat ortaya koyabiliriz. Ancak, daha ince tasarlanmış bir eylem ayırt etme teorisi benimsesek ilgili tezat “temel eylemler” ve “temel olmayan eylemler” arasında olacaktır. Yani, yalnızca ilk bileşen temel eylemlerin ahlaki sorumluluğuyla ilgili olacaktır, temel olmayan eylemlerin ahlaki sorumluluğuyla ise iki bileşen ilgili olabilir. Temel olan ve temel olmayan eylemler arasındaki ayrımı içeren ince tasarlanmış bir eylem ayırt etme teorisi için bk. Alvin Goldman, *A Theory of Human Action* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1970).

²⁰ Bu tarz ilkelerin formülasyonu için bk. Van Inwagen.

Bu makalede biz, AİP ve MÖP2'ye karşı çıktık ve MEP'i savunduk. Başka bir yerde MÖP1'e karşı bir argüman geliştirildi.²¹ Eğer AİP, MÖP1 ve MÖP2 gerçekten yanlışa, ahlaki sorumluluğun doğru teorisinin bir "gerçek dizi" teorisi olacağını varsaymak için iyi bir sebep bulunmaktadır: Bu teori eyleme yol açan gerçek dizinin niteliklerine odaklanacaktır ve alternatif ihtimalleri gerektirmeyecektir. (Elbette yukarıda geliştirilen teorisinin gösterdiği üzere, bir gerçek dizi teorisi, gerçek dizinin "duyarlılık" gibi belirli eğilimsel nitelikler içermesini gerektirebilir. Dolayısıyla, diğer mümkün dünyalarda olanlar, bilfiil dünyanın eğilimsel nitelikleri ile ilgili oldukları kadar, ahlaki sorumlulukla da ilgili olabilir; gerçek dizi yaklaşımına göre bile. Diğer mümkün dünyalarda olanların, failin gerçekten açık alternatif ihtimallere sahip olduğunu göstermesi sebebiyle ilgili olmadığı konusu önemlidir.)

Ahlaki sorumluluk atfetme konusundaki sağduyumuz, ihmaller için faillere ahlaki sorumluluk atfetmeyi gerektirmektedir. Dolayısıyla, bir gerçek dizi yaklaşımı olan tam bir ahlaki sorumluluk teorisi geliştirmek için bir ihmalle ilgili belirgin bir ahlaki sorumluluğun olduğu her durumda, failin ahlaken sorumlu olduğu (ve alternatif ihtimalin gerekmediği) bir eylem, tikel bir sonuç veya tümel bir sonuç olduğunu savunmak gerekmektedir. Ahlaki sorumluluğun tam bir gerçek dizi teorisi geliştirilebilirse, nedensel determinizm alternatif ihtimallerin varlığı ile bağdaşmasa bile ahlaki sorumluluğun nedensel determinizm ile bağdaştığını savunan "yarı-bağdaşıcılık" doktrini için bir destek sağlanabilecektir.

Elbette ahlaki sorumluluğun alternatif ihtimalleri gerektirmediği iddiasından, doğrudan yarı-bağdaşıcılığın doğru olduğu sonucu çıkmaz. Zira nedensel determinizm, ahlaki sorumluluğu (alternatif ihtimalleri ortadan kaldırarak değil) doğrudan tehdit edebilir. Ancak AİP, MÖP1, MÖP2 gibi ilkelerin reddi yarı-bağdaşıcılığı gerektirmese bile onu oluşturmak için önemli bir adım teşkil eder. Dahası, eğer taslağını çizdiğimiz ahlaki sorumlulukla ilgili belirli gerçek dizi teorisi en azından yaklaşık olarak doğruysa, yarı-bağdaşıcılık için çok daha fazla destek bulunmaktadır, çünkü (yukarıda tanımlandığı şekliyle) duyarlılığın nedensel determinizmle bağdaşması akla yatkındır.²²

²¹ Fischer, "Responsibility and Control" ve John Martin Fischer, "Review of Peter Van Inwagen, An Essay on Free Will", *Philosophical Review* 97 (1988), 401-408. Bu argüman, tikel olayların, ince tasarlanmış kriterinde bile MÖP1'i reddetmek için bir sebep olduğuna işaret eder.

²² Eyleme yol açan mekanizmanın duyarlılığına uygulanan bu türden bir argüman için bk. Fischer, "Responsiveness and Moral Responsibility".

Kaynakça

- Berofsky, Bernard. *Freedom from Necessity*. New York and London: Routledge & Kegan Paul, 1987.
- Fischer, John Martin. "Responsibility and Control". *The Journal of Philosophy* 79/1 (1982), 24-40.
- Fischer, John Martin. "Responsibility and Failure". *Proceedings of the Aristotelian Society New Series* 86 (86 1985), 251-270.
- Fischer, John Martin. "Responsiveness and Moral Responsibility". *Responsibility, Character and the Emotions*. ed. Ferdinand Schoeman. 81-106. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Fischer, John Martin. "Review of Peter Van Inwagen, An Essay on Free Will". *Philosophical Review* 97 (1988), 401-408.
- Frankfurt, Harry G. "Alternate Possibilities and Moral Responsibility". *The Journal of Philosophy* 66/33 (1969), 829-839.
- Frankfurt, Harry G. "Freedom of the Will and the Concept of a Person". *The Journal of Philosophy* 68/1 (1971), 5-20.
- Goldman, Alvin. *A Theory of Human Action*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1970.
- Heinaman, Robert. "Incompatibilism without the Principle of Alternative Possibilities". *Australasian Journal of Philosophy* 64/3 (1986), 266-276.
- Pike, Nelson. "Over-Power and God's Responsibility for Sin". *The Existence and Nature of God*. ed. Alfred J. Freddoso. 11-35. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1983.
- Rowe, William L. "Causing and Being Responsible for What Is Inevitable". *American Philosophical Quarterly* 26/2 (1989), 153-160.
- Van Inwagen, Peter. *An Essay on Free Will*. Oxford, NY: Clarendon Press, 1983.
- Wolf, Susan. "Asymmetrical Freedom". *The Journal of Philosophy* 77/3 (1980), 151-166.
- Zimmerman, Michael J. *An Essay on Moral Responsibility*. Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield, 1988.

ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi
Journal for Religious Studies
e-ISSN: 2757-5616

ATEBE Dergisi | Journal of ATEBE

Sayı: 10 (Aralık / December 2023), 179-185

Faith No More Why People Reject Religion by Phil Zuckerman (New York: Oxford University Press, 2012), 224 pages, ISBN: 9780199740017

Faith No More Why People Reject Religion yazar Phil Zuckerman (New York: Oxford University Press, 2012), 224 sayfa, ISBN: 9780199740017

Nafiye Aydın

Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami Araştırmalar Enstitüsü,
İslam Ekonomisi ve Finansı Anabilim Dalı
Master of Arts, Social Sciences University of Ankara, Institute of Islamic Sciences,
Department of Islamic Economics and Finance

Ankara, Türkiye

nafiye.aydin@gmail.com

[0009-0007-4586-7280](https://orcid.org/0009-0007-4586-7280)

ror.org/025y36b60

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 11 Kasım / November 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 13 Aralık / December 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Cite as: Aydın, Nafiye. "Faith No More Why People Reject Religion by Phil Zuckerman (New York: Oxford University Press, 2012), 224 sayfa, ISBN: 9780199740017". *ATEBE* 10 (Aralık 2023), 179-185. <https://doi.org/10.51575/atebe.1389470>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Nafiye AYDIN**)

Yayıncı / Published by: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi / Social Sciences University of Ankara.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Faith No More Why People Reject Religion by Phil Zuckerman (New York: Oxford University Press, 2012), 224 pages, ISBN: 9780199740017

Abstract

This study evaluates the book “Faith No More Why People Reject Religion” written by Phil Zuckerman. Zuckerman, who conducts research in the fields of atheism, agnosticism, skepticism, humanism, and naturalism, examines the intellectual and social characteristics of people who abandon their beliefs in his book “Faith No More Why People Reject Religion” and questions whether people need a God to be truly moral. In our study, the apostasy stories in the book have been examined by comparing them with the author’s theses. Relationships between apostasy rates and given social variables have been evaluated in terms of scientific objectivity.

Keywords: Sociology of Religion, Secularism, Religiosity, Apostasy, Atheism.

Faith No More Why People Reject Religion yazar Phil Zuckerman (New York: Oxford University Press, 2012), 224 sayfa, ISBN: 9780199740017

Öz

Çalışmamızın konusu, Phil Zuckerman tarafından kaleme alınan “Faith No More Why People Reject Religion” adlı kitabın değerlendirilmesidir. Ateizm, agnostisizm, şüphecilik, hümanizm ve natüralizm alanlarında araştırmalar yapan Zuckerman “Faith No More Why People Reject Religion” adlı kitabında inançlarını terk eden insanların entelektüel ve sosyal özelliklerini inceleyerek, insanların gerçekten ahlaklı olmak için bir Tanrıya ihtiyaç duyup duymadıklarını sorgulamaktadır. Çalışmamızda kitapta yer alan irtidat hikayeleri, yazarın tezleri ile mukayese edilerek incelenmiştir. İrtidat oranları ve verilen sosyal değişkenler arasındaki ilişkiler bilimsel nesnellik açısından değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Sekülerleşme, Dindarlık, Dinden Dönme, Ateizm.

Since more and more Americans and many people around the world abandon their faith, research on atheism and agnosticism has recently increased. Zuckerman, born in 1969, is a Sociology and Secular Studies Professor at Pitzer College, California, USA. In “Faith No More,” he analyzes stories of 87 apostates in the U.S. and discusses the secular dimension.

Zuckerman provides different types of classification of apostasy followed by examining the psychological and sociological states of apostates. In light of the statements of apostates, he posits that apostasy is a process consisting of periods of rejection, realization, frustration, regret, and acceptance. He defines people rejecting their religion as freethinkers and brave. He further suggests that apostasy is strongly correlated with intellectualism and higher education.

The book refers to certain statistics and surveys on secularism in the United States, including the mindset of apostates with various backgrounds over life, God, and the afterlife. It also explores the reasons behind the rejection of religion by apostates.

The book delves into grounds provided by respondents in abandoning religion. Examples include dramatic family backgrounds, the misfortune of the loss of a loved one, dissatisfaction with the bindings of religion, the interaction with different thoughts, and so on. While people's expressions may not reflect real causes for rejecting their religion, they may be construed as breaking points. Drawing inferences from such expressions, Zuckerman supports the notion that the apostasy of these people is a natural phenomenon. They have been deeply secular indeed, and their apostasy is revealed in time. Zuckerman adds that apostates are not hundred percent aware of their motives.¹

Zuckerman analyzes apostates based on their social roles in the community. For instance, he reports that men are more inclined to apostatize than women. He claims that apostates are more likely to be better educated, more liberal, and respectful of human rights and defenders of world peace.²

The first chapter evaluates family background as a primary cause for apostasy. In the story of two brothers, Robert and Ed, the underlying cause appears to be parental pressure and childhood fears, particularly fear of supernatural beings such as demons.

The second chapter introduces examples of apostasy arising from some contradictions between reason and religious values, such as holy book stories, creeds, or teachings. Max's apostasy story is quite noticeable. He claimed himself as an atheist because he found the original sin doctrine incomprehensible. It should be noted that in Islam, every person is believed to be born innocent, and Max's case could be different if he met Islam. Another reason reported in this chapter is Theodicy, and many people apostatize because they refuse to believe in a God who lets the death of innocent people. It is important to note that the citations addressed to Qur'anic verses do not represent the image of God, which is mentioned on page 36 of the book.

The third chapter examines the stories of people who turned skeptical about God after going through challenging experiences in life, such as divorce, the death of a loved one, and poverty. The breaking point is the feeling that God mistreated them.

In the fourth chapter, Zuckerman mentions the apostasy experiences of two ex-Mormon interviews, Cecilia and Andrew. The thing that triggered Cecilia's apostasy was the rejection of the traditional Mormon undergarments. Andrew's story represents a complicated case. His homosexuality drove him away from religious practices and community while he continued his Mormon faith on a personal level. Accordingly, Andrew's case does not represent a typical apostasy.

¹ Phil Zuckerman, *Faith No More: Why People Reject Religion* (New York: Oxford University Press, 2011), 13.

² Zuckerman, *Faith No More*, 10.

In the fifth chapter, Zuckerman focuses on sex and sexuality as causes of apostasy and provides many examples. In many instances, people expressed their preference for sexual desires over being a pious or religious person, and this led them to apostatize. Zuckerman states that many of them felt intense guilt because of their premarital sex and after that, they questioned their faith. He makes comments based on statistical information and compares non-religious and religious people's sexual experiences.

In the sixth chapter, the reasons discussed for apostasy include people's encounters with hypocrisy and unethical behavior in religious environments. Some people distance themselves from their religion due to the misconduct or immorality of priests. Moreover, the interaction of religion is given as another reason for apostasy through the experience of other people. Zuckerman ends this chapter by adding some data from Sociologist Barry Kosmin's research and emphasizes that malfeasance on the part of religious figures has been one of the factors for the growing irreligious population in the United States.

In the seventh chapter, Zuckerman analyzes the daily lives of two women in detail. He states that considering the social average for apostasy, Rita and Nancy are exceptional examples for several reasons. Therefore, he placed a chapter just for two. Zuckerman's thesis is that there is a clear correlation between educational attainment and religiosity. He emphasizes that after they apostatize, they become more moral. However, a close reading of the stories reveals that Rita and Nancy faced some difficulties, such as jail time, hunger, and divorce, after which they decisively moved to change their lives. During and after such experiences, they have come across non-religious individuals with strong personalities who discouraged their affiliation with faith. Therefore, the details of the stories of Rita and Nancy call the author's claim about the positive effect of secularism on morality into question.

In chapter eight, Zuckerman rejects the thesis that "morality comes from belief in God" and supports the idea that apostates become more moral after they apostatize. He builds this argument on the example that crime rates in secular/non-religious countries are lower than in religious ones. It is questionable, however, to draw inferences about crime rates in religious countries. Since the causes of the crimes differ from society to society, making a general analysis based solely on crime rates and religion may be misleading.

In the ninth chapter, the family effect on apostasy is analyzed differently. From a sociological perspective, it is known that mothers have more significant influence over children than fathers. In the study, Zuckerman states that at least one parent of almost half of the apostate interviewers is irreligious. It is argued that non-religious parents affect their children and instinctively induce apostasy.

In the tenth chapter, the author summarizes the factors behind apostasy discussed in previous chapters and categorizes them under nine headings: 1) Parents, 2) Education, 3) Misfortune, 4) Other Cultures, Other Religions, 5) Friends, Colleagues, Lovers, 6) Politics, 7) Sex, 8) Satan and Hell, 9) Malfeasance of Religious Associates.³

Zuckerman provides a different perspective through analyzing secularization on a micro-level psychological basis. Based on surveys and observations, he discovers the reasons of secularism why people adopt secularism. In addition, he defines secularism in a common way in the doctrines of the faith: “Religion is compatible with human nature.” He states that apostasy is a part of human nature, and people discover it over time. He puts forward a positive and moral understanding of apostasy by doing so.

Zuckerman argues that all reasons could be important individually, but none is valid for apostasy. He questions if people apostatize simply by their nature. According to him, some people force themselves to have faith because they think they are supposed to believe; however, they cannot maintain their faith over time. Zuckerman likens apostasy to homosexuality. He posits that both exist in the nature of a person; over time, the person realizes his nature and tries to resist, but eventually accepts the situation.

Zuckerman opposes the thesis that “religious needs are constant and essential for humanity”. He positively conceptualizes apostasy and characterizes apostates as brave and bright people and freethinkers. He also argues that apostates were once religious but no longer they are. However, he fails to provide concrete data or research on selected apostates’ religiosity. It is not easy to measure individual religiosity, and religiosity and religious identity are different patterns. Ultimately, Zuckerman predicts that apostasy would continue to grow in the United States. He also shares the statistical data of secularism for 2018 in another book, “Beyond Doubt,” published in 2023. As he cites, the Scientific America report shows that the number of Americans who did not declare affiliation to any religion went up to 55.8 million in 2018 from 36.6 million in 2007. So, the new data confirms Zuckerman’s prediction about the rise of secularization in the United States.⁴

Overall, the study attempts to explain apostasy through the personal experiences of individuals of diverse ages, statuses, genders, and family backgrounds. The stories of apostates directly narrated by themselves give insight into their struggles and experiences. The methodology of research and sampling is provided at the end of the book.

³ Zuckerman, *Faith No More*, 151-169.

⁴ Isabella Kasselstrand et al., *Beyond Doubt: The Secularization of Society* (New York: New York University Press, 2023).

Although interesting apostasy stories are placed in the book, it is hard to observe an unbiased approach. The author conceptualizes the stories with his perspective without a fair balance between secularism and religion.

Faith No More Why People Reject Religion by Phil Zuckerman (New York: Oxford University Press, 2012),
224 pages, ISBN: 9780199740017

References

Kasselstrand, Isabella et al. *Beyond Doubt: The Secularization of Society*. New York: New York University Press, 2023.

Zuckerman, Phil. *Faith No More: Why People Reject Religion*. New York: Oxford University Press, 2011.

ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi
Journal for Religious Studies
e-ISSN: 2757-5616

ATEBE Dergisi | Journal of ATEBE

Sayı: 10 (Aralık / December 2023), 187-192

Akitlerde Şart Hürriyeti, yazar Mahmut Samar (Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 2020), 150 sayfa, ISBN: 9789756497616

Freedom of Conditions in Contracts by Mahmut Samar (Kahramanmaraş: Samer Publication, 2020), 150 pages, ISBN: 9789756497616

Fatma Nur Durak

Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami Araştırmalar Enstitüsü,
İslam Ekonomisi ve Finansı Anabilim Dalı

Master of Arts, Social Sciences University of Ankara, Institute of Islamic Sciences,

Department of Islamic Economics and Finance

Ankara, Türkiye

fatmanur.drkk@gmail.com

orcid.org/0009-0009-6317-057X

<https://ror.org/025y36b60>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 06 Kasım/ November 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 21 Aralık /December 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

Atıf / Cite as: Durak, Fatma Nur. "Akitlerde Şart Hürriyeti, yazar Mahmut Samar (Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 2020), 150 sayfa, ISBN: 9789756497616". ATEBE 10 (Aralık 2023), 187-192.

<https://doi.org/10.51575/atebe.1386766>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Fatma Nur DURAK**)

Yayıncı / Published by: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi / Social Sciences University of Ankara.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Akitlerde Şart Hürriyeti, yazar Mahmut Samar (Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 2020), 150 sayfa, ISBN: 9789756497616

Öz

Bu çalışmanın konusu Mahmut Samar tarafından kaleme alınan *Akitlerde Şart Hürriyeti* başlıklı kitabın değerlendirilmesidir. Bu amaçla muhteva, içerik tertibi, dil, üslup, konuların ele alınış biçimi, getirilen eleştiriler ve kaynaklar dikkate alınarak kitap çok yönlü bir tahlile tabi tutulmuştur. Aynı zamanda kitabın eksik yönlerine işaret edilerek sonraki baskılarda dikkate alınması ümidiyle bazı öneriler getirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Borçlar Hukuku, Akit, Şart, Kitap Değerlendirmesi.

Freedom of Conditions in Contracts by Mahmut Samar (Kahramanmaraş: Samer Publication, 2020), 150 pages, ISBN: 9789756497616

Abstract

The subject of this study is the review of the book titled *Akitlerde Şart Hürriyeti (Freedom of Provisions in Contracts)* written by Mahmut Samar. For this purpose, the book, in this review, is being subjected to a multifaceted analysis taking into account several aspects such as the contents, subject order, the language, the style, the way the subject topics are discussed, the criticisms it received and the sources it used. Moreover, the shortcomings and weaknesses of the book were pointed out and some suggestions were made to be taken into consideration in subsequent editions.

Keywords: Islamic Law, Law of Obligations, Contract, Condition, Book Review.

İslam hukukunun ana konularından birini muamelat alanı oluşturur. Bu alanın temelinde akit teorisi yer almaktadır. Akit teorisinin başlıca meselelerinden biri şart nazariyesidir. Klasik fıkıh kitaplarında dağınık olarak ele alınan akitlerle ilgili şartlar çağdaş İslam hukuku çalışmalarında teorik olarak ve sistematik şekilde ele alınmaya başlanmıştır. Bu çerçevede ortaya çıkan çalışmalardan biri de Mahmut Samar'ın *Akitlerde Şart Hürriyeti* isimli çalışmasıdır. Yazarın yüksek lisans tezi olan bu kitap giriş, iki bölüm, sonuç ve kaynakça şeklinde düzenlenmiştir. Yazarın ifadesine göre bu çalışmanın amacı sözleşmelerde taraflara tanınan şart hürriyetinin (cali şartların) sınırlarını belirlemektir.

Giriş bölümünde çalışmanın kapsamı, konusu, amacı, konuyla ilgili Türkiye ve yurt dışında yapılmış çalışmalar ele alınmıştır. Buradan hareketle konunun hangi zeminde ve nasıl tartışılacağına çerçevesi çizilmiştir. Böylece akitlerde şart koşma serbestisinin, İslam borçlar hukuku özelinde ele alınacağına dikkat çekilmiş, fıkıh usulü ve hukukun diğer alanlarındaki şart teorileri çalışmanın kapsamı dışında bırakılmıştır.

Çalışmanın kavramsal ve kuramsal çerçevesinin çizildiği birinci bölümde yazar, çalışmanın konusu olan şartların doğru anlaşılması için öncelikle şart kavramını, kavramın kısımlarını ve akitlerde şart koşma hürriyetini birer başlık altında ele almıştır. Şart kavramı başlığı altında şartın

önce sözlük anlamı sonra da ıstılah anlamını açıklamıştır. Burada usûl ve fîrû açısından yapılan, klasik ve modern çalışmalardaki şart tanımlarına yer verilip tanımlar analiz edilerek en kapsamlı olan tanım tercih edilmiştir. Buna göre; “Şart, hukuki bir işlemin varlık kazanması, işleyişi, hükümlerini doğurması veya bunların sona ermesinin gelecekte gerçekleşmesi muhtemel bir olaya bağlanması ya da hukuki bir işlem için kayıtlar konmasını ifade eder.”. Yazar tercihte bulunduğu tanımdan hareketle İslam borçlar hukukunda şarttan söz edilebilmesi için gerekli unsurların altını çizmiştir. Bu anlamda bir durumun şart kapsamına girebilmesi için irade beyanını tamamlayıcı olması, ileride gerçekleşecek veya gerçekleşmesi mümkün olan bir durum olması ile söz konusu borçlanmayı kendisine bağlayan bir yargı olması gerektiğini açıklamıştır. Ardından kapsamlı bir tanım yaparak ele aldığı şart tanımlarının eksik yönlerini tamamlamıştır (s. 19-22).

Samar, çalışmasında şartlara dair bir tasnif ortaya koymuş, temelde şartların şer’î ve ca’lî olmak üzere ikiye ayrıldığını ifade etmiştir. Şer’î şartların ise kendi içerisinde in’ikad (kurulum), sıhhat (geçerlilik), nefâz (yürürlük) ve lüzûm (bağlayıcılık) olmak üzere dörde ayrıldığını beyan etmiştir. Şer’î şartların, bir borçlanmanın varlık kazanması, geçerliliği, hüküm ve sonuçlarını doğurması ile ilgili olduğunu ortaya koymuştur. Bu durumu eserde en yaygın borçlanma kaynağı olan satım akdi modelinde kısaca ele almıştır. Bunun sebebini ise çalışma konusunun ca’lî şartlarla sınırlı olduğu şeklinde açıklamıştır. Şer’î şartın ise kanun koyucu tarafından konulan ve bir şeyin gerçekleşmesi için ön koşul niteliğinde sayılan şart olduğunu ifade etmiştir (s. 22-28).

Birinci bölümün devamında ise yazar çalışmanın ana teması olan ca’lî şartları ele almış, şartlarla ilgili kavramsal çerçevenin çizilmesi amacıyla tasnif ve tanımlara yer vermiştir. Ne var ki burada detaylara girilmemiş, konunun izahı teorik düzeyde kalmıştır. Muhtemeldir ki yazar, konunun bu bölümde detaylandırılmasının tekrarlara düşülmesine sebep olacağı düşüncesiyle şartlarla ilgili fıkhi hükümlerin ele alınıp değerlendirilmesini ikinci bölüme bırakmıştır. Buna göre burada ca’lî şartın yapısı ve sözleşme ile ilişki biçimi açısından ta’liki, izafi ve takyidi şeklinde tasnifinin yapıldığına; geçerlilik açısından ise sahih, fasit ve batıl olmak üzere üçe ayrıldığını işaret etmiştir. Akabinde ilk bölümün son başlığı olan “Ana Hatlarıyla Akitlerde Şart Koşma Hürriyeti” konusuna geçilmiştir. Yazar burada şart hürriyetinin akit hürriyeti içinde mütalaa edildiğinden bahsetmiştir. İslam hukukunda akdin kurulumu esnasında karşılıklı rızanın esas alındığını ve tarafların diledikleri şartı koşma ve akdin muhtevasını düzenleme hususunda hür olduklarını ifade etmiştir. Devamında şart hürriyetinin sınırlandırılmasının ise beş delile dayandığının altını çizmiştir. Şart hürriyetini sınırlandıran delillerin, kitap ve sünnet delili, faiz ve garar yasağı, safkateyn, aslî ibâha ve aslî hurmet anlayışı olduğunu örneklendirerek açıklamıştır (s. 29-54). Burada yazarın delil olarak nitelendirdiği faiz, garar ve safkateyn yasaklarının literatürde bu şekilde anılmadığını ifade etmek gerekir. Nitekim fıkıh usulü

kaynaklarında yer alan deliller bahsine müracaat edildiğinde bunların deliller manzumesi içerisinde sayılmadığı görülmektedir. Bu nedenle bunların delil olarak değil de hükmün sebebi olarak okuyucuya sunulmasının daha isabetli olacağı kanaatindeyiz. Çalışmada bu konuların ele alındığı bölümlere bakıldığında aslında yazarın bunları sebep olarak incelediği, fakat delil olarak nitelediği anlaşılmaktadır.

Eserin ikinci bölümünde yazar ca'lı şartları ta'liki, izâfi ve takyidi olmak üzere tafsilatlı bir şekilde ele almış ve konunun pratiğine geçmiştir. Her şart türünü kendi başlığı altında akde etkisi açısından ele almıştır. Bu manada akit türlerine işaret ederek izâfi ve taliki şartın akitlere etkisi üzerinde durmuştur. Böylece bu şartlara uygun olan ve olmayan akit türlerini açıklamış ve İslam hukuk literatüründeki tartışmalara yer vermiştir. Burada Sünni ve Şîî mezheplerin tamamının yaklaşımlarına yer vermenin yanı sıra münferit/özgün görüş bildiren fakihlerin görüşlerini delilleriyle birlikte örneklendirerek okuyucuya sunmuştur (s. 56-121). Samar'ın doktrinindeki tartışmalara yer verirken klasikten moderne doğru kronolojiyi esas alan bir metot izlediği görülmektedir. Bu metot sayesinde konularla ilgili tartışmaların kırılma noktaları rahatlıkla görülebilmektedir. Yine aynı yöntem sağlıklı bir karşılaştırmaya da imkân vermektedir. Bu bölümde yazarın, şartların hükümleri ve akitlere etkilerine dair farklı görüşleri değerlendirip bir tercihte bulunduğunu da ifade etmek gerekir.

İkinci bölümün son kısmında yer alan, görüşlerin değerlendirilmesi başlığı altında ise yazar İslam borçlar hukukundaki akdi şartların sınırları konusunda üç yaklaşım olduğunu belirtmiştir. Şartların hükmü açısından farklı şekilde tasnif edilmesinin bu yaklaşım farklılığından kaynaklandığını vurgulamaktadır. Ardından tüm fıkıh ekollerinin ve farklı görüş bildiren fakihlerin şart tasnifine yer veren Samar, şart serbestisinin çerçevesini en geniş tutan mezhebin Hanbelî mezhebi olduğuna, en dar çerçeveye Zâhirîlerden sonra Hanefî ve Şâfiî ekollerinin sahip olduğuna işaret etmektedir. Hanefî mezhebinde, teoride şartların sınırının dar olduğu yazar tarafından ifade edilse de uygulamada durumun farklı olduğunun altı çizilmiştir. Bunun nedeninin örf faktörü olduğunun altını çizen yazar örfün şart serbestisinin sınırlarını genişletmedeki rolünü örneklerle detaylı bir şekilde açıklamıştır. Samar özetle, Hanefî mezhebinde kural olarak şart koşma serbestisinin tanınmamasına rağmen örfteki şartlara itibar etmek suretiyle uygulamada şartlar konusunda "aslî ibâha" görüşünü benimseyenlere yakınlaştığını ifade etmiştir. Netice itibarıyla, sözleşmelerde tarafların fayda ve zararı gözeterek ileri sürdüğü şartların alanının dar tutulmasının ticari faaliyetleri zorlaştıracakını ifade etmiştir. Hukuka aykırı olmamak ve taraflara zarar vermemek suretiyle şart serbestisinin olması gerektiği, anlaşmazlık durumunda ise örfün hakemliğine başvurulması gerektiği kanaatine ulaşmıştır (s. 121-135). Ayrıca yazar bu bölümde muhtelif çalışmalarda örf ile ilgili isabetli bulmadığı görüşleri eleştiriye tabi tutarak değerlendirmiştir. Örneğin Hanefîler'in örf ile ilgili yaklaşımının, teorik

açıdan insanları yasak bir şartı örf haline gelinceye kadar yapmaya teşvik ettiği şeklindeki görüşlerin isabetli olmadığını ifade ederek Hanefiler'in buradaki yaklaşımını objektif bir şekilde sunmaya gayret etmiştir. Böylece konu bağlamında örfün rolünü ortaya koymuş ve meselenin anlaşılmasını sağlamıştır (s.94). Belirtmek gerekir ki eserde dört fıkıh mezhebinin görüşlerine mukayeseli olarak yer verilmesi çalışmanın değerini artıran bir husustur. Bu yönüyle çalışma zengin bir içeriğe sahiptir.

Sonuç bölümünde öncelikle eserin özeti mahiyetinde maddeler halinde ele alınan her konu kısaca aktarılmıştır. Ardından çalışmadan ne anlaşıldığını gösteren kısa bir değerlendirme yapılmıştır. Burada çalışmanın özetlenmesi konu hakkında ana hatlarıyla fikir edinmek isteyen okuyucular için faydalıdır. Ancak sonuç bölümünde asıl olması gereken çalışmada ulaşılan somut neticelere yer verilmesidir. Bu anlamda özetin uzun, değerlendirmenin kısa tutulmasının akademik nitelik bakımından daha uygun olacağını ifade edebiliriz. Yazar, klasik fıkıh metinlerindeki örnekleri inceleyerek şart serbestisinin sınırlarının toplumdaki teamüllere göre şekillendiği kanaatine varmıştır. Buradan hareketle günümüzde de ticari faaliyetleri zorlaştırmamak için örfün izin verdiği ölçüde serbestliğin gözetilmesi gerektiğini savunmaktadır.

Netice itibarıyla, yazar bu çalışmada klasik fıkıh kitaplarında dağınık halde ve farklı bağlamlarda yer alan akdi şartlarla ilgili bilgileri sistematik bir biçimde bir araya getirerek ilim dünyasına katkıda bulunmakla beraber araştırmacılara kolaylık sağlamıştır. Zira bu alanda çalışma yapmak isteyenlere eserin oldukça faydalı olacağı aşikârdır. Araştırmalarımız neticesinde bu çalışmadan önce Türkçe olarak akdi şartlar özelinde yapılan bu içerikte ve nitelikte bir çalışma bulunmamaktadır. Bu husus eserin tanıtımının yapılma sebeplerinden biri olarak zikredilebilir.

Konu sistematik ve kapsamlı bir şekilde ele alınmasına rağmen eserin dili oldukça anlaşılır, sade ve akıcıdır. Çalışmada fakihlerin daha önce yer verilen görüşlerine farklı konularda tekrar değinilmesi gerektiğinde yazar tarafından kitabın ilgili bölümüne atıfta bulunulmuş ve tekrara düşülmemiştir (s.33, s.47, s.132). Ancak kitabın her bölümünde ca'li şartların farklı bir yönü ele alınmasına rağmen konuların başında kısaca şartlara değinildiği için tekrara düşmekten geri kalınmamıştır. Kitapta "şart" kavramının usûl ilmindeki yerine değinilmemiş olması bir eksiklik olarak görünse de yazarın başta bunu açıklamış olması bu durumun tolere edilebileceğini göstermektedir. Kitapla ilgili bir hususu belirtmek gerekir ki şartlarla ilgili yapılan tasnifin her bölümün girişinde veya sonunda tablolarla gösterilmesi daha etkili ve kalıcı bir öğrenme sağlayacaktır. Eser kaynakça açısından değerlendirilecek olursa yeteri kadar klasik kaynak taranmış, bunun yanı sıra modern kaynaklara da atıfta bulunulmuş, literatür incelemesi başarılı bir şekilde yapılmıştır. Bu bağlamda, çalışmanın kaynakça açısından oldukça zengin olduğu, literatürde bir boşluğu doldurduğu ve başka çalışmalara kaynaklık edecek nitelikte olduğu açıkça ifade edilebilir.

Kaynakça

Samar, Mahmut. *Akitlerde Şart Hürriyeti*. Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 2020.

ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi
Journal for Religious Studies
e-ISSN: 2757-5616

ATEBE Dergisi / Journal of ATEBE

Sayı: 10 (Aralık / December 2023), 193-199

Finansal Piyasalarda Altın İşlemleri İslam Hukuku Açısından Bir İnceleme, yazar Yusuf Erdem Gezgin (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021), 168 sayfa, ISBN: 9786257756501

*The Gold Transactions in Financial Markets A Review in Terms of Islamic Law by Yusuf Erdem
Gezgin (İstanbul: Hikmetevi Publications, 2021), 168 pages, ISBN: 9786257756501*

Dilek Yaman

Vaiz, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara Gölbaşı Müftülüğü,
Preacher, Presidency of Religious Affairs, Ankara Gölbaşı Muftiate
Ankara, Türkiye

dilekkutlurkyaman@gmail.com

orcid.org/0000-0003-4183-3175

<https://ror.org/025y36b60>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 29 Ekim/ October 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 24 Aralık /December 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

Atıf / Cite as: Yaman, Dilek. "Finansal Piyasalarda Altın İşlemleri İslam Hukuku Açısından Bir İnceleme, yazar Yusuf Erdem Gezgin (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021), 168 sayfa, ISBN: 9786257756501". *ATEBE* 10 (Aralık 2023), 193-199. <https://doi.org/10.51575/atebe.1382901>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Dilek YAMAN**)

Yayıncı / Published by: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi / Social Sciences University of Ankara.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Finansal Piyasalarda Altın İşlemleri İslam Hukuku Açısından Bir İnceleme, yazar Yusuf Erdem Gezgin (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021), 168 sayfa, ISBN: 9786257756501

Öz

Altın, insanlık tarihinde uzun çağlar boyunca para olarak kullanılmıştır. Günümüz piyasalarında ise altının klasik fıkıh kitaplarında yer alan sarf akdine benzer yahut ondan çok daha farklı ve karmaşık mübadele işlemlerine konu olduğu görülmektedir. İşte bu noktada altınla ilgili günümüzdeki işlemlerin İslam hukuku açısından hangi kategoride, nasıl değerlendirileceği sorunu ve bu sorunun çözümü gündeme gelmektedir. Bu yazıda Yusuf Erdem Gezgin'in konuyla ilgili olarak kaleme aldığı "Finansal Piyasalarda Altın Mübadele İşlemleri İslam Hukuku Açısından Bir İnceleme" adlı eserinin tanıtımı yapılacaktır. Yazar, literatüre kazandırdığı bu eserde finansal piyasalardaki altın işlemlerini ele almıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Finansal Piyasalar, Konvansiyonel Bankalar, Katılım Bankaları, Sarf Akdi.

The Gold Transactions in Financial Markets A Review in Terms of Islamic Law by Yusuf Erdem Gezgin (İstanbul: Hikmetevi Publications, 2021), 168 pages, ISBN: 9786257756501

Abstract

Gold has been used as money for many centuries in human history. In today's markets, it is observed that gold is subject to exchange transactions that are either similar to the *sarf* contract found in classical *fıqh* texts or much different and more complex than it. At this point, the question of how and in which category the current gold-related transactions will be evaluated in terms of Islamic law and the solution to this problem come to the fore. In this article, Yusuf Erdem Gezgin's work titled "Gold Transactions in Financial Markets: A Review in Terms of Islamic Law", written on the subject, will be introduced. In this work, which he contributed to the literature, the author discussed gold transactions in financial markets.

Keywords: Islamic Law, Financial Markets, Conventional Banks, Participation Banks, Exchange Contract.

İncelenen çalışma, altının finansal piyasalardaki işlemlerini ve bu işlemlerin İslam hukukundaki karşılığını ele almaktadır. Çalışma bir giriş, üç ana bölüm, sonuç ve kaynakçadan oluşmaktadır. Giriş kısmında konunun önemi, muhtevası, yöntemi ve literatüre temas edilmiştir.

Giriş bölümünde klasik fıkıhın benimsediği sarf akdinin günümüzde sadece tezgahüstü piyasalarda uygulandığı belirtilmektedir. Finansal piyasalarda ise geçmişin aksine tarafların birbirini görmediği ve hakikaten aynı mecliste olmadığı bir sarf akdinin gerçekleştirildiği ifade edilmektedir. Bu noktada yazar, "finansal piyasalardaki altın işlemlerinin değerlendirilmesi yapılırken hem finansal piyasaların gerçekleri hem de nasların belirlediği kurallar ve maksatlar göz önünde bulundurulmalıdır" ifadesi ile meselenin hangi çerçeveye içerisinde değerlendirilmesi gerektiği konusunda kanaatimizce isabetli bir yaklaşım sergilemiştir. Yazar, giriş bölümünde para piyasaları ve sermaye piyasalarının tanımını yaparak ilerleyen bölümlerde ayrı ayrı ele alacağı konuların alt yapısını oluşturmuştur. İncelenecek olan konunun ön bilgilendirmesini yapmak suretiyle giriş bölümüne uygun bir yöntem takip etmiştir.

Birinci bölüm, Para Piyasaları ve Sermaye Piyasaları adında iki ana başlıktan teşekkül etmektedir. Birinci bölümün ilk alt başlığında konvansiyonel bankalarla katılım bankaları tarihsel gelişim yönleriyle birlikte işlenmiştir. Yazar, kuruluş tarihlerini göz önünde bulundurarak ilk önce konvansiyonel bankaları ardından katılım bankalarını ele almıştır. Yazarın bu yöntemini, ilerleyen bölümlerde de aynı şekilde devam ettirdiği görülmektedir. Bu bahiste ele alınacak olan konvansiyonel bankalar, katılım bankaları, mevduat kaynakları gibi konular anlatılmadan önce her birinin tanımı yapılmıştır. Ayrıca incelenecek olan konunun tarihçesi de verilmiştir. Bütün bunlar, araştırmada belli bir sıra ve sistem takip edildiğini göstermektedir. Bölümde ele alınan her bir konu hakkında yapılan bilgilendirme ise yeterli düzeydedir.

Yazar, konvansiyonel bankalar ile katılım bankalarının tanıtımını yaptıktan sonra her iki banka türünü bütün yönleri ile tablolaştırarak uzunca bir karşılaştırmada bulunmuştur (s. 40). Burada yapılan tablolaştırma tekniği konuyu daha anlaşılır kılsa da bazı açılardan eleştiriyeye açıktır. Örneğin katılım bankalarında finansal kaynakların toplumun fakir kısmı lehine kullanılması, mevduat sahibi ile girişimci arasında arkadaşça bir ilişkinin olduğu, bankanın müşterilerini zekât vermeye teşvik ettiği gibi bazı maddelerin teorik açıdan doğru olduğu kabul edilse de pratik alanda karşılığının bulunmadığı görülmektedir. İslami bankacılık finanslama prensiplerini refah odaklı uygulamalar, şeklinde katılım bankalarının özellikleri arasında sayılan bazı değerlendirmelerde ise yazarın neleri kastettiği tam olarak anlaşılammamaktadır. Bir diğer husus, yapılan bazı tespitlerin kaynaklarının belirtilmemiş olmasıdır.

Birinci bölümün ikinci alt başlığında ise burada Borsa, tarihi, türleri ve piyasaları konuları incelenmiştir. Öncelikle sermaye piyasasının tanımı, kısımları ve sermaye piyasası araçları konuları ele alınarak asıl konuya giriş için hazırlık yapılmıştır. Ardından borsa tarihine geçilmiş ve bu kısım İstanbul Altın Borsası'nın kuruluş aşamasından faaliyetlerini BİST A.Ş.'ye devre dışı aşamasına kadarki sürecin aktarımı ile sona erdirilmiştir (s. 43).

Çalışma, vadeli işlem borsaları, seçmeli işlem (opsiyon) borsaları, altın ve kıymetli maden borsaları şeklinde türevleri olan borsanın altın ve kıymetli madenler borsası kısmı ile ilgilenecek araştırma sahası sınırları içerisinde kalmıştır.

İkinci bölümde konvansiyonel bankalar ve katılım bankalarındaki altın işlemleri ele alınmış ve fıkhi değerlendirmeleri yapılmıştır. Her iki bankada işlem gören spot ve vadeli altın faaliyetleri üzerinde durulmuştur. Bunların neler olduğu aktarılmış ve tanımları yapılmıştır. Her bir işlem için öncelikle günümüz İslam hukukçularının fıkhi değerlendirmelerine yer verilmiştir. Ardından söz konusu işlemlerin fıkhi hükmü hakkında yazarın kendi görüşü gerekçeleriyle birlikte izah edilmiştir.

Yazar, ikinci bölümün ikinci ana başlığı altında katılım bankacılığında cari altın hesaplarını ele alırken yazar, bu konuda saha araştırması yaptığını ifade etmiştir. Neticede katılım bankalarının cari altın hesaplarında bulunan altın miktarınca karşılık bulundurdıkları sonucuna

ulaşmış ve yaptığı bu araştırmayı okurları ile paylaşmıştır. Bu şekilde katılım bankalarının cari altın hesapları konusundaki söylemlerinin pratiğe de yansıdığı görülmektedir.

Cari altın hesapları, kitabın benimsediği görüşe göre karz akdidir. Karz akdi şartlarını taşıması dolayısı ile cari altın hesaplarının açılması caizdir (s. 74). Ancak müşterilerin altını fiziki olarak talep etmeleri halinde onlardan istenen ek ücret meselesi bir problem teşkil etmektedir. Zira bu işlem, alacaklının alacağını tahsil ederken müstekrizin/borçlunun yapacağı masrafları yüklenmesi anlamına gelmektedir ve uygun değildir. Yazar, katılım bankalarına bu uygulamayı tekrar gözden geçirmeleri önerisinde bulunmaktadır (s. 79). Araştırmanın altın kira sertifikaları hakkındaki görüşü ise söz konusu işlemlerin icare akdi bağlamında değerlendirilmesi gerektiğidir (s. 90). Her ne kadar bu görüş bazı gerekçelerle desteklenmiş olsa da okuyucuyu tam olarak ikna ettiği söylenemez. Katılım bankalarının altın konusunda uygulamış olduğu vadeli işlemlerden altın murabahası ve üzerinde işçilik bulunan altının murabahası mevzusu üzerinde de durulmuştur. Yazar, konu hakkında fihhi açıdan olumsuz görüşünü beyan etse de konunun tekrar araştırılıp incelenebileceğini ifade ederek farklı görüşlere kapı aralamaktadır (s. 94).

İkinci bölüm, kitabın katılım bankalarına sermaye temin edip ticaret hacmini büyütmeye çalışan kurumsal altın atölyeleriyle müşareke ve mudarebe yöntemiyle ortaklıklar kurulması ve sermayenin değerlendirilmesi önerisi ile sona erdirilmektedir (s. 103). Böylece katılım bankacılığının altın işlemlerinin ele alındığı başlığın girişinde belirtildiği gibi söz konusu işlemlerin fihhi hükmü beyan edilmiş, yeri geldikçe geliştirilmesi gereken bazı uygulamalar olduğu belirtilmiş ve bu öneriler için çözüm yolları da sunulmuştur.

Sermaye piyasalarında altın işlemlerinin ve fihhi değerlendirmelerinin yapıldığı üçüncü ve son bölümde Altın Borsası, Borsa İstanbul ve Takasbank başlıkları ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Altın Borsası'nın izah edildiği kısımda, bu borsanın tarihi arka planı ve Borsa İstanbul bünyesine dahil olma süreci anlatılmıştır. Burada aktarılan bilgilerin çoğu daha önce de zikredildiği için okuyucuya tekrara düşüldüğü hissini vermektedir (s. 107). Borsa İstanbul'un incelendiği kısımda ise kendi bünyesinde altın işlemlerinin gerçekleştiği alanlar ayrıntılı olarak ele alınmış ve bu işlemlerin fihhi tahlili yapılmıştır. Borsa İstanbul'da gerçekleştirilen altın yatırım fonlarının faiz hassasiyeti olan şirketler ve konvansiyonel şirketler bağlamında ayrı ayrı değerlendirildiği görülmektedir.

Altın yatırım fonlarının sarf akdi açısından değerlendirmesini yapan yazar, ilgili fonlarda bedellerin peşin olduğunu, altınların fiziki olarak mevcut olduğunu ifade etmektedir. Yatırımcının altın yatırım fonundan çıkmak istemesi halinde alacağı bedel, altının değil fon katılım payının karşılığı olması sebebiyle, fon bedellerinin geç ödenmesinin akde zarar vermeyeceğini ileri sürmektedir. Ancak yazar, söz konusu fonların para mahiyetinde değerlendirilmesi halinde ödemede yaşanan gecikmelerin sarf akdinin geçerliliğine engel teşkil edeceğini ifade etme ihtiyacı hissetmiştir. Yazarın tespitine göre altın yatırım fonlarına cevaz veren tek metin, AAOIFI'nin (Faizsiz Finans Kuruluşları Muhasebe ve Denetleme Kurumu) faizsiz finans standartlarıdır (s. 115).

Bir sonraki alt başlıkta altın future sözleşmesi ve altın opsiyon işlemi ele alınırken kitabın şimdiye kadar izlemiş olduğu yönteme uygun olarak önce işlemlerin tanımına yer verilmiş ardından fıkhi hükümleri beyan edilmiştir. Bu bağlamda söz konusu akitleri, meşru gören ve görmeyen İslam hukukçularının değerlendirmelerine yer verilmiştir. Bu kısım da yazarın altın future sözleşmelerinin vadeli sarf akdi olması, altın opsiyon işlemlerinde ise şart muhayyerliği içermesi dolayısıyla her iki uygulamanın da caiz olmadığı şeklindeki kanaatini belirtmesiyle sonlandırılmıştır (s. 122).

Kıymetli madenler ve kıymetli taşlar piyasasının değerlendirildiği bahse, ilgili piyasanın başlıca görevlerinin maddeler halinde sunulmasıyla giriş yapılmıştır. Konu, kıymetli madenler piyasasının işleyişi hakkında bilgi verilerek devam ettirilmiş, kıymetli madenler piyasasında işlem yapmaya yetkili aracı kuruluşların altınla yapmış oldukları faaliyetler ve işlem konusu olan altın türleri de maddeleştirilerek izah edilmiştir (s. 128). Kıymetli madenler ödünç piyasasının konu edildiği kısımda, söz konusu piyasanın kuruluş amacı izah edilmiş ve bu piyasalarda gerçekleştirilen işlemler detaylı olarak ele alınmıştır. İlgili piyasalarda gerçekleşen işlemlerin yazar tarafından konvansiyonel bankaların fon kullandırma yöntemiyle aynı olduğu ileri sürülmüştür. Bu nedenle aynı gerekçelerle kıymetli madenler ödünç piyasasındaki işlemlerin de caiz olmayacağı belirtilmiştir (s. 141).

Üçüncü bölümün son başlığı olan Takasbank başlığı altında, Takasbank'ın geçirdiği tarihi arka plan kısaca aktarılmış ve kuruluş amacına değinilmiştir. İlgili kuruluş bünyesinde gerçekleştirilen altın işlemlerinden bu aşamaya kadar incelenmeyen altın tranfer sistemi ve BiGA (bir gram altın) dijital altın projesi detaylıca izah edilmiştir (s. 143). Altın tranfer sisteminin fıkhi hükmünü izah ederken yazar, söz konusu sistemi taraflardan birine ait altın varlığının nakli bağlamında ele alınacağı, dolayısıyla bankalar arası mevduatların havalesi olarak değerlendirilmesinin daha isabetli olacağı kanaatindedir (s. 144). BiGA'nın fıkhi tahlilinde ise bu işlemin sarf akdi olduğunu bu nedenle sarf akdinin şartlarının yerine getirildiği sürece ilgili işlemin de meşru olduğunu ifade etmektedir (s. 145).

Çalışmanın sonuç kısmı bir nevi araştırmanın özeti niteliğinde kaleme alınmıştır. Bu anlamda ulaşılan sonuçlar daha kısa ve öz verilebilirdi. Kitap başlığı ve alt başlıkları, içerik ile uyumludur. Üç bölümden meydana gelen eserin her bölümü, yaklaşık elliser sayfa olması itibariyle birbiri ile orantılıdır. Araştırmanın amacının kitapta gerçekleştiği görülmektedir. Giriş bölümünde zikredilen yöntem, her bir aşamada riayet edilmiştir. Yazar, her bir konuda değerlendirmelerde bulunmuş ve kanaatini belirtmeyi ihmal etmemiştir. Kanaatini belirtirken teorik ve pratik alanlarda incelemelerde bulunarak gerekçeler sunması araştırmasına kuvvet katmıştır. Kitabın yararlandığı kaynaklar nicelik bakımından oldukça zengin, nitelik bakımından da güvenilirdir. Nitekim hem klasik hem de modern fıkıh kaynakları başvuru alan eserler arasındadır. Buna ilaveten yardımcı disiplinlerdeki alan kaynaklarına da atıfta bulunulmuştur.

Kitapta geçen terimler ilk geçtiği yerlerde tanımlanmıştır. İzaha ihtiyaç duyulan sözleşmeler örneklerle açıklanmıştır. Kitabın dili, alana aşına kimselere hitap eder şekilde anlaşılırdır. Ancak bütün bunlara rağmen, konunun teknik derinliği sebebiyle bu konuları ilk kez okuyacak kişilerin kitaptaki bilgileri ilk etapta anlaması düşük bir ihtimal olarak durmaktadır. Bir diğer husus, işleyiş ve fıkhi hükmü açısından ele alınan konuların oldukça fazla olması ve karmaşık bir yapı arz etmesidir. Bir şema çizilerek okuyucunun meselelere toplu olarak bakması sağlanabilir ve böylece konular daha anlaşılır kılınabilirdi.

Finansal Piyasalarda Altın İşlemleri İslam Hukuku Açısından Bir İnceleme, yazar Yusuf Erdem Gezin
(İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021), 168 sayfa, ISBN: 9786257756501

Kaynakça

Gezin, Yusuf Erdem. *Finansal Piyasalarda Altın İşlemleri İslam Hukuku Açısından Bir İnceleme*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021.

ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi
Journal for Religious Studies
e-ISSN: 2757-5616

ATEBE Dergisi / Journal of ATEBE

Sayı: 10 (Aralık / December 2023), 201-211

Dinler Tarihi Lisansüstü Sempozyumu-I, 8-9 Mayıs 2023, Ankara

Graduate Conference in History of Religions-I, 8-9 May 2023, Ankara

Rabia Kocataş

Arş. Gör., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami Araştırmalar Enstitüsü, Felsefe ve Din
Bilimleri Anabilim Dalı

Res. Asst., Social Sciences University of Ankara, Institute for Islamic Studies, Department of
Philosophy and Religious Sciences

Ankara, Turkey

rabia.kocatas@asbu.edu.tr

orcid.org/0000-0002-7052-7647

ror.org/025y36b60

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Rapor / Report

Geliş Tarihi / Date Received: 21 Ağustos/August 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 18 Eylül /September 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

Atıf / Cite as: Kocataş, Rabia. "Dinler Tarihi Lisansüstü Sempozyumu-I, 8-9 Mayıs 2023, Ankara". *ATEBE* 10 (Aralık 2023), 201-211.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. **(Rabia KOCATAŞ)**

Yayıncı / Published by: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi / Social Sciences University of Ankara.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

**Dinler Tarihi Lisansüstü Sempozyumu-I,
8-9 Mayıs 2023, Ankara**

Öz

İlki düzenlenen Dinler Tarihi Lisansüstü Sempozyumu 8-9 Mayıs 2023 tarihlerinde Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi ev sahipliğiyle Ankara'da gerçekleşmiştir. İki gün süren sempozyum, selamlama ve ardından açılış oturumu ile başlamış olup çeşitli üniversitelerden gelen Dinler Tarihi hocaların katılımı ve 55 lisansüstü araştırmacının sunumuyla 11 oturumda tamamlanmıştır. Tebliğcilerin farklı alandaki özgün çalışmalarının yanı sıra açılış ve kapanış oturumlarında Dinler Tarihi alanında önde gelen hocaların Dinler Tarihi alanındaki çalışmalar ve sempozyum hakkındaki kıymetli değerlendirmeleri, katılımcılar ve dinleyiciler için önemli katkılarda bulunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Ankara, ASBÜ, Lisansüstü Sempozyumu.

**The Graduate Symposium for the History of Religions I,
May 8-9, 2023, Ankara**

Abstract

The first of the series of Graduate Symposia for the History of Religions took place in Ankara on May 8-9, 2023 hosted by Social Sciences University of Ankara. The symposium, which lasted for two days, started with welcome addresses and an opening session. It was completed in 11 sessions with the participation of History of Religions academics from various universities and the presentation of 55 graduate researchers. In addition to the original works of speakers on various topics, the valuable evaluations of the leading academics in the field of History of Religions about the studies in the field and the conference provided insight to the participants and listeners.

Keywords: History of Religions, Ankara, SSUA, Graduate Conference.

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından Yunus Emre Enstitüsü, Milet Nihal Derneği ve Türkiye Dinler Tarihi Derneğinin katkılarıyla birincisi düzenlenen Dinler Tarihi Lisansüstü Sempozyumu 8-9 Mayıs 2023 Tarihlerinde Ankara'da gerçekleşmiştir. Dinler Tarihi çalışmalarına destek olmayı, lisansüstü öğrencilere çalışmalarını sunma fırsatı vermeyi ve genç araştırmacıları hocalarla bir araya getirmeyi amaçlayan sempozyum, Türkiye'nin farklı şehir ve üniversitelerinden 55 genç lisansüstü araştırmacıyı bir araya getirmiştir. 2 gün boyunca devam eden program, açılış paneli ve kapanış oturumu hariç olmak üzere farklı konu ve başlıklara sahip 11 oturumda gerçekleşmiştir.

Sempozyumun açılış programı saygı duruşu ve İstiklal Marşı ile saat 9.00'da başlamıştır. Ardından Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Rektörü, Rektör Yardımcısı ve Diyanet İşleri başkanı selamlama konuşmalarını gerçekleştirmişlerdir. Selamlama konuşmalarını Rektör Yardımcısı ve Dinler Tarihi Lisansüstü Sempozyumu düzenleme kurulu başkanı Prof. Dr. Ali Osman Kurt

başlatmıştır. Başvuru sürecinde lisansüstü öğrenciler tarafından gösterilen ilgiye dikkat çeken Prof. Dr. Ali Osman Kurt, sempozyumun Dinler Tarihi alanına katkı yapması ve öğrencilerin araştırmalarını takdim ederek hocalarla bilgi alışverişinin sağlanması amacı taşıdığını vurgulamıştır. Sempozyumun gerçekleşmesinde katkısı olan Rektör Prof. Dr. Musa Kazım Arıcan'a, üniversite ve birimlerine, düzenleme kuruluna ve Yunus Emre Enstitüsüne teşekkürlerini ilemiştir. Selamlama konuşmaları Rektör Prof. Dr. Musa Kazım Arıcan ile devam etmiştir. Prof. Dr. Musa Kazım Arıcan, coğrafya, kültürlerin ve kendi topraklarımızı bilmemiz için Dinler Tarihinin sunduğu bilgileri iyi öğrenmemiz gerektiğini dile getirmiştir. Genel olarak bütün alanlarda öğrencilerin daha derinlikli araştırmalar gerçekleştirmesi gerektiğini belirtti ve Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesinin bu bağlamda disiplinlerarası olarak proje bazlı çalışmaları teşvik ettiğini ifade etmiştir. Son olarak sözü olan Diyanet İşleri Başkanı Prof. Dr. Ali Erbaş, İslam dünyasının hakikati ortaya çıkarma amacıyla bilgi üretme, güncelleme ve hayata rehber yapma konusunda daha ileri bir düzeye gelmesi gerektiğini vurgulamıştır. Dinler Tarihi alanının muhtevası sebebiyle Kur'an'la sıklıkla iç içe olan bir alan olduğunu belirtmiştir. Araştırmacıların araştırdıkları dinlerin tarihini, terimlerini, ilkelerini ve ibadetlerini ele alırken aynı zamanda hayata değer katabilme potansiyellerine de değinmeleri gerektiğini ve bu bağlamda o dinin ontolojik, epistemolojik, etik, estetik ve hukuki bakış açılarının da ele alınması gerektiğine dikkat çekmiştir.

Selamlama konuşmaları sonrasında saat 10.00'da **açılış paneli** başlamıştır. Prof. Dr. Ali Osman Kurt'un oturum başkanlığını yaptığı panelde Prof. Dr. Baki Adam, Prof. Dr. Fuat Aydın, Prof. Dr. Mustafa Erdem ve Prof. Dr. Durmuş Arık konuşmalarını gerçekleştirmişlerdir. Prof. Dr. Mustafa Erdem, Dinler Tarihçilerinin ilk önce hangi dini hangi yöntemlerle çalışacağı sorusunu cevaplaması ve aynı zamanda Müslüman olarak da Kur'an'ı hakem olarak diğer dinleri çalışmaları da gerektiğini ifade etmiştir. İkinci olarak konuşma yapan Prof. Dr. Baki Adam, Dinler Tarihi alanının diğer ilahiyat alanları ile birlikte çalışmasının önemine ve akademik olarak alanların birbirlerine yaptıkları katkılara değinmiştir. Kur'an'ın tarihsel ve kültürel olarak dönemine uygun bilgiler verdiğinden bahseden Prof. Dr. Baki Adam, Dinler Tarihinin bu bağlamların anlaşılmasındaki rolünden bahsetmiştir. Ardından konuşmasını yapan Prof. Dr. Fuat Aydın, Dinler Tarihinde çalışma konusu seçilirken konuların içinde yaşadığımız coğrafyanın ihtiyaçlarına yönelik olarak ideolojik seçilmesi gerektiğine vurgu yapmıştır. Araştırmayı yaparken ise, güvenilir ve tutarlı bilgilere dayanarak objektif bir şekilde eldeki bilgilerin analiz edilmesi gerektiğini söylemiştir. Türkiye'de meta Dinler Tarihi ve Dinler Tarihi felsefesi yapan çok fazla araştırmacının olmadığını dile getiren Aydın, bu alanda daha fazla çalışma yapılmasının ve kullandığımız kavramların, tasniflerin ve kavramların sorgulamaya tabi tutulmasının önemli olduğunu vurgulamıştır. Panelin son konuşmacısı Prof. Dr. Durmuş Arık, Dinler Tarihinin daha pratik yanına vurgu yaparak yakın coğrafyamızdaki Türk dinlerini, Hıristiyan, Musevi ve Budist Türklerini

çalışmanın, ayrıca Dinler Tarihi dersinin liselerde ve lisans döneminde verilerek kaynaşmaya önayak olunmasının öneminden bahsetmiştir.

Tebliğlerin gerçekleştiği Genel Dinler Tarihi Araştırmaları başlıklı **I. Oturum** Prof. Dr. Ahmet Gökbel'in başkanlığında saat 11.00'da gerçekleşmiştir. İlk olarak "*Dinler Tarihi Yazarlığı'nda Tevhidden Şirkin Muhtelif Formlarına Geçişin Sistemik ve Tarihi Cihetten Rekonstrüksiyonu: Cicero'nun 'Tanrıların Doğası' Örneği*" sunumunu gerçekleştiren Abdurrahim Karabulut, Dinler Tarihi yazıcılığının klasik metinleri üzerinde kritik bir sorgulama gerektiğini belirtmiş ve tebliğinde Tanrıların Doğası adlı klasik eseri Tevhid-Şirk ve nübüvvet bağlamı üzerinden sistemik bir şekilde değerlendirmiştir. İkinci tebliğci Büşra Arslantaş "*Dinler Tarihi Alanında Yüksek Lisans Çalışmalarında Karşılaşılan Zorluklar*" sunumunda lisansüstü araştırmacıların karşılaştıkları zorlukların çözülmesi adına bu zorlukları ortaya koymayı hedeflemiştir. Çalışmasının sonucuna göre, lisansüstü araştırmacıların karşılaştıkları zorlukların başında kaynak dil problemi ve alana hâkim olmayan çevirmenlerin eserlerini kullanmaktan kaynaklı yabancı dil sorunları gelmektedir. Bunun yanında konu belirleme, danışman-öğrenci iletişimi ve yöntem bilgisinde eksiklikler gibi problemler gözükmektedir. Üçüncü katılımcı Fatma Nur Erkan "*18. Yüzyıldan Günümüze Rusya'da Dinler Tarihi Çalışmaları*" sunumunu gerçekleştirmiştir. Erkan, hem kilise hem de devlet tarafından din çalışmalarında sansürlerin uygulanmasına rağmen 18. yüzyılda önemli eserlerin çıktığını, 19. yüzyılda dini çalışmaların Rus Ortodoks Kilisesi bünyesinde geliştiğini ve 20. yüzyılda araştırmacıların bağımsızlıklarını elde etmelerine rağmen milliyetçi duygular ile eserleri ürettiklerini vurgulamıştır. Dördüncü olarak "*Aydınlanma Döneminde Deizm Kavramına Genel Bir Bakış*" başlıklı sunumunu gerçekleştiren Ümmü Gülsüm Kirenci, aydınlanma döneminde akıl temelli olarak Tanrı, nübüvvet ve ahiret gibi konular tartışıldığını fakat günümüzdeki Deizm anlayışından farklı olarak dinleri tamamen yok sayma gayesinin güdülmediğini ve Hıristiyanlığı akıl ile bağdaştırma çabasının olduğunu belirtmiştir. Oturumun son konuşmacısı Miyase Yenginar, "*Filibeli Ahmet Hilmi'nin A'mak-ı Hayal Kitabının Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi*" başlıklı sunumunu gerçekleştirmiştir. Eser, Hinduizm, Budizm, Zerdüştlük ve Tibet Budizm gibi dinlerden kavramlar ve ritüeller içerdiği için çalışma konusu olmuştur. Filibeli Ahmet Hilmi'nin din tasnifinin farklı ve önemli olduğunu belirten Yenginar, batıl, hak ve semavi, makul ve tabii muhtelif şeklinde bir sınıflandırmadan bahsetmiştir.

Yahudilik: Tarih ve Teoloji adlı **II. Oturum** saat 13.30'da Doç. Dr. Yasin Meral başkanlığında gerçekleşmiştir. İlk tebliğci olan Hümeýra Bakan, "*Yahudi Geleneğinde Yeni Doğan Törenleri ve İsim Koyma Geleneği*" başlıklı tebliğini sunmuştur. Bakan, Yahudi annelerin daha hamileyken korunma amaçlı olarak muska ve nazarlıklar hazırladığını, doğumdan sonra sünnet ve isim koyma törenlerinin yapıldığını ve isim konulurken ailenin mesleğinin göz önünde bulundurulduğunu, dini olarak önemli olan isimleri ve Müslümanlar ile birlikte yaşadıkları dönemlerde Arapça

isimleri tercih ettiklerini vurgulamıştır. Sonrasında Umur Dinç, “Roma İmparatorluğunda Yahudi Kadınının Konumu” başlıklı sunumunda Roma diasporasında yaşayan Yahudi kadınların, erkeklerin sahip olduğu bazı görevleri edinebildikleri, imparatorlukta kendilerine sağlanan haklarla güçlenip ön plana çıkabildikleri ve ekonomik anlamda da güçlü oldukları sonucuna ulaşmıştır. Üçüncü tebliğci Hümeysra Çakar, “Yahudilikte İlk Feminist Arketip Olarak Lilith” konusu ele almıştır. Âdem ile eşit olduğunu söyleyip cennetten kovulan Lilith, Feminist Yahudiler tarafından hareketlerinin özgürlük sembolü olarak seçilmiş ve ataerkil Tanrı dili ve sembollerine ve ötekileştirici söylemelere karşı çıkan ve kadınların dini hayata entegre olmasını savunan havurah grupları ve B’not Esh teşkilatı kurulmuştur. Oturumun son konuşmacısı Mahmut Sağır, “Antik Mısır’da Tek Tanrı İnancının İzleri” sunumunda Antik Mısır dinlerinin politeist yapısının aslında monoteist bir anlayışın uzantısı olduğunu, birden fazla olan tanrıların aslında tek bir tanrının daha sonra tanrılaşan birer ismi, sıfatı ve parçası olduğunu belirtmiştir.

15.15’te başlayan Modern Dönem’de Yahudilik ve Hıristiyan Misyonerliği başlıklı **III. Oturum** Doç. Dr. Abdullah Altuncu başkanlığında 5 katılımcı ile gerçekleşmiştir. İlk katılımcı olan Nihal Akay, “İsrail’de Yeniden Canlanan Bir Teopolitik Düşünce: Kahanizm” sunumunu yapmıştır. Akay, Meir Kahane’nin yükümlülük olarak gördüğü Filistinli Araplara karşı şiddet ve intikam içerikli eylemlerinin ve öğretisinin bugün İsrail içinde etkisini ideolojik olarak Araplara yapılan eylemlerde görüldüğünü ve bu etkinin uzun bir süre de devam edeceğini belirtmiştir. İkinci olarak Oğuzhan Şener, “Filistin’de Emperyalist Politikaların Arkeolojik Boyutu: Kuruluşundan I. Dünya Savaşı’na Kadar, Filistin Araştırma Fonu” başlıklı sunumunda İngiltere’nin Filistin bölgesinde “Su Araştırma Fonu” adı altında başlattığı haritalandırma işleminin daha sonra “Filistin Araştırma Fonu” ile arkeolojik kazılar ile devam ettiğini, İsrail’in bölgede kendine bir tarih yaratmada bu kazıları kullandığını ve bu çalışmaların 1. Dünya savaşının kazanılmasında lehlerine işlediğini söylemiştir. Üçüncü tebliğci Semiha Karahan, “Siyonist Öğretide Vaat Edilmiş Topraklar Doktrini” başlığıyla sunumunu gerçekleştirmiştir. Siyonistler vaat edilmiş topraklar anlayışını ve işgallerinin meşrutiyetini teolojik öğretilerde ve Tevrat’ta aramışsa da kutsal topraklara yerleşmiş olmalarının Yahudi tarihi ve teolojisi açısından hiçbir kaynağa dayanmadığını dile getirmiştir. Dördüncü konuşmacı “Ankara’da Yaşayan Yabancı Uyruklu Hristiyanların Adaptasyon Süreci: Protestan Kilisesi Örneği” sunumuyla Khayyam Hasanov, cemaat için toplumsal ve bürokratik sorunların tecrübe edilmediğini, diğer yandan kilise görevlilerinin Amerikalı ve Türk Hıristiyanlar arasındaki kültürel farklılıklar gibi daha çok içsel nedenlerden dolayı sorun yaşadığını belirtmiştir. Beşinci ve son konuşmacı Nurgazy Kyrghybaev, “SSCB Sonrası Kırgızistan’da Yürütülen Misyonerlik Faaliyetleri” adlı sunumunu gerçekleştirmiştir. Kırgızistan’da misyoner faaliyetlerinin sık olduğunu ve son zamanlarda Kırgız vatandaşlarında misyonerlik yaptığını vurgulayan Kyrghybaev, misyonerlik faaliyetlerinin sokaklarda, üniversitelerde, eğitim alanlarında, medya

aracılığı ile yapıldığını ve din değiştiren bireylerin İslam hakkında çok fazla bilgisinin olmadığını, sıkıntılı durumlarda insanların yardımlarına misyonerlerin koştuğunu belirtmiştir.

Sempozyumun Erken Dönem Hıristiyanlığı başlıklı **IV. Oturumu** eş zamanlı olarak 15.15’de Fuat Sezgin salonunda Doç. Dr. Ahmet Aras başkanlığında gerçekleşmiştir. İlk katılımcı “*Vaftizci Yahya’nın Hıristiyan Geleneğindeki Konumu ve İsa-Mesih’le İlişkisi*” sunumuyla Hazan Aydın, Vaftizci Yahya’nın İsa’dan önce gelmesinin ve İsa’yı vaftiz etmesinin Hıristiyan teolojisi açısından sıkıntı yarattığını belirtmiş ve İncil yazarları tarafından İsa’nın önceliği ve öneminin yanında Vaftizci Yahya’nın Mesih’in habercisi olma ve onun rolünü güçlendirme gibi rolleri üstlendiğini vurgulamıştır. İkinci konuşmacı İlgin Yağmur Eker “*Tarihsel İsa: Christus Mu, Chrestus Mu?*” başlıklı sunumunda ilk dönem kaynaklarında bahsedilen Christus ile Chrestus’un aynı kişi olup olmadığını sorusunu ele almış ve zamansal faktörler ve isimlerin yazılışları ile kullanımının farklılıkları açısından ikisinin aynı kişi olamayacağını dile getirmiştir. Üçüncü olarak Vildan Koca “*Pazar Gününün Kökeninin Hıristiyanlığa Teolojik Aidiyeti Hakkındaki Görüşler ve Bu Görüşlerin Değerlendirilmesi*” başlıklı tebliğini sunmuştur. Sunumunda Hıristiyanlığın ilk çıktığı zamanlarda Pazar günü ayinlerin olmadığına dikkat çeken Koca, Pazar gününün Güneş Tanrısı Mitra’ya tapınma günü kabul edildiği Mitraizm’in olduğu topraklarda Hıristiyanlığın yayılması ile iki din arasında etkileşim gerçekleştiğini ve Pazar gününün Hıristiyanlarca İsa odaklı kutlanmaya başladığını belirtmiştir. Dördüncü konuşmacı olan Oğuzhan Çatıkkaşoğlu “*İlk Haçlı ve Bir Reformist: İmparator Herakleios*” başlıklı sunumunda Herakleios’un yaptığı politik ve dini reformlara değinmiş, siyasi amaçla bölgedeki yaygın dini Ortodoks din ile birleştirdiğinden, yaptığı veya yapmaya çalıştığı bütün reformların hayatı ile sınırlı kaldığından ve ondan sonra reformların devamlılığını koruyamadığından bahsetmiştir. Son konuşmacı “*Süryani Mistik Ninovalı İshak’ın Asketizm Anlayışı*” başlıklı sunumuyla Hayriye Özlem Sürer olmuştur. Sürer, Ninovalı İshak’ın bedeni iyi olarak algıladığını, Tanrı sevgisine yaptığı vurgu ile şeytanlar dahil her varlığın eşitlenerek kurtuluşa ereceğini ve Tanrı ile birleşeceğini düşündüğünü söylemiştir.

Günün son oturumu olan Reformdan Modern Çağa Hıristiyanlık başlıklı **V. Oturum** Doç. Dr. Şir Muhammed Dualı başkanlığında saat 17.00’da gerçekleşmiştir. Birinci tebliğci Abdulkadir Parlak “*Reform Öncesi İngiltere ve Anglikan Kilisesinin Ortaya Çıkmasında Etkili Olan Faktörler*” adlı sunumunda VIII. Henry’nin boşanma isteğinden önce kilise ile otorite arasındaki bazı sorunların olduğunu, bunların başında papalık ile krallık arasında olan otorite çekişmesinin geldiğini, İngiliz teolog John Wycliffe’nin teolojik düşüncelerinin ve İngiltere’nin Fransa ile yaşadığı sorunların bu konuda etkili olduğundan bahsetmiştir. İkinci konuşmacı “*Reform Çağında Bir Arius: Miguel (Michael) Servetus*” tebliği ile Esra Nur Çiftçi, Servetus’un Arius’un takipçisi olmakla suçlandığından, fikirlerini benimseme söz konusu olmasa da benzerliklerin olduğundan söz etmiştir. İsa’nın ezeli olmadığı ve Tanrı tarafından yaratıldığı, beşer üstü veya yarı Tanrı konumunda olması bu

benzerliklerdendir. Servetus farklı olarak İsa'nın Tanrı ile aynı özden olduğunu düşünmektedir. "Luther'in Katolisizm Bağlamında Kadın Konusundaki Eleştirileri ve Reform Sürecinde Kadınların Rolü" başlıklı sunumuyla üçüncü konuşmacı Huriye Abaydın, kadın haklarını savunma amacıyla olmasa da Luther'in kendi dönemi içinde kadınlara manastır hayatında ve eğitim gibi alanlarda bazı yeniliklerin getirdiğini dile getirmiştir. Dördüncü katılımcı Tayyip Sümbül, "Tanrı'nın Lütü Karşısında İnsan: Luther ve Erasmus'un Özgür İrade Tartışması" isimli tebliğinde Erasmus ve Luther'in farklı felsefi ve teolojik arka planları olması sebebiyle görüşlerinin karşıt olduğunu, Luther'in özgür iradeyi Tanrı'ya ait görürken Erasmus'un insanlara da atfetmesinin konu üzerinde anlaşamadıkların bir işareti olduğunu belirtmiştir. Son katılımcı Yasemin Kınay, "George Orwell'in Papazın Kızı Romanındaki Anglikan Kilisesi Merkezli 19. Yüzyıl İngiliz Hıristiyanlığının Kodları" adlı sunumunda taşradaki Hıristiyan inancını ele alan romanın Dorothy karakteri üzerinden bir analizi yapmış ve dönemin insanların inancını kaybetse de maneviyatını kaybetmeme uğruna Hıristiyanlığa uygun yaşamaya devam ettiklerini belirtmiştir.

Program 9 Mayıs'ta ikinci gününde İslam Öncesi Orta Asya'dan Japonya'ya İnançlar başlıklı **VI. Oturum** ile saat 08.30'da devam etmiştir. Dr. Öğr. Üyesi Musa Osman Karatosun'un başkanlığını yaptığı oturum Ayşe Rabia Güler'in "Türk Adet ve Göreneklerinde Doğum, Doğum Öncesi, Doğum Sonrası İnanış ve Uygulamalar" başlıklı sunumuyla başlamıştır. Güler, doğum öncesinde, sırasında ve sonrasında isim verme, korunma gibi uygulamaları ele almış ve bu uygulamaların bilimin gelişmesi, şehirleşme ile bireyselleşmenin artmasıyla zamanla azaldığına dikkat çekmiştir. İkinci konuşmacı Muhammed Emir Güler, "Talas Savaşının Türk Tarihindeki Yeri Üzerine" başlıklı sunumunda kaynaklara bakıldığında Türklerin İslamiyetle tanıştığı söylenen Talas savaşının aslında gösterildiği kadar önemli olmadığını ve Türklerin İslamiyet'i kabul etmesiyle bir ilgisi olmadığını vurgulamıştır. Üçüncü tebliği "Özbek Türklerinde Umay Ana Kültü ve Onunla İlgili İnanışlar" başlıklı sunumuyla Rahime Kavaklı, Özbek Türklerinde ve Anadolu'da Umay Ana kültürünü inceleyip Hüma Kuşu ile ilişkisini el almış ve kültürde baskın olarak görülmesine rağmen gençlerin Umay Ana hakkında çok bir bilgisi olmadığını söylemiştir. Dördüncü olarak Ayşenur Gören, "Taoizm'in Wu-Wei Prensibi ile İslam'ın Tevekkül Anlayışının Karşılaştırılması" başlıklı sunumunu gerçekleştirmiştir. Gören, sunumunda su gibi yumuşak olma ve teslimiyetçi olmayı salık veren Wu-Wei prensibinin İslam'daki tevekkül anlayışı ile büyük benzerlikler içerdiğini ifade etmiştir. Oturumun son konuşmacısı "Japonya'da Sistemli Bir 'Din' Anlayışının Şekillenmesinde Çin'in Etkisi" sunumuyla Kübranur Karaböcek, Ruizm ve Budizm gibi sistemli dinler ile karşılaşmasından sonra Şintoizm'in ritüel ve mabed gibi hem sosyolojik hem de kurumsal anlamda etkilenip değiştiğini ve bu yüzden Şintoizm'in milli bir din olma özelliğinin sorgulanması gerektiğini dile getirmiştir.

VII. Oturum Kuran'ın Dinler Tarihi Bağlamı ve Müslüman-Gayrimüslim İlişkileri başlığı ile saat 10.15'te Prof. Dr. Ahmet Hikmet Eroğlu'un başkanlığında gerçekleşmiştir. İlk konuşmacı

Hasan Hüseyin Kuru, “Kur’ân-ı Kerîm ve Kutsal Kitap Anlatıları Bağlamında Âdem’in İsimleri Bilmesi Meselesi” başlıklı tebliğini sunmuştur. Kuru, Eski Ahit’te isim veren failin ilk olarak Tanrı olduğunu ve daha sonra Adem’in varlıklara isim verdiğini, Kur’an’da ise Hz. Adem’in sadece bir aracı olarak Allah’ın ona öğrettiği isimleri varlıklara ve eşyalara verdiğini belirtmiştir. İkinci tebliğci Mahmut Zahit Ergün “Kur’an’daki “Sebe Melikesi Kıssası”nın Yorulanmasında Etiyopya Kökenli Kebra Negast Metninin Mahiyeti ve Bilgi Değeri” başlıklı sunumunda Neml suresindeki kısca ile Kebra Negast metninin arasındaki benzerliklere dikkat çekmiş ve surede Sebe kraliçesi ile Necaşi’nin temsil edildiğini, surede geçen terimlerin Etiyopya özelinde belli bir amaca göre verildiğini ve bunların araştırılması gerektiğini ifade etmiştir. Üçüncü katılımcı “Ahmet Midhat’ta Müslüman-Hristiyan Tartışma Konuları: Beşâir Problemi” sunumuyla Büşra Gürel Günenç, Ahmet Midhat Efendi’nin akademik dilden uzak bir şekilde yazılarındaki iddialara işaret eden kaynaklara yer vermediğini ve Hz. Muhammed’in peygamber olarak gelişinin Kitab-ı Mukaddes’te daha önceden haber verildiğini görüşünü benimsediğini dile getirmiştir. Almanya’dan çevrimiçi olarak sempozyuma katılan dördüncü konuşmacı Fatma Alibaşı, “19. Yüzyıl Alman Yahudi Oryantalist Gustav Weil’in (1808-1889) Kur’an ve Hz. Muhammed Algısı” başlıklı sunumunu gerçekleştirmiştir. Alibaşı, Weil’in Kur’an ve sureleri üzerinde kronolojik ve kategorileştirme çalışmaları yaptığını ve kendinden önce gelen Oryantalistlerin Hz. Muhammed hakkındaki görüşlerini devam ettirdiğini söylemiştir. Son katılımcı Kübra Cengiz, “Ahmed Midhat Efendi’nin Pavlus ile İlgili Verdiği Bilgilerin Değerlendirilmesi” başlıklı sunumunda Ahmet Midhat Efendi’nin kaynak olarak Pavlus’un mektuplarından ve Fransızca tarihsel kaynaklardan yararlandığından ve zaman zaman Pavlus’un Roma vatandaşlığı gibi bazı konularda yanlış görüşler belirtse de genel olarak güvenilir kaynaklardan bilgiler verdiğinden bahsetmiştir.

Eş zamanlı olarak Fuat Sezgin salonunda da Hint Kökenli Dinî Düşünce başlıklı **VIII. oturum** Doç. Dr. Cemil Kutlutürk başkanlığında gerçekleşmiştir. İlk katılımcı Mevlüde Köroğlu, “Budizm’de Son ile Sonsuzluk Arasında Zaman: “Nirvana” ve “Sunyata” Kavramları Üzerine Bir Analiz” başlıklı sunumunda Sunyata kavramının Budizm’de önem kazanması ile insanların iyiliği için tekrar tekrar dünyaya geri gelmekte olduklarından zamanın dışına çıkmak anlamında Nirvana’nın Budistler için önemsiz hale geldiğini dile getirmiştir. İkinci tebliğci Ruveyda Aksel, “René Guénon Düşüncesinde Hindu Doktrinleri” sunumunu yapmıştır. Aksel, Guénon’un Hint düşüncesinden alınması gereken değerli derslerin olduğunu söylediğini ve eserinde üç guna, Purusha, Upanishad’lardaki dağ ve mağara anojileri, Waishwanara ve Videha-Mukti öğretilerini ele aldığını belirtmiştir. Üçüncü katılımcı “Budizm’in Yayılma Sürecinde Budda’nın Müritlerinin Etkisi” tebliğiyle Sibel Alptekin, Budda’nın Kral Bimbisara, Budda Ananda, Sariputta ve Ananda gibi toplumun farklı kesimlerinden ve hatta kadınlardan müritler toplaması ile Budizm’in yayılmasından etkili kişilerin kurduğu Sangha teşkilatında toplandığını ve daha fazla kişinin Budizm’e geçmesinde önemli rolleri olduğunu belirtmiştir. “Japon Budizmi’nde Lotus Sutra’nın Önemi

ve Etkisi” sunumuyla dördüncü katılımcı olan Nurba Betül Atlı, Lotus Sutra’nın Budda’nın sözlerini ve doktrinlerini içerdiği, keşiflere atıfta bulunduğu ve onu okuyanlara fayda sağlayacağı için Budizm’de önemli bir yeri olduğundan ve din adamları tarafından sıkça kullanılıp okunduğundan bahsetmiştir. Oturumun son konuşmacısı Ayşe Şeyma Uğuz, “*Muhtelif Dinlerde Su Kültü*” başlıklı sunumunu gerçekleştirmiştir. Uğuz, suyun temizliği ve arınmayı temsil ettiğini ve değişik dinlerde abdest ve vaftiz gibi kullanımlarda maddi ve manevi kirlilikten arınmak için kullanıldığını ve objeleri ya da kişileri kutsallaştırdığını dile getirmiştir.

Anadolu’dan İran’a inançlar başlıklı **IX. oturum** saat 13.00’te Doç. Dr. Ahmet Türkan başkanlığında gerçekleşmiştir. Birinci konuşmacı Büşra Berfin Özdaş, “*Hitit İmparatorluğu’nun Hoşgörü Politikasının Tanrılar Panteonuna Yansımaları*” başlıklı sunumunda Hitit İmparatorluğuna neden “Bin Tanrılı Halk” dendiğini araştırmış ve fethettikleri yerlerdeki dinlere hoşgörü göstermenin yanında onların dinlerinden en az bir tanrıyı kendi panteonlarına katarak politeist bir yapı geliştiğini ve imparatorluğun dini açıdan da gerekli sorumlulukları yerine getirdiğini belirtmiştir. İkinci tebliğci Hayrunnisa Akgün, “*Anadolu’da Ana Tanrıça Kültünün Oluşumu: Kybele*” sunumunda ana tanrıça kültünün özellikle Frig’ler olmak üzere farklı kültürlerdeki yansımalarını aktarmış ve ana tanrıça kültünün çalışılmasının hem antik dünyayı hem de günümüzde var olan bazı din ve düşünce akımlarını anlamak için önemli olduğunu belirtmiştir. Üçüncü olarak Miray Hallak, “*Ağzı Baharat Kokulu Panterden Kulağından Doğuran Gelinciçe: Bestiariumlar Üzerine Bir İnceleme*” konuşmasını gerçekleştirmiştir. Hallak, Hıristiyan hayvan literatürünün önemli bir parçası olan ve vaazlarda da kullanılan Bestiary geleneğinin, hayvanlar üzerinden Hıristiyan ahlakının anlatılması ve fethedilen bölgelerdeki hayvanların yansıtılması şeklinde kullanıldığını ifade etmiştir. “*Zerdüşti Bir Kavram Olarak “Ferre-i İzedi” ve Şiilikteki Tezahürü*” başlıklı sunumunda Mahsa Tayyar, Zerdüşti İran toplumunda bulunan kralın yetkilerinin tanrı tarafından verildiği anlayışının ve *Ferre-i İzedi* ile kazanılmasının Şiilik’te de kendine yer bulduğunu ve ‘ismet’, ‘nur’, ‘velayet’ gibi kavramlar ile benzerlik taşıdığını dile getirmiştir. Son konuşmacı Nevfel Akyar, “*Zerdüşti Mobedân-ı Mobed Âdurbâd-i Mahrspandân’ın Maniheizm’e Karşı Reddiyesinin Bir Tahlili (Dēnkard III Örneği)*” başlıklı tebliğini sunmuştur. Akyar, Mahrspandân’ın Maniheizm için değil de Mazdekiye hakkında bir reddiye yazmış gibi görünmesinin tarihsel açıdan anakronik bir durum olduğunu belirtmiş ve Mazdekiye’nin Mazdek’ten önceye uzanan ve Maniheizm’den tam olarak ayrılmadığı bir döneminin olduğu fikrinin daha olası bir açıklama olduğunu söylemiştir.

Doç. Dr. Necati Sümer başkanlığında gerçekleşen Sinema Diliyle Dinler Tarihi başlıklı **X. Oturum**da konuşmacılar belirli sinema ve diziler bağlamında Dinler Tarihinin nasıl ele alındığını incelemişlerdir. İlk katılımcı olan Betül Kalender “*Sinemada Animizm ve Mitolojik Unsurlar: Avatar (2009) ve Avatar 2: Suyun Yolu (2022) Filmleri*” başlıklı sunumunda Avatar filmlerindeki avatar ismi, dini lider, kabul töreni gibi örneklere değinerek filmin mana inancından, animizmden ve

mitolojiden öğeler taşıdığını belirtmiştir. İkinci konuşmacı “*Yahudilikte Kadın Algısının Medyadaki Temsili: Unorthodox Dizisi Örneği*” başlıklı sunumuyla Betül Taşkın olmuştur. Taşkın, Undortodox dizisinin kadının Yahudilikteki problemlili konumuna işaret ettiğini ve ultra Ortodoks toplulukların aksine Batı Avrupa toplumlarının kadınlar için daha özgürlükçü olduğu alt mesajının verildiğini dile getirmiştir. Üçüncü tebliğci Hatice Acar, “*Hollywood Filmlerinde Seküler Kıyamet Geleneği: Don’t Look Up Filmi Örneğinde Bir Araştırma*” sunumunda Hollywood filmlerindeki kıyamet temalı filmlerin özelliklerine ve Don’t Look Up filminin bu tema çevresinde çevre sorunlarına yaptığı vurgulara ve sosyal eleştirilerine değinmiştir. “*Star Wars Örneğinde Sinema-Din İlişkisi ve Jediizm*” başlıklı sunumuyla dördüncü konuşmacı Kübra Keleş, Star Wars filmlerinde kullanılan yoğun mitoloji unsurlarının Jediizm adında farklı din ve mitolojiden unsurlar barındıran kendi öğretileri olan bir inanç sistemi ortaya çıkardığından bahsetmiştir. Oturumun son konuşmacısı Sümeyye Kasap, “*Animelerde 25. Kare: Şintoizm Misyonerliği*” başlıklı tebliğinde Japon toplumunda etkisini yitirmeye başlayan Şintoizmin animelerde Şintoizm unsurlarının kullanılması suretiyle insanlara hatırlatılması amaçlandığını ve animelerin Şintoizm misyonerliği için bir aracı konumunda olduğunu dile getirmiştir.

Sunumların gerçekleştiği son oturum olan Yeni Dini Hareketler başlıklı XI. **Oturum** eş zamanlı olarak Dr. Öğr. Üyesi Emine Battal başkanlığında gerçekleşmiştir. İlk konuşmacı Ebru Metli, “*Dinî Radikalleşme Örneği Olarak Hilltop Youth Hareketi*” adlı sunumunda teo-politik bir grup olan ve Yahudi yerleşimci hareketinin son örneği kabul edilen Hilltop Youth hareketini ele almıştır. Çoğunlukla görmezden gelinen Yahudi radikalleşmesinin de bir radikalleşme formu olduğunu vurgulayan Metli, Yahudi radikallerinin DAEŞ’in eskatolojik ve apokaliptik söylemlerindeki benzerliği taşıdığını belirtmiştir. İkinci tebliğci “*Gustavo Gutierrez ve Latin Amerika Özgürlük Teolojisi*” başlıklı sunumuyla Fatıma Gül Öz Varıcı, Gutierrez’in eserlerinden yola çıkarak özgürlük teolojisinin yoksullar için olan ve düzende eylemsel bir değişikliği amaçlayan pratik bir teoloji olduğundan bahsetmiştir. “*Yeni Dini Hareketlerde Aile Olgusu*” başlıklı tebliğiyle Nihat Muhammet Dal, yeni dini hareketlerde aile olgusunun biyolojik ilişkilerin ötesine geçip duygusal olarak hareketin üyeleri ile bağlar kurarak inorganik bir biçimde üyelerin diğer üyeleri aileleri gibi gördüklerini ifade etmiştir. Dördüncü konuşmacı “*Üniteryan Evrenselci Cemiyeti*” ve *Günümüz Hristiyanlığındaki Yeri*” başlıklı sunumuyla Talha Fortacı olmuştur. Fortacı, kökenlerini Üniteryanizm ve Evrenselcilikten alan Üniteryan Evrenselci Cemiyetin, günümüzde ilk dönemden çok farklı bir nitelikte olduğunu ve Hristiyanlaştırma gayretinin bulunmadığını ve daha çok sivil toplum örgütü imajı verdiğini dile getirmiştir. “*Maneviyat Psikolojisi Perspektifinden Hare Krishna Hareketi*” başlıklı tebliğiyle Miray Dugan, bağımlılık yapan maddelerden uzak kalmayı, Tanrı için ibadeti ve yoga gibi ritüellerle maneviyatı güçlü tutmayı vurgulayan Hare Krishna hareketinin psikolojik olarak insanlara bir rahatlama sağladığını belirtmiş ve maneviyat psikoloji bağlamında daha fazla çalışma yapılması gerektiğini vurgulamıştır.

Programın değerlendirmesinin yapıldığı **kapanış oturumuna** Doç. Dr. Şevket Özcan başkanlık yapmıştır. Konuşmasını gerçekleştiren ilk hocamız Prof. Dr. Mahmut Aydın, tez konularının belirlenmesinde öğrencilerinin ön planda olması ve belli bir amaç doğrultusunda konuların seçilmesi gerektiğini belirtmiş ve Dinler Tarihi alanının diğer alanlara yaptığı katkılara değinmiştir. Bir sonraki hocamız Prof. Dr. Mehmet Katar, Dinler Tarihi tezlerinde ve eserlerinde eleştiri kültürünün gelişmesinin alana katkı sağlayacağını, kullanılan dillerde bir genelleme olduğunu ve çalışılan dinlerin spesifik bir şekilde ifade edilmesi gerektiğini ve öğrencilerin farklı alanlardan ders almasının onlara katkı sağlayacağını belirtmiştir. Söz olan diğer hocamız Prof. Dr. Muhammet Tarakçı, sunum yapan konuşmacılara ve diğer öğrencilere değerli tavsiyelerde bulunmuştur. Tarakçı, tebliğ ve tez konularının daha dar olmasının nitelikli olacağını, kullanılan metotların detaylı ve akademik usule uygun bir şekilde belirtilmesi gerektiğini, okullarda verilen Dinler Tarihi derslerinin Yahudilik ve Hıristiyanlık şeklinde ayrılmasının daha etkili olacağını dile getirmiş, yüksek lisans ve doktora Dinler Tarihi genel başlığından ziyade daha spesifik programların açılmasını tavsiye etmiştir. Bir sonraki hocamız Prof. Dr. Bekir Zakir Çoban, Türkiye'deki literatürün iyi tanınması ve yazılan eserlerin ciddiyetini sarsacak abartılı ifadelerden ve üsluplardan kaçınılması gerektiğini söylemiş ve yazıların genel üslubunun ve konuların alana uygun olmasının önemine değinmiştir. Son sözü alan hocamız Prof. Dr. Dursun Ali Aykıt, insanların ChatGPT'den farkı nedir sorusu ile alana yönelik değerlendirmelerde bulunmuştur. Aykıt, birincil ve ikincil kaynakların değerlendirilmesinin, ikincil bir gözle yazılan metinlerin okutulması, yazılan tezlerin belli bir bakış açısıyla, kurguyla ve argümanlarla ele alınması gibi unsurların önemli olduğunu ve farklılık yarattığını dile getirmiştir.

Netice itibarıyla Modern Dinler Tarihi biliminin kurucusu kabul edilen Max Müller'in "Tek bir din bilen, hiçbir dini bilmez" ifadesi bizlerin kendi dinimiz olan İslam'ı ve dünyayı anarken diğer dinlerin de ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Farklı dinler ve kültürler, kendi tarihleri, iman ve ibadet ilkeleri bakımından fenomenolojik, sosyolojik ve psikolojik olarak araştırmacılara çok farklı bakış açıları ve araştırma konuları sunmaktadır. Dinler Tarihi araştırmacıları objektiflikten ödün vermeden dini anlamaya daha da yaklaştıracak araştırma soruları ve bakış açılarıyla alana katkı sağlamalıdır. 2 gün süren sempozyumda sunum yapan genç araştırmacılar da bu amaç doğrultusunda farklı başlıklar ve konularla sunumlarını gerçekleştirmiştir. Sempozyum, genç araştırmacıların araştırmalarını sunacakları bir platform oluşturarak alanda çalışılan konuların görülmesine imkân vermiş ve öğrenciler ile hocaların bir araya gelip bilgi paylaşımında bulunmasına katkı sağlamıştır. İkincisinin de düzenlenmesi düşünülen sempozyum için yapılacak planlamalara yönelik yeni bakış açıları ortaya çıkarmıştır.

ATEBE Dergisi / Journal of ATEBE
Sayı: 10 (Aralık / December 2023)

YAYIN ESASLARI

ATEBE Dergisi, ilahiyat ve İslami ilimler alanında yayın yapan hakemli akademik bir dergidir.

2019 yılında Kisbu İlahiyat Dergisi (e-ISSN: 2667-4602) adıyla yayın hayatına başlayan derginin adı 2020 yılı 4. Sayıdan itibaren ATEBE Dergisi (e-ISSN: 2757-5616) olarak değiştirilmiştir.

Dergimiz Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi tarafından 30 Haziran ve 31 Aralık tarihlerinde olmak üzere yılda 2 sayı olarak yayımlanmaktadır. Haziran sayısı için makale kabul tarihleri **01 Ocak-30 Nisan**; Aralık sayısı için **01 Temmuz-31 Ekim** tarihleri arasındadır.

Dergimiz, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip özgün makale, tenkitli metin neşri, derleme makale, çeviri makale, yayım değerlendirmesi, bilimsel toplantı çalışmaları ve biyografiler yayımlayarak dinî araştırmalar alanında ulusal ve uluslararası bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

Dergimizin kapsamına Tefsir, Hadis, Kelam, İslam Hukuku, İslam Mezhepleri Tarihi, Tasavvuf, Arap Dili ve Edebiyatı, İslam Felsefesi, Din Felsefesi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Din Eğitimi, Dinler Tarihi, Mantık, İslam Tarihi, İslam Sanatları Tarihi, Türk-İslam Edebiyatı, Dini Musiki ve Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Eğitimi alanında yapılmış bilimsel çalışmalar girmektedir.

Dergimizde yayın dili Türkçe'nin yanı sıra İngilizce ve Arapça dillerinde yapılan çalışmalara da yer verilmektedir.

Dergimizde yayınlanmak üzere gönderilen makaleler, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal tespitinde iThenticate yazılımı aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.

Yazım Kuralları

ATEBE Dergisi, 30 Haziran ve 31 Aralık tarihlerinde yılda 2 sayı olarak yayımlanan ulusal hakemli akademik bir dergidir. Dini Araştırmalar/İslam Araştırmaları alanında alanına dair özgün makale, tenkitli metin neşri, derleme makale, çeviri makale, yayım değerlendirmesi, bilimsel toplantı çalışmaları ve biyografiler gibi bilimsel çalışmaları yayımlar. Dergimizin kapsamına Tefsir, Hadis, Kelam, İslam Hukuku, İslam Mezhepleri Tarihi, Tasavvuf, Arap Dili ve Edebiyatı, İslam Felsefesi, Din Felsefesi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Din Eğitimi, Dinler Tarihi, Mantık, İslam Tarihi, İslam Sanatları Tarihi, Türk-İslam Edebiyatı, Dini Musiki ve Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Eğitimi alanında yapılmış bilimsel çalışmalar girmektedir.

ATEBE, [İsnad Atıf Sistemi 2. Edisyonu](#) (İSNAD-Metiniçi ve İSNAD-Dipnotlu) kullanmaktadır. Bilim dalında, dipnotlu veya metiniçi sistemden hangisi yaygın kullanılıyor ise o tercih edilebilir.

Dergiye gönderilen yazıların ilk sayfasında yazarın ismi ve kurum bilgileri İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak yazılmalıdır. Bk. <https://www.isnadsistemi.org/guide/akademik-yazim/3-yazar-ve-kurum-bilgisinin-yazimi/>

Dergiye gönderilen yazılar daha önce başka bir yerde yayımlanmış ya da yayımlanmak üzere kabul edilmiş olmamalıdır. Lisansüstü tezlerden üretilen yazılar ile sempozyum bildirileri ise makale başında etik beyana yer verilerek dergi sistemine yüklenebilir.

Örnek: Bu çalışma ... tarihinde sunduğumuz/tamamladığımız ... başlıklı yüksek lisans tezi/doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. /This article is extracted from my master thesis/doctorate dissertation entitled "...", (Master Thesis/PhD Dissertation, University, Ankara/Turkey, 2021).

Etik kurul izni gerektiren araştırmalarda etik kurul onayı alınmalı ve bu onay (kurul adı, tarih ve sayı no) çalışmanın ilk sayfası ile yöntem kısmında zikredilmelidir. Etik kurul izni gerektiren araştırmalar için derginin [Etik İlkeler ve Yayın Politikası'nı inceleyiniz](#).

Dergide Türkçe, Arapça ve İngilizce yazılar yayımlanabilmektedir. Bir sayıda aynı yazara ait aynı türden en fazla bir çalışma yayımlanabilmektedir. Farklı türlerden olmak kaydıyla aynı yazarın birden çok çalışması yayımlanabilir.

Makalelerin hacmi en az 3.000, en fazla 10.000 kelime olmalıdır (öz, abstract, kaynakça ve ek hariç). 10.000 kelimeyi geçen makaleler Yayın Kurulu tarafından uygun görülmesi halinde hakem sürecine alınır. Makalenin başında 350-400 kelimelik Türkçe Öz ve İngilizce Abstract, 5-8 kelimelik Türkçe anahtar kelime ve İngilizce keywords ile Türkçe ve İngilizce başlıklara yer verilmelidir.

Öz/Abstract kısmında; araştırmanın konu, kapsam, önem, amaç ve yöntem gibi temel metodolojik çerçevesi belirtilmeli, ulaşılan sonuç ve yararlanılan kaynaklara ise değinilmemelidir. Öz/Abstract tek paragraf hâlinde yazılmalıdır. Öz kısmında yer alan Arapça özel isim (din, mezhep, şahıs, süre vb.), kitap adı ve kavramların yazımında Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nin (Bk. <https://islamansiklopedisi.org.tr>) kullanımına uyulmalıdır. İngilizce (abstract ve keywords) metninde yer alan özel isimler, kitap adları ve kavramların yazımında ise Encyclopaedia of Islam'ın 3. edisyonu dikkate alınmalıdır.

Metin içinde atıf yapılan eserler, KAYNAKÇA başlığı altında aşağıdaki formatta metnin sonuna eklenmelidir. Arapça makalelerin sonunda latin harfleriyle KAYNAKÇA bulunmak zorundadır.

Dergimiz makale yazımında uluslararası uygunluk açısından Zotero, Mendeley ya da Endnote kullanımını önermektedir.

Hakem süreci tamamlanan birden fazla yazarlı çalışmaların sonunda katkı oranı beyanı, varsa destek ve teşekkür beyanı, çatışma beyanına yer verilmelidir.

Dergiye gönderilen yazılarda şekil özellikleri şöyle olmalıdır:

Microsoft Office Word programında yazılmalıdır.

Sayfa Boyutu: A4 ebatlarında olmalıdır.

Yazı Tipi: Metin yazı tipi ISNAD Font ve boyutu 10 punto, dipnotlar ise 9 punto olmalıdır. “Tek” satır aralıklı olarak yazılmalıdır.

Makalede kullanılan atıf sistemi, İsnad Atıf Sistemi 2. edisyona uygun olmalıdır. İsnad Atıf Sistemi için tıklayınız.

Sayfa numarası, üst bilgi ve alt bilgi gibi ayrıntılara yer verilmemelidir.

ATEBE Dergisi makale şablonunu indirmek için [tıklayınız](#).

Başlıklar

Makalenin başında Türkçe ve İngilizce başlık bulunmalıdır. Başlıklar mümkün olduğunca kısa ve konuyu yansıtacak şekilde olmalıdır. Metin içi başlıklar ondalık sistemde yazılmalı, “1. 2. 3.; 1.1., 1.2.; 1.2.1.” şeklinde rakam ve sonrasında nokta kullanılarak manuel olarak oluşturulmalıdır. Otomatik başlık kullanılmamalıdır. Birinci derece başlıklarda her kelimenin ilk harfi büyük olmalı ve bold karakterde yazılmalıdır.

Bk. İSNAD: <https://www.isnadsistemi.org/guide/akademik-yazim/2-yayinin-adi-ve-basliklandirma/>

Etik İlkeler

ATEBE Dergisinde uygulanan yayın süreçleri, bilginin tarafsız ve saygın bir şekilde gelişimine ve dağıtımına temel teşkil etmektedir. Bu doğrultuda uygulanan süreçler, yazarların ve yazarları destekleyen kurumların çalışmalarının kalitesine doğrudan yansımaktadır. Hakemli çalışmalar bilimsel yöntemi somutlaştıran ve destekleyen çalışmalardır. Bu noktada sürecin bütün paydaşlarının (yazarlar, okuyucular ve araştırmacılar, yayıncı, hakemler ve editörler) etik ilkelere yönelik standartlara uyması önem taşımaktadır. ATEBE yayın etiği kapsamında tüm paydaşların aşağıdaki etik sorumlulukları taşımasını beklenmektedir.

Aşağıda yer alan etik görev ve sorumluluklar, açık erişim olarak [Committee on Publication Ethics](#) (COPE) tarafından yayınlanan rehberler ve politikalar dikkate alınarak hazırlanmıştır (Bk. [COPE Yönerge](#)).

Makalelerde kullanılan verilerin manipüle edilmesi, çarpıtılması ve uydurma verilerin kullanılması gibi durumlar tespit edilirse, makale yazarının çalıştığı kuruma bu durum resmi yollardan bildirilecek ve makale reddedilecektir. ATEBE Dergisi, editör ve/veya hakemler tarafından verilen dönütlere göre yazarlardan analiz sonuçlarına ilişkin çıktı dosyalarını isteme hakkına sahiptir.

Yayına hazırlanan çalışma; kitap bölümü, yayınlanmamış tebliğ metni ile yüksek lisans veya doktora tezinden üretilmiş ise mutlaka çalışmanın ilk sayfasında Türkçe ve İngilizce olarak bu husus belirtilmelidir.

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

Örnek: Bu çalışma ... tarihinde sunduğumuz/tamamladığımız ... başlıklı yüksek lisans tezi/doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. /This article is extracted from my master thesis/doctorate dissertation entitled "...", (Master Thesis/PhD Dissertation, University, Ankara/Turkey, 2021).

Bu makale, ... Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ve basılmayan "...” adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir. /This paper is the final version of an earlier announcement called "...”, not previously printed, but orally presented at a symposium called "...”, the content of which has now been developed and partially changed.

Tebliğden üretilen makalelerin değerlendirmeye alınabilmesi için yazarın makalesini, “Çalışmam, daha önce yayımlanmamıştır ve yayımlanmayacaktır.” şeklinde ıslak imzalı taahhütname ile birlikte göndermesi gereklidir. Zira duplication/tekrar yayın/bilimsel yanıltma/çoklu yayın suçtur. TÜBİTAK Yayın Etik Kurulu'na göre tekrar yayın, aynı araştırma sonuçlarını birden fazla dergiye yayım için göndermek veya yayımlamaktır. Bir makale önceden değerlendirilmiş ve yayımlanmışsa bunun dışındaki yayınlar tekrar yayın sayılmaktadır.

Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi için [tıklayınız.](#)

Tübitak Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu Yönetmeliği için [tıklayınız.](#)

Hakemli dergide bir makalenin yayımlanması uyumlu ve saygı duyulan bilgi ağının gelişmesinde gerekli bir temel yapı taşıdır. Bu, yazarların ve onları destekleyen enstitülerinin çalışmalarının kalitesinin doğrudan yansımasıdır. Hakemli makaleler bilimsel metotları destekler ve şekillendirir. Bu yüzden beklenen etik davranışların standartlarında anlaşmaya varmak yayımlama ile ilgili tüm taraflar, yazar, dergi editörü, hakem ve yayımcı kuruluşlar için önemlidir:

Bilim araştırma ve yayın etiğine aykırı eylemler şunlardır:

a) İntihal: Başkalarının fikirlerini, metotlarını, verilerini, uygulamalarını, yazılarını, şekillerini veya eserlerini sahiplerine bilimsel kurallara uygun biçimde atıf yapmadan kısmen veya tamamen kendi eseriymiş gibi sunmak,

b) Sahtecilik: Araştırmaya dayanmayan veriler üretmek, sunulan veya yayınlanan eseri gerçek olmayan verilere dayandırarak düzenlemek veya değiştirmek, bunları rapor etmek veya yayımlamak, yapılmamış bir araştırmayı yapılmış gibi göstermek,

c) Çarpıtma: Araştırma kayıtları ve elde edilen verileri tahrif etmek, araştırmada kullanılmayan yöntem, cihaz ve materyalleri kullanılmış gibi göstermek, araştırma hipotezine uygun olmayan verileri değerlendirmeye almamak, ilgili teori veya varsayımlara uydurmak için veriler ve/veya sonuçlarla oynamak, destek alınan kişi ve kuruluşların çıkarları doğrultusunda araştırma sonuçlarını tahrif etmek veya şekillendirmek,

ç) Tekrar yayım: Bir araştırmanın aynı sonuçlarını içeren birden fazla eseri doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,

d) Dilimleme: Bir araştırmanın sonuçlarını araştırmanın bütünlüğünü bozacak şekilde, uygun olmayan biçimde parçalara ayırarak ve birbirine atıf yapmadan çok sayıda yayın yaparak doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,

e) Haksız yazarlık: Aktif katkısı olmayan kişileri yazarlar arasına dâhil etmek, aktif katkısı olan kişileri yazarlar arasına dâhil etmemek, yazar sıralamasını gerekçesiz ve uygun olmayan bir biçimde değiştirmek, aktif katkısı olanların isimlerini yayım sırasında veya sonraki baskılarda eserden çıkarmak, aktif katkısı olmadığı halde nüfuzunu kullanarak ismini yazarlar arasına dahil ettirmek.

Yazarların Sorumlulukları

1. Raporlaştırma standartları: Orijinal araştırmanın yazarları, yapılan çalışmanın ve sonuçların doğru bir şekilde sunulmasını ve ardından çalışmanın öneminin objektif bir şekilde tartışılmasını sağlamalıdır. Makale önerisi yeterli detay ve referans içermelidir.

2. Veri erişimi ve saklama: Yazarların, çalışmalarının ham verilerini saklamaları gerekmektedir. Gerektiğinde, dergi tarafından talep edilmesi durumunda editör incelemesi için sunulmalıdırlar.

3. Özgünlük ve intihal: Yazarlar, tamamen orijinal eserler göndermelidirler ve başkalarının çalışmalarını veya sözlerini kullanmışlarsa, bu uygun şekilde alıntılanmış olmalıdır. İntihal, tüm biçimlerinde etik olmayan yayıncılık davranışını oluşturur ve kabul edilemez. Bu nedenle dergiye makale gönderen tüm yazarlardan benzerlik oranı raporu istenmektedir.

4. Birden çok, yinelenen, yedekli veya eşzamanlı gönderim / yayın: Yazarlar başka bir dergide daha önce yayınlanmış bir makaleyi değerlendirilmek için göndermemelidir. Bir makalenin birden fazla dergiye eşzamanlı olarak sunulması etik olmayan yayıncılık davranışdır ve kabul edilemez.

5. Makalenin yazarlığı: Sadece yazarlık kriterlerini yerine getiren kişiler, yazının içeriğinde yazar olarak listelenmelidir. Bu yazarlık kriterleri şu şekildedir; (i) tasarım, uygulama, veri toplama veya analiz aşamalarına katkı sağlamıştır (ii) yazıyı hazırlamış veya önemli entelektüel katkı sağlamış veya eleştirel olarak revize etmiştir veya (iii) makalenin son halini görmüş, onaylamış ve yayınlanmak üzere teslim edilmesini kabul etmiştir. Sorumlu yazar, tüm yazarların (yukarıdaki tanıma göre) yazar listesine dâhil edilmesini sağlamalı ve yazarların makalenin son halini gördüklerini ve yayınlanmak üzere sunulmasını kabul ettiklerini beyan etmelidir.

6. Beyan ve çıkar çatışmaları: Yazarlar, mümkün olan en erken aşamada (genellikle makale gönderimi sırasında bir bildirme formu sunarak ve makalede bir beyanı dâhil ederek) çıkar çatışmalarını açığa çıkarmalıdır. Çalışma için tüm mali destek kaynakları beyan edilmelidir (varsa hibe/fon numarası veya diğer referans numarası dâhil).

7. Hakem değerlendirme süreci: Yazarlar hakem değerlendirme sürecine katılmakla yükümlüdürler ve editörlerin ham veri taleplerine, açıklamalara ve etik onayının kanıtlarına ve telif hakkı izinlerine derhal yanıt vererek tam olarak iş birliği yapmakla yükümlüdürler. İlk olarak

"gerekli revizyon" kararı verilmesi durumunda, yazarlar hakemlerin yorumlarına sistematik bir şekilde verilen son tarihe kadar yazılarını gözden geçirip yeniden ibraz etmelidir.

8. Yayınlanan eserlerde temel hatalar: Yazarlar kendi yayınladıkları çalışmalarında önemli hatalar veya yanlışlıklar bulduklarında, dergi editörlerini veya yayıncılarını derhal bilgilendirmek ve makale üzerinde bir dizgi hatası (erratum) düzeltmek veya makaleyi yayımdan çıkarmak için dergi editörleriyle veya yayıncılarıyla işbirliği yapmakla yükümlüdür. Editörler veya yayıncı, yayınlanan bir çalışmanın önemli bir hata veya yanlışlık içerdiğini üçüncü bir şahıstan öğrenirse, yazarın makaleyi derhal düzeltme veya geri çekme veya derginin editörlerine kâğıdın doğruluğuna dair kanıt sunma yükümlülüğünü almalıdır.

Hakemlerin Sorumlulukları

1. Editoryal kararlara katkı: Editör kararlarında editörlere yardımcı olur ve editoryal iletişim yoluyla yazarlara makalelerini iyileştirmede yardımcı olur. Makale ile ilgili diğer makale, eser, kaynak, atıf, kural ve benzeri eksiklerin tamamlanmasını işaret edilmelidir.

2. Sürat: Makale önerisini incelemek için yeterli nitelikte hissetmeyen veya makale incelemesinin zamanında gerçekleşmeyeceğini bilen herhangi bir hakem, derhal editörleri haberdar etmeli ve gözden geçirme davetini reddetmeli, böylece yeni hakem atamasının yapılması sağlanmalıdır.

3. Gizlilik: Gözden geçirilmek üzere gönderilen tüm makale önerileri gizli belgelerdir ve bu şekilde ele alınmalıdır. Editör tarafından yetkilendirilmedikçe başkalarına gösterilmemeli veya tartışılmamalıdır. Bu durum inceleme davetini reddeden hakemler için de geçerlidir.

4. Tarafsızlık standartları: Makale önerisi ile ilgili yorumlar tarafsız olarak yapılmalı ve yazarların makaleyi geliştirmek için kullanabileceği şekilde öneriler yapılmalıdır. Yazarlara yönelik kişisel eleştiriler uygun değildir.

5. Kaynakların kabulü: Hakemler, yazarlar tarafından alıntılanmayan ilgili yayınlanmış çalışmaları tanımlamalıdır. Hakem ayrıca, incelenen yazı ile başka herhangi bir makalenin (yayınlanmış veya yayınlanmamış) herhangi bir önemli benzerliğini editörüne bildirmelidir.

6. Çıkar çatışmaları: Çıkar çatışmaları editöre bildirilmelidir. Hakemler ile değerlendirme konusu makalenin paydaşları arasında çıkar çatışması olmamalıdır.

Yayın Politikası

Makale Kabul

ATEBE Dergisi'ne gönderilecek yazılarda; alanında bir boşluğu dolduracak özgün bir makale olması veya daha önce yayımlanmış çalışmaları değerlendiren, bu konuda yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan bir inceleme olma şartı aranır. Makalelerin dergide yayımlanabilmesi için, daha önce başka yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekir. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, bu durum açıkça belirtilmek şartıyla kabul edilebilir. Makale adı Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalı; yazarların adları, soyadları, akademik unvanları, çalıştıkları kurum ve [ORCID](https://orcid.org/) bilgileri belirtilmelidir. Ayrıca

yazarların iletişim bilgileri (e-posta adresleri) tam olarak verilmelidir. ATEBE Dergisi'nin yazım dili Türkiye Türkçesidir. Ancak her sayıda derginin 1/3'ünü geçmeyecek şekilde İngilizce ve Arapça ile yazılmış yazılara da yer verilebilir. İngilizce ve Arapça yazıların Türkçe başlık, öz ve abstract içermesi; Arapça yazıların ayrıca Latin Alfabesi kullanılarak yazılmış kaynakça içermesi gereklidir. Makalenin derginin yazım kurallarına uygun olarak hazırlanıp sisteme yüklenmesi gerekmektedir. Araştırma makalelerinin hacmi en az 3.000, en fazla 10.000 kelime olmalıdır (öz, abstract, kaynakça ve ek hariç). 10.000 kelimeyi geçen makaleler Yayın Kurulu tarafından uygun görülmesi halinde hakem sürecine alınır. Makalenin başında 350-400 kelimelik Türkçe Öz ve İngilizce Abstract, 5-8 kelimelik Türkçe anahtar kelime ve İngilizce keywords ile Türkçe ve İngilizce başlıklara yer verilmelidir. Bir sayıda aynı yazara ait aynı türden en fazla bir çalışma yayımlanabilmektedir. Farklı türlerden olmak şartıyla aynı yazarın birden fazla çalışması yayımlanabilir. Haziran ve Aralık ayında yayımlanan dergiye makale kabul tarihleri Haziran sayısı için 1 Ocak – 30 Nisan; Aralık sayısı için ise 1 Temmuz – 31 Ekim arasındadır.

Makale Değerlendirme Süreci

Yayımlanmak üzere gönderilen yazılar Ön Kontrol ve Hakem Değerlendirme süreçlerinden geçirilmektedir.

Gönderilen makalelerin değerlendirilmesinde akademik tarafsızlık ve bilimsel kalite en önemli ölçütlerdir.

Yazılar, önce Editör Kurulunca dergi ilkelerine uygunluk açısından (Ön Kontrol) incelenir. Daha sonra [iThenticate](#) yazılımı aracılığıyla intihal kontrolünden geçirilir. Dergimizde maksimum benzerlik oranı, %20 olarak kabul edilmektedir. Ön kontrol sürecinde yetersiz görülen çalışmalar hakem sürecine alınmadan Yayın Kurulu tarafından yazara iade edilir. Ön kontrol sürecinde yeterli görülen çalışmalar değerlendirmeleri için hakem sürecine alınır veya eksiklikleri gidermesi için yazara gönderilir.

Ön Kontrol sürecinde üç defa incelendiği halde bu süreçten geçemeyen çalışma, yazara iade edilir ve aynı yayın döneminde tekrar işleme alınmaz.

Ön Kontrol sürecini geçen çalışmalar ise çift taraflı kör hakemlik ilkesine uygun olarak en az iki hakem tarafından değerlendirilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde yazı, üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Editör Kurulu hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Yazarlar, hakem ve Editör Kurulunun eleştiri ve önerilerini dikkate alırlar. Katılmadıkları hususlar varsa gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler.

Atıf ve Referans Sistemi

ATEBE Dergisi, atıf ve kaynakça yazımında [İsnad Atıf Sistemi 2. edisyonu](#)nun kullanılmasını şart koşmaktadır.

İntihal Tespit Politikası

İntihal tespitinde iThenticate yazılımı aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir. Dergimizde maksimum benzerlik oranı, %20 olarak kabul edilmektedir.

Yayın ve Değerlendirme Ücreti

ATEBE Dergisi yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir.

Çıkar Çatışmaları

ATEBE Dergisi yazarlara ve hakemlere derginin yayın sürecinin bağımsız ve tarafsız bir şekilde sürdürüleceğini garanti eder. Birden fazla yazarlı çalışmalarda, hakem süreci tamamlanan çalışmanın sonunda katkı oranı beyanı, varsa destek ve teşekkür beyanı, çatışma beyanına yer verilmelidir. (bkz. [Makale Yazım Şablonu](#)) Ayrıca hakem süreci tamamlanınca yazarlardan çıkar çatışması beyan formunu doldurup sisteme yüklemeleri istenir.

Açık Erişim Politikası

ATEBE Dergisi'nde yayımlanan her bir çalışma Creative Commons Uluslararası Lisansı (CC-BY-NC 4.0) ile lisanslanmıştır. Açık erişim politikası sayfası için [tıklayınız](#).

Telif Hakkı Bildirimi

Yazarlar, ATEBE Dergisi'nde yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları [Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası \(CC BY-NC 4.0\)](#) olarak lisanslıdır. Yazarlar, ATEBE Dinî Araştırmalar Dergisi'ne gönderdikleri yazılarda telif hakkı bildirim metnini kabul etmiş sayılır.

Ücret Politikası

ATEBE Dergisinin tüm giderleri Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi tarafından karşılanmaktadır. Dergimiz yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir. Dergide makalesi yayımlanan yazarlara herhangi bir ücret ödenmemektedir.

PUBLICATION POLICY

ATEBE Journal is a peer-reviewed academic journal that publishes in the field of theology and Islamic sciences.

The name of the journal, which started its publication life in 2019 with the name KİSBU İlahiyat Dergisi (e-ISSN: 2667-4602) has been changed to ATEBE Journal (e-ISSN: 2757-5616) as of the 4th issue in 2020.

Our journal is published by Social Sciences University of Ankara twice a year, on 30 June and 31 December. Article acceptance dates for the June issue are 01 January-30 April; for the December issue, it is between 01 July-31 October.

Our journal aims to contribute to national and international knowledge in the field of religious studies by publishing original articles, critical texts, review articles, translated articles, reviews, scientific meeting studies and biographies with scientific qualifications at national and international level.

The scope of our journal includes scientific studies in the field of Tafsir, Hadith, Kalām, Islamic Law, History of Islamic Sects, Sufism, Arabic Language and Literature, Islamic Philosophy, Philosophy of Religion, Psychology of Religion, Sociology of Religion, Religious Education, History of Religions, Logic, History of Islam, History of Islamic Arts, Turkish-Islamic Literature, Religious Music and Religion Culture and Ethics Education. In addition to Turkish, which is the language of publication, English and Arabic studies are also published in our journal.

English and Arabic studies are also published in our journal in addition to Turkish ones.

Articles submitted for publication in our journal are subject to double-blind peer-review evaluation by at least two referees. In addition, it is confirmed that the articles have not been published before and do not contain plagiarism, through a special program used in plagiarism detection.

Author Guidelines

ATEBE uses the [Isnad Citation System 2nd Edition](#) (ISNAD Author-Title and ISNAD Author-Date). Whichever of the footnote or in-text system is widely used in the relevant science, can be preferred.

The name of the author and the institution information should be written in accordance with the ISNAD Citation System on the first page of the articles sent to the journal. See. <https://www.isnadsistemi.org/en/guide/isnad2-2/academic-writing/3-author-name-and-institution-information/>

Manuscripts submitted to the journal must not have been previously published elsewhere or accepted for publication. Articles produced from graduate theses and symposium papers can be uploaded to the journal system by including the ethical statement at the beginning of the article.

Sample: This article is extracted from my master thesis/doctorate dissertation entitled "...", (Master Thesis/PhD Dissertation, University, Ankara/Turkey, 2021). Ethics committee approval should be obtained for studies that require ethics committee approval and this approval (committee name, date, and number) should be mentioned on the first page of the study and in the method section. Please review the Journal's Ethical Principles and Publication Policy for research that requires ethics committee approval.

Turkish, Arabic and English articles can be published in the journal. ATEBE does not publish more than one research paper of the same author in a single issue. More than one work of the same author can be published, provided that they are in different categories.

The volume of the articles should be at least 3,000 and at most 10,000 words (except for the abstract, bibliography and appendix). All articles should include an abstract both in English and in Turkish of 350-400 words and 5-8 keywords.

In the Abstract section; the main methodological framework of the research, such as the subject, scope, importance, purpose and method, should be specified, and the results and sources used should not be mentioned. The abstract should be written in a single paragraph. The use of the Turkish Diyanet Foundation's Encyclopedia of Islam (See. <https://islamansiklopedisi.org.tr>) should be followed in writing the Arabic proper names (religion, sect, person, surah, etc.), book titles and concepts in the Turkish abstract. The 3rd edition of Encyclopedia of Islam should be taken into account when writing proper names, book titles and concepts in the English (abstract and keywords) text.

The works cited in the text should be added to the end of the text under the REFERENCES title. REFERENCES should be written in Latin letters at the end of Arabic articles. Our journal recommends the use of Zotero, Mendeley or Endnote in terms of international compatibility in article writing.

At the end of the manuscripts with more than one author whose peer-review process has been completed, a statement of contribution rate, a statement of support and acknowledgment, if any, and a conflict statement should be included.

The format of the manuscripts sent to the journal should be as follows:

It must be written in Microsoft Office Word. Page Size: It should be in A4 size. Font: Manuscripts should be written with the Cambria font in 10,5 point size and footnotes should be 9 point. The citation system used in the article should be in accordance with the Isnad Citation System 2nd edition. Click for the Isnad Citation System. Details such as page numbers, headers and footers should not be included. [Click](#) to download the ATEBE Journal article template.

Titles

There should be a Turkish and English title at the beginning of the article. Titles should be as short as possible and reflect the subject. In-text headings should be written in the decimal system, for example "1. 2. 3.; 1.1., 1.2.; 1.2.1." It should be created manually using a number and

then a dot. Automatic captions should not be used. In first-degree titles, the first letter of each word should be capitalized and written in bold.

See ISNAD: <https://www.isnadsistemi.org/en/guide/isnad2-2/academic-writing/2-titles/>

Ethical Principles

Publication processes of ATEBE Journal are based on producing, developing and sharing knowledge objectively within scientific methods. The processes implemented in this direction are directly reflected in the quality of the works of the authors and the institutions that support the authors. Peer-reviewed articles are studies that ensure the application of scientific method and impartiality. In the realization of scientific production, all components of publication process (authors, readers and researchers, publisher, reviewers and editors) should comply with ethical principles. In this context, the publication ethics and open access policy of ATEBE Journal require that all components of publication process comply with the ethical principles below:

The ethical duties and responsibilities listed below have been prepared as open access, taking into account the guidelines and policies published by the [Committee on Publication Ethics](#) (COPE) ([See](#) COPE Flowcharts).

If situations such as manipulating and distorting the data used in the articles and using fabricated data are detected, this situation will be officially reported to the institution where the author of the article works and the article will be rejected. ATEBE Journal has the right to request the output files related to the analysis results from the authors according to the feedback given by editors and/or reviewers.

When the study prepared for publishing is produced from a book chapter, an unpublished report, and master thesis or doctorate dissertation, it should certainly be stated in Turkish and English on the first page of the study.

Example: This article is extracted from my master thesis/doctorate dissertation entitled “...”, (Master Thesis/Ph.D. Dissertation, University, Ankara/Turkey, 2021).

This paper is the final version of an earlier announcement called “...”, not previously printed, but orally presented at a symposium called “...”, the content of which has now been developed and partially changed.

In order for the articles produced from reports to be evaluated, the author should send his/her articles together with a contract with a wet signature stating that “My study has not been published previously and will not be published”. The reason is that duplication/ republishing/ scientific deception/multicast is a crime. According to the TUBITAK Committee on Publication Ethics, republishing is to publish or send the results of the same research to more than one journal for publishing. If an article has been evaluated or published previously, the publications apart from this are regarded as republishing.

[Click](#) here for the Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive.

[Click](#) here for TUBITAK Committee on Research and Publication Ethics Regulation.

The publication of an article in a peer-reviewed journal is an essential building block in the development of a coherent and respected knowledge network. This is a direct reflection of the quality of the work of the authors and their supporting institutions. Peer-reviewed articles support and shape scientific methods. Therefore, it is important for all parties involved in publishing, authors, journal editors, referees and publishing organizations to agree on the standards of expected ethical behaviour:

General Actions Against Scientific Research and Broadcasting Ethics

a) Plagiarism: To show others' original ideas, methods, data or works as their own work, partially or completely, without reference to scientific rules,

b) Fraud: To produce data that is not based on research, to edit or change the presented or published work on the basis of untrue data, to report or publish these, to present an unstudied research as if it has been done,

c) Distortion: Falsifying the research records or the data obtained, showing the devices or materials not used in the research as being used, not evaluating the data that is not suitable for the research hypothesis, manipulating the data and/or results in order to fit the relevant theory or assumptions, falsifying or shaping the research results in line with the interests of the people and organizations,

ç) Republishing: Presenting more than one work containing the same results of a research as separate works in academic appointments and academic promotions,

d) Slicing: Dividing the results of a research into pieces in a way that disrupts the integrity of the research and is inappropriate, and publishing in more than one issue, and presenting these publications as separate publications in academic appointments and promotions,

e) Unfair authorship: Including persons without active contribution among the authors or not including those who have active contribution, changing the author's order in an unjustified and inappropriate manner, removing the names of those who have active contribution from the work in subsequent editions, having their names included among the authors by using their influence even though they have no active contribution,

Authors' Responsibilities

1. Reporting standards: The authors of the original research should ensure that the work done and the results are presented accurately, followed by an objective discussion of the significance of the work. The article proposal should contain sufficient details and references.

2. Data access and retention: Authors are required to keep the raw data of their studies. When necessary, they should submit it for editorial review if requested by the journal.

3. Originality and plagiarism: Authors must submit entirely original works and if they have used the work or words of others, this must be appropriately cited. Plagiarism constitutes

unethical publishing behaviour in all its forms and is unacceptable. For this reason, a similarity rate report is requested from all authors who submit an article to the journal.

4. Multiple, duplicate, backup or simultaneous submission / publication: Authors should not submit an article previously published in another journal for consideration. Submitting an article to more than one journal simultaneously is unethical publishing behavior and is unacceptable.

5. Authorship of the manuscript: Only those who fulfil the authorship criteria should be listed as authors in the content of the manuscript. These authorship criteria are as follows; (i) contributed to the design, implementation, data collection or analysis phases (ii) prepared the manuscript or made significant intellectual contribution or critically revised it; or (iii) saw the final version of the manuscript, approved it and agreed to be submitted for publication. Corresponding author should ensure that all authors (according to the definition above) are included in the list of authors and declare that they have seen the final version of the article and agree to be submitted for publication.

6. Statement and conflicts of interest: Authors should reveal conflicts of interest at the earliest possible stage (usually by submitting a disclosure form at the time of submission and including a statement in the article). All sources of financial support for the study must be declared (including the grant / fund number or other reference number, if applicable).

7. Peer review process: Authors are responsible for participating in the peer review process and are obliged to fully cooperate by responding promptly to editors' requests for raw data, explanations and evidence of ethical approval, and copyright permissions. If a "required revision" decision is made first, the authors should review and re-submit their manuscript until the deadline given to the reviewers' comments in a systematic manner.

8. Fundamental errors in published works: When authors find material errors or inaccuracies in their own published work, they are obliged to inform the journal editors or publishers immediately and to cooperate with the journal editors or publishers to correct a typo in the article (erratum) or remove the article from publication. If editors or publisher learn from a third party that a published work contains a material error or inaccuracy, the author must take the responsibility of correcting or withdrawing the article immediately or providing the journal's editors with evidence of the paper's accuracy.

Responsibilities of Referees

1. Contribution to editorial decisions: Assists editors in their editorial decisions and assists authors in improving their articles through editorial communication. Indicates the completion of other articles, works, sources, citations, rules and similar deficiencies related to the article.

2. Speed: Any referee who does not feel qualified to review the proposal of the article or knows that the article review cannot take place on time should immediately notify the editors and reject the invitation to review, thus ensuring the appointment of a new referee

3. Confidentiality: All article suggestions submitted for review are confidential documents and should be handled as such. It should not be shown or discussed to others unless authorized by the editor. This also applies to referees who decline the invitation to review.

4. Impartiality standards: Comments on the proposal of the article should be made impartially and recommendations should be made in a way that the authors can use to improve the article. Personal criticism of the authors is not appropriate.

5. Acceptance of references: Referees should describe relevant published works that are not cited by the authors. The referee should also inform the editor of any significant similarities between the manuscript reviewed and any other manuscript (published or unpublished)

6. Conflicts of interest: Conflicts of interest should be reported to the editor. There should be no conflict of interest between the referees and the stakeholders of the article that is the subject of evaluation.

Publication Policy

Article Acceptance

The articles to be sent to ATEBE Journal should be original articles filling a gap in the related field or analyses evaluating previously published studies and presenting new and significant opinions about this issue.

In order for the articles to be published in the journal, they should not be previously published or accepted for publication elsewhere. Reports presented previously at a scientific meeting may be accepted on condition that this is clearly indicated.

Title of the article should be written in Turkish and English, and the authors' names, surnames, academic titles, institutions they work in, and [ORCID](#) information should be specified. Additionally, the authors' contact information (e-mail addresses) should be given completely.

The language of the ATEBE Journal is Turkish. However, not exceeding 1/3 of the journal, manuscripts written in English and Arabic may also be included in each issue. English and Arabic manuscripts should include Turkish titles, Turkish and English abstracts, and Arabic manuscripts are also required to include bibliography written using the Latin Alphabet.

The article should be prepared in accordance with the writing rules of the journal and uploaded to the system. The volume of research articles should be at least 3,000 and at most 10,000 words (excluding abstract, bibliography and appendix). Articles exceeding 10,000 words are included in the referee process if deemed appropriate by the Editorial Board. At the beginning of the article, 350-400 words of Turkish Abstract and English Abstract, 5-8 words of Turkish keywords and English keywords, and Turkish and English titles should be included.

At most one work of the same genre by the same author can be published in any issue. More than one work of the same author can be published, provided that they are of different

genres. Article acceptance dates for the journal published in June and December are January 1 – April 30 for the June issue; 1 July - 31 October for the December issue.

Article Evaluation Process

The articles sent to be published are gone through the Pre-Control and Peer-Review Processes.

In the evaluation of the submitted articles, academic objectivity and scientific quality are the most important criteria.

The articles are first examined with respect to compliance with the principles of the journal (Pre-control) by the Editorial Board. Then, articles are passed through the plagiarism control process through iThenticate software. The similarity rate in the plagiarism detection policy for our journal is 20%. The studies that are considered as inadequate in the pre-control process are returned to the author by the Editorial Board before the peer-review process. For the studies that are considered as adequate in the pre-control process, the peer-review process is initiated or these studies are sent to the authors to correct the deficiencies.

A study that cannot pass through this process even though it is examined three times during the pre-control process is returned to the author and does not put into the process again in the same publication period.

Studies that pass the Pre-Control process are evaluated by at least two referees in accordance with the principle of double-blind refereeing. The names of the reviewers are kept confidential. If one of the reviewer reports is positive and the other is negative, the article may be sent to a third reviewer/ referee or the Editorial Board may make a final decision by examining the reviewer reports. The authors consider the criticism and suggestions made by the reviewer and Editorial Board. If there are issues that they do not agree with, they have the right to object together with their reasons.

Citation and Reference System

ATEBE Journal requires the Isnad Citation Style 2nd edition for writing, citation and reference.

Plagiarism Detection Policy

In detecting plagiarism, it is confirmed with the iThenticate software that articles have not been published before and do not include plagiarism. The similarity rate for our journal in the plagiarism detection policy is 20%.

Publication and Evaluation Fee

ATEBE Journal does not charge any fee from the authors for the article evaluation and publication process.

Conflict of Interest

ATEBE Journal ensures that the publishing process is carried out objectively and independently for the authors and reviewers. In studies with more than one author, the contribution rate statement, if any, support and acknowledgment statements, and conflict statements should be included at the end of the review process. ([See](#). Article Writing Template) Also, it is demanded from the authors to fill out the form for [declaration of conflict of interest](#) and upload to the system when the process of peer-review is ended.

Open Access Policy

Every single study published in ATEBE Journal has been licenced by Creative Commons International Licence (CC-BY-NC 4.0). [See](#) open access policy.

Copyright

Authors publishing with ATEBE Journal retain the copyright to their work, licensing it under the [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License \(CC BY-NC\)](#). Authors are deemed to have accepted the text [Copyright & Author Rights](#) they sent to ATEBE Journal for Religious Studies.

Price Policy

All expenses of ATEBE Journal are covered by the Social Sciences University of Ankara. Our journal does not charge any fee from the authors for the article evaluation and publication process. No fee is paid to the authors whose articles are published in the journal.

